



FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES

**MÉTODO Y OBJETO EN LA AUTORÍA DE KIERKEGAARD
O EL ARTE DE PESCAR CON SEÑUELOS DE PLUMA**

Autor: Nekane Legarreta Bilbao

Director: Miguel García-Baró López

Madrid

Diciembre 2015

MÉTODO Y OBJETO EN LA AUTORÍA DE KIERKEGAARD O EL ARTE DE PESCAR CON SEÑUELOS DE PLUMA

CONTENIDOS

PREFACIO	1
A.PRIMERA PARTE. EL MÉTODO DE LA AUTORÍA: ¿UNA NUEVA CIENCIA?	9
A.I. <u>TESIS I. Sobre comunicación directa e indirecta en la autoría de Kierkegaard. Si la autoría de Kierkegaard es mayeútica y/o edificante, entonces no puede sino interpretarse como comunicación indirecta</u>	9
A.I.1. Introducción. El diálogo sobre la existencia para despertamiento y edificación mutua de los interlocutores. La dificultad y la importancia del método	9
A.I.2. El planteamiento de la cuestión: <i>Sobre Mi Obra como Autor</i>	14
A.I.2.1. Un serio problema: lo directamente religioso, ¿es comunicación directa o indirecta?	19
A.I.3. Análisis de lo mayeútico: <i>Migajas Filosóficas</i> o <i>Un Mendrugo de Filosofía</i>	23
A.I.3.1. Supuesto A. Sócrates y la enseñanza de la verdad como virtud	24
A.I.3.2. Conclusión a A. La tesis se sostiene. La mayeútica es comunicación indirecta	26
A.I.3.3. Supuesto B. El tiempo y la condición para la verdad	26
A.I.3.4. Conclusión plausible a B. La tesis se tambalea. El maestro da la condición	31
A.I.3.5. Análisis ulterior de B: <i>El Ensayo Poético</i> . El incógnito del maestro	31
A.I.3.6. Conclusión definitiva a B. La tesis se sostiene. Mensaje directo y mensajero indirecto	35
A.I.4. Análisis de lo edificante: <i>Ejercitación del Cristianismo</i>	36

A.I.4.1. Conclusión. La tesis se sostiene. La imposibilidad del mensaje directo.....	42
A.I.4.2. Dos nuevos problemas. a) Entre ser humano y ser humano no cabe relación de fe y b) la comunicación directa es el método de comunicación más común entre seres humanos	42
A.I.5. Análisis de <i>Sobre la Diferencia entre un Genio y un Apóstol</i> . La autoridad	43
A.I.5.1. Conclusión. La tesis se sostiene. Entre un hombre y un apóstol cabe relación de fe	45
A.I.6. Análisis del <i>Post Scriptum</i> . Cuidado con cometer fraude según la forma de comunicación. La comunicación libera	46
A.I.6.1. Conclusión. La tesis se sostiene. La verdad esencial se transmite indirectamente	47
A.I.7. Un nuevo problema. La tesis se tambalea. La autoría de Kierkegaard está escrita sin autoridad	49
A.I.8. Análisis de <i>Discursos Edificantes</i> . Una nueva mayeútica. La receptividad	50
A.I.8.1. Conclusión final. Confirmación de Tesis I y planteamiento de una nueva ciencia. Sin recepción no hay mayeútica nueva: el significado está en la apropiación e interiorización del oyente	56

B.SEGUNDA PARTE. EL OBJETO DE LA AUTORÍA: UNA SINGULAR REFORMA

B.I. Introducción. La reforma consiste en llamar la atención sobre la categoría <i>individuo singular</i> . Esta categoría no es original de Kierkegaard. La autoría responde a la situación concreta que vive el autor en la Dinamarca de la primera mitad del siglo XIX y a su compromiso socio-político-religioso	61
B.I.1. Introduciendo la relevancia de lo estético en la reforma de Kierkegaard. La enseñanza de las mujeres	69

B.II. TESIS II. La reforma es universal. El individuo singular es la categoría de lo humano universal. La igualdad socio-política en la diversidad humana

B.II.1. Introducción. La relación entre lo político y lo religioso; lo religioso es la restitución transfigurada del sueño político del ser humano: la igualdad entre todos los seres humanos. La novela <i>Dos Épocas</i> de Thomasine Gyllembourg, escritora contemporánea de Kierkegaard.....	83
--	----

B.II.2. La época de la revolución. Sus atributos	87
B.II.2.1. Violencia y salvajismo vs. crudeza y barbarie. La interioridad y la idea	89
B.II.3. La época presente. Sus atributos	92
B.II.3.1. La nivelación. El papel de la envidia. La degradación de la excelencia	96
B.II.3.2. La nivelación. La igualdad abstracta y numérica. Alienación e impersonalidad	97
B.II.3.3. El público. La prensa	99
B.II.3.4. Salida de la nivelación. El socialismo y el líder libertador. La tarea de los “irreconocibles”	103
B.II.3.5. Aclaración sobre la salida de la nivelación y la función de lo religioso	107
<u>B.III. TESIS III. La reforma se abre al prójimo. El prójimo es la expresión del individuo singular como igualdad humana incondicional. La diferencia entre amor y amor no está en el concepto abstracto de paradoja absoluta; está en la concreción del individuo singular como prójimo</u>	116
B.III.1. El problema de defender tesis atribuidas a Kierkegaard	116
B.III.2. La cognoscibilidad del amor	118
B.III.3. La igualdad. La mundanidad bienintencionada	121
B.III.4. El prójimo, el primer “tú”	124
B.III.5. Sobre la distinción entre amor y amor	128
B.III.6. El punto de litigio entre amor y amor no es lo erótico. El amor de sí	132
B.III.7. El alcance y el límite de lo socrático en la reforma de Kierkegaard	137
B.III.8. En el amor erótico cabe fidelidad, interioridad, sacrificio, entrega, paradoja absoluta. “A” habla de cómo cancelar la paradoja absoluta. Los factores del amor: egoísmo y simpatía	143
B.III.9. La relación entre paradoja y escándalo	148
B.III.10. La diferencia entre amor y amor no es la paradoja absoluta; es una persona concreta	156
B.III.11. Manos a la obra, a la obra del amor: la ceguera y el mundo como escenario	159

<u>B.IV. TESIS IV. La reforma no es visible ni medible. Lo externo no es lo interno. Es filosóficamente imposible juzgar éticamente a otra persona.</u>	
<u>Realidad como actualidad y verdad</u>	163
B.IV.1. Introducción	163
B.IV.2. Lo audible indecible y lo decible invisible en <i>O Lo Uno o Lo Otro</i> . “A” inicia el viaje hacia el interior por la vía de los sentidos (αἴσθησις) y del arte (αἰσθητική)	164
B.IV.2.1. Lo audible indecible: la música. No todo lo sensual es inmediato. No todo lo inmediato es sensual. La clave: lo erótico sensual determinado espiritualmente vs. anímicamente	165
B.IV.2.2. Lo decible invisible: los συμπαρανεχρωμένοι o caballeros de la simpatía. La investigación de lo interior no conmensurable con lo exterior: compasión hacia la nueva Antígona y las damas de la pena— Marie, Elvira, Margarita	168
B.IV.2.2.1. Verdad estética e interioridad. Aprender a observar de otro modo por conmiseración	170
B.IV.3. Lo inefable en <i>Temor y Temblor</i> . Dos vías de acercamiento a lo inefable	175
B.IV.3.1. Primera vía: lo inefable en el tema	176
B.IV.3.1.1. Tema 1. La excepción en medio de lo universal: Abraham y Job. Similitud y diferencia. La ordalía	176
B.IV.3.1.2. Tema 2. La repetición. Repetición y libertad: Abraham y Job. Similitud y diferencia. El movimiento de la fe y lo absurdo. Significado de lo absurdo	179
B.IV.3.2. Segunda vía: lo inefable en el tratamiento textual	190
B.IV.3.2.1. Razón y fe son compatibles. La autoría no es irracionalista	190
B.IV.3.2.2. Lo poético en la autoría: ποιήσις del álgebra y del modus ponens	192
B.IV.4. Propuesta de clasificación de las obras de la autoría según los estadios de la vida	194
B.IV.5. El significado de la categoría <i>estadio</i> : la metamorfosis. Un esbozo de tesis. El significado de la disyuntiva en la autoría: la proto-disyuntiva. Un ejemplo que ilustra el significado de estadio: la recuperación que “B” hace de lo bello desde la esfera de lo ético en <i>O Lo Uno o Lo Otro</i> . Verdad estética en “A” y belleza ética en “B”	195

B.IV.6. La ambigüedad de las categorías psicológicas <i>ansia</i> y <i>desesperación</i> . Libertad y eternidad en el hombre. El elogio de ser un ser humano--¡cuán glorioso es ser un ser humano!	211
B.IV.6.1. Qué significa que <i>ansia</i> y <i>desesperación</i> sean categorías psicológicas. La dialéctica de la ambigüedad, la ocultación y la equivocidad	213
B.IV.6.2. Sobre la expresión externa de <i>ansia</i> y <i>desesperación</i> : su aspecto cuantitativo. La pecaminosidad y la felicidad	223
B.IV.6.3. Sobre la expresión interna de <i>ansia</i> y <i>desesperación</i> : su ignorancia cualitativa. Vivir desespiritualizado	229
B.IV.6.4. Las tareas de la libertad: la enseñanza del <i>ansia</i> y la <i>desesperación</i> . Extraños maestros de la autoría: <i>ansia</i> y <i>desesperación</i> , pájaros y flores	234
B.IV.7. El argumento filosófico de Climacus en el <i>Post Scriptum</i> sobre lo cognoscible: una polémica en torno a la verdad y a su cognoscibilidad. Verdad esencial y realidad como actualidad. La acción	236
B.IV.7.1. Planteando la polémica en torno a la verdad	236
B.IV.7.2. La aproximación objetiva. Verdad histórica y verdad filosófica	239
B.IV.7.3. El secreto esencial. Revisitando la importancia de la comunicación	246
B.IV.7.4. Posibilitando la recepción de la verdad: subjetividad, interioridad, apropiación	253
B.IV.7.5. La ética ante la pregunta de si lo exterior es lo interior y viceversa	256
B.IV.7.5.1. Sobre la observación de lo ético en la historia. El bien y el mal	256
B.IV.7.5.2. Conclusión de la ética sobre si lo exterior es lo interior y viceversa	262
B.IV.7.6. La verdad es la subjetividad y la subjetividad es la verdad	265
B.IV.7.7. La verdad. Pasión y paradoja	270
B.IV.7.8. La verdad es la subjetividad y la subjetividad es la no-verdad	276
B.IV.7.9. La verdad eterna en el tiempo	280

B.IV.7.10. Existir. La realidad	285
B.IV.7.11. Realidad, abstracción, posibilidad, idealidad	295
B.IV.7.12. Realidad, pensamiento y acción	300
B.IV.7.12.1. ¿No es la acción lo externo?	303
B.IV.7.13. Lo ético y la fe	305
B.V. <u>TESIS V: La reforma revisita la vivencia del tiempo. Sobre el tiempo: naturaleza e historia. Eternidad, inmanencia, temporalidad y contemporaneidad. La ocasión y el instante</u>	307
B.V.1. Interludio: un intervalo de tiempo	308
B.V.1.1. La noción de cambio: llegar a existir	308
B.V.1.2. Necesidad y libertad	310
B.V.1.3. Naturaleza e historia	312
B.V.1.4. Dialéctica con el tiempo: el pasado, el presente, el futuro	313
B.V.1.5. La aprehensión de lo histórico	316
B.V.1.6. ¿Escepticismo y ἐποχή ante lo histórico? La lucha entre dudar y creer	318
B.V.2. La vivencia de la posibilidad de la libertad: la repetición como transición a lo nuevo	329
B.V.3. En el día de hoy: la ocasión y el instante	339
B.V.3.1. Ocasión, transición, actualidad, inmanencia	340
B.V.3.2. Instante, eternidad, temporalidad, presente, contemporaneidad	343
BIBLIOGRAFÍA	355
En danés	355
En inglés	357
En español	359
Bibliografía secundaria consultada	359

APÉNDICE	363
1. Escritos de Kierkegaard publicados por orden cronológico	363
2. De los escritos, aquellos que para el presente trabajo conforman su autoría	375
3. De la autoría, aquellos escritos que se consideran comunicación indirecta y aquellos que se consideran comunicación directa	377

MÉTODO Y OBJETO EN LA AUTORÍA DE KIERKEGAARD O EL ARTE DE PESCAR CON SEÑUELOS DE PLUMA

PREFACIO

Nicolaus Notabene, uno de los autores creados por Kierkegaard y que conforma su autoría, propuso un nuevo tipo de prefacio en el prefacio a su libro titulado *Prefacios*, publicado en 1844. A este tipo de prefacio lo llamó *prefacio liberado*; en haber liberado el prefacio, dice él, reside su mérito. El nuevo prefacio, el liberado, ha sido rescatado de haber quedado apartado en un segundo lugar por el codazo del escrito al que antecede, que es lo que canónicamente se ha considerado la pieza esencial. Para restituir al prefacio en todo su esplendor y relevancia, Notabene insiste en que no ha de tener un tema concreto sino que ha de estar definido líricamente; por el contrario, en el sentido tradicional, escribir un prefacio ha sido una ceremonia de obligado cumplimiento, si bien de acuerdo con una época y su costumbre, siempre ha tenido que atar su objeto al texto que precede. Nótese bien que para Notabene el prefacio liberado no ha de sino exclusivamente generar un estado de ánimo, como templar un violín o hablar con un niño,--y con señuelo lanza--incluso como escupir por la ventana, si llegara el caso, lo cual, sin duda, provocaría un estado de ánimo...

Sin preocuparme de si este prefacio cumple las intenciones liberadoras de Notabene, me gustaría aprovechar la ocasión para extender una invitación a leer la autoría de Kierkegaard de otro modo. El presente trabajo simplemente propone otro modo de acercarse a los escritos de Kierkegaard, para lo cual se ha fijado como objeto defender justificadamente cinco tesis sobre su autoría. Leer escritos de Kierkegaard es una cosa y ser lector de sus escritos no necesariamente la misma cosa. Sócrates distinguía entre saber y saber, los prefacios de los discursos edificantes de Kierkegaard ruegan la distinción entre leer y leer, y la verdad, permítaseme que crea, plantea la encrucijada en la distinción entre amar y amar.

Los problemas que aquí se ponen sobre la mesa surgen en su mayor parte de una intensa conversación que a lo largo de más de una década ha venido manteniéndose en el seminario sobre teoría de la verdad dirigido por el Dr. Miguel García-Baró López. Entre otros menciono:

- La filosofía socrática y el diálogo interhumano que despierta a la verdad.
- El papel de la estética en la teoría de la verdad.
- El significado de los diversos estadios en el camino de la vida de una persona.

- El lugar del ansia y la desesperación en el pensamiento moderno.
- La relación entre razón y fe.
- El escepticismo del irracionalismo y el absurdo.
- El compromiso político-social del quehacer filosófico.
- La ciencia sobre la naturaleza y la historia.
- El problema del mal.
- Lo que la verdad es.
- Cómo podemos conocer la verdad.
- La vivencia del tiempo con sentido.
- La plenitud de la existencia y el bien.

La autoría de Kierkegaard (véase apéndice) es lo suficientemente extensa y compleja como para, si tal vez no proporcionar respuestas, al menos, haber entrado a plantear y discutir estas cuestiones filosóficas, de la vida misma, con una organicidad y una destreza crítico-racional y literaria destacables.

Este trabajo quisiera contribuir a interpretar la obra de Kierkegaard como un cuerpo ordenado, un cosmos con estructura y finalidad. El contenido es sobre la autoría de Kierkegaard, y subrayo sobre la autoría, no sobre Kierkegaard. En sus inicios, hace años, este proyecto nació con la ilusión de abordar diez tesis, haciendo eco de la presentación de la tesis doctoral de Kierkegaard sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates, en la que defendió quince tesis. Las diez tesis tenían una intención cartográfica; trataba, entonces, de elaborar un mapa para orientar al futuro lector en el recorrido por la inmensidad de la obra, y trazar las autopistas entre diez núcleos temáticos según el interés de cada viajero: el *τέλος* de la autoría, la ironía y el humor, los estadios de la vida, la libertad, la verdad, el amor, el tiempo, el gozo y la esperanza, la religiosidad y la alteridad. Pero me faltaba algo fundamental, un hilo conductor que proporcionara sentido e idea de conjunto, que subsumiera la fractal polifonía, el caleidoscopio de tantas voces y puntos de vista que confluyen en sus escritos. Si la autoría era un cosmos había que identificar los dos elementos más básicos de toda reflexión filosófica, método y objeto. Entonces, ¿cuál es el método y cuál el objeto de la autoría?

Así ha terminado siendo estructurado el trabajo. Los dos supuestos desde los que arranca son, la organicidad y el carácter mayeúatico-edificante de la autoría en su conjunto. La estructura consta de dos partes, la primera dedicada al método y la segunda al objeto, y de cinco tesis, una de las cuales pertenece a la parte del método y las cuatro restantes al objeto de la autoría.

La primera parte con Tesis I, dedicada al método, es raíz e inseparable del objeto y consiste en un ejercicio que utilizando diversos escritos de la autoría va afrontando y resolviendo objeciones para finalmente mostrar que el método

de la autoría es la comunicación indirecta y que prácticamente toda la autoría, tanto la obra pseudónima como la firmada por Kierkegaard, se rige por dicho método como único para poder establecer un diálogo en torno a la verdad esencial. Además, introduce el proyecto de una nueva ciencia que Kierkegaard tenía en mente, un método indirecto no necesariamente socrático, es decir, no una mayeutica vinculada al modo de acceder a la verdad mediante la reminiscencia, sino vinculada a la repetición de la libertad.

Esta primera tesis, si por un lado armoniza la pluralidad de pseudónimos al subsumir todas las voces que comprenden la autoría bajo el mismo método, problematiza seriamente la posibilidad de defender tesis sobre Kierkegaard. El asunto está en que presentar objetivamente, es decir, directamente, lo que de acuerdo con el autor solamente puede hacerse indirectamente, y de ahí que el modo en el que la autoría está construida sea tan intrincado, es una cuestión muy peliaguda. O el investigador es un maestro en el arte mayeútico o sólo cabe utilizarse el escaso material de la autoría comunicado directamente. Ante esta situación aporética, se ha optado en un principio por hacer uso de escritos clasificados como comunicación directa para Tesis II y para las subsecuentes tesis (III, IV y V) se ha imitado a uno de los autores creados por Kierkegaard, Johannes Climacus, a quien le sucede lo mismo, pero en su caso, respecto de dos autores que son su fuente de inspiración, Sócrates y Lessing. Nótese que incluso el hecho de considerarse investigador de la autoría es sumamente problemático puesto que todo el énfasis reside no en la escrupulosa observación o indagación de su vida y su obra, actitud contemplativa ante la cual Kierkegaard es muy crítico, sino en la receptividad de los interlocutores, en la apropiación e interiorización de la verdad esencial por parte del individuo.

Otra de las importantes consecuencias de esta primera tesis es que el dilema de defender tesis sobre Kierkegaard se complica aún más, puesto que si uno quiere ser coherente con su labor como lector de la obra de Kierkegaard como autor, no necesariamente se justifica más sólidamente una tesis por apoyar lo que uno opina con citas de reputados conocedores y comentaristas de la obra de Kierkegaard. Y no porque su lectura no sea válida, ¡nada más lejos, válgame Dios!, sino porque su justificación hace que sean ellos quienes tienen razón, pero no necesariamente yo. La conclusión es que el modo de relacionarse entre un lector y otro lector de la autoría, si es que no deseamos entrar en contradicción con lo que la autoría sostiene, es la comunicación indirecta. Esto significa que, en primer lugar, lo esencial es la lectura de las fuentes primarias de la autoría de Kierkegaard. Esta tarea es ya ardua en sí, pues su autoría es muy extensa y rica en contenidos, pero además no toda su obra está traducida al español, y de la que ha sido traducida, no toda ella es del todo fiable; por tanto, necesariamente el lector ha de acercarse a su voluminosa autoría al menos en dos idiomas. En segundo lugar, al no ser

necesario citar fuentes secundarias, se ha optado por desarrollar un trabajo en el que el 50% de lo presentado son textos de Kierkegaard que actúan como espejo en el que se refleja lo explicado. Lo más importante, sin duda alguna, es la lectura de estos fragmentos, y aún más propiamente, si uno puede dedicarle tiempo y pasión, la lectura de toda su fabulosa obra.

En esta línea, la labor de traducción para ofrecer una versión más cercana al estilo dialogal de las diversas plumas de la autoría, pero menos bella quizás y no pocas veces abrupta en nuestro idioma, ha supuesto un enorme esfuerzo tanto para mí como para la profesora del Colegio Escandinavo de Madrid y traductora nativa danesa, Louise Steglich, sin cuyas sugerencias no se hubiera podido expresar la sencillez y cercanía del lenguaje coloquial que Kierkegaard utiliza en la mayoría de sus escritos, a pesar de estar tratando cuestiones de hondura filosófica, y a la vez la enrevesada sintaxis de sus enunciados; es como si Kierkegaard no escribiera sino que estuviera entablando una eterna conversación con el lector, que ha quedado transcrita. Todos los textos han sido pasados por el filtro del original danés, y traducidos por primera vez, algunos de ellos, otros, en el caso de existir otras versiones tanto en inglés como en español, contrastados y modificados. En el presente trabajo solamente aparecen los textos en danés y en español, y se incluye la paginación del fragmento en la versión inglesa, que es el idioma en el que siempre he anclado mi lectura de Kierkegaard.

El método de la primera parte está inseparablemente vinculado a la segunda parte, al objeto. El objeto de la autoría de Kierkegaard es una reforma, pero una reforma de características muy especiales. La idea de reforma no es algo que se me haya ocurrido a mí para estructurar la segunda parte bajo este concepto grandilocuente; la idea de reforma se extrae de los escritos. Esta noción de reforma inmediatamente nos sugiere una empresa de gran influencia para la humanidad, de cambios fundamentales y nuevos paradigmas; y no es que así no pretenda ser en el caso de la autoría, eso sí, siendo consciente de que la reforma se resume en una frase tan aparentemente insignificante, tan simple y hasta ridícula: llamar la atención sobre la categoría individuo singular. Casi parece que lo siguiente que correspondería es mostrar descontento— ¡anda, vaya reforma de marras!

Pues bien, esta empresa que, en términos generales, consiste en prestar, dirigir o llamar la atención sobre esta categoría, constituye el tronco desde donde brotan las ramas, que serían las tesis que aquí se abordan, y los frutos. En esta ocasión, las ramas son cuatro, más bien cinco, al estar la primera tesis tan entretejida en todas las demás. Lo que aquí se desarrolla no es de ninguna manera exhaustivo; hay un sinfín de trabajo por hacer, numerosas tesis que quedan por ser discutidas y muchas posibilidades fecundas de diálogo

interdisciplinar en torno a la autoría. De hecho, lo que para mí es lo más querido y valioso de la autoría, y lo más decisivo de la reforma, no aparece tratado en ninguna de las tesis. Este trabajo no defiende ninguna tesis sobre el mensaje de las cientos de páginas de discursos edificantes que Kierkegaard escribió.

La elección de estas cuatro tesis del objeto de la autoría, no ha sido por azar, responde a una imitada aventura de “desfacer entuertos” y a la pregunta, muy de andar por casa, ¿y si leyéramos la autoría de “Kierke” de otro modo? El individuo singular es la categoría de lo universal humano y, en última instancia, de la alteridad. La autoría de Kierkegaard surge del compromiso social, político y religioso del autor con la época y la ciudad en la que vivió. Su preocupación por la igualdad y en contra de la barbarie, aun no siendo abordadas desde un punto de vista político, tiene mucho en común con el ámbito de las ciencias sociales. La filosofía de la naturaleza, cuya ausencia se le achaca, tiene su lugar, su alcance y su límite en la autoría; la reflexión sobre la vivencia del tiempo y el objeto de la reforma son fundamentales para dar cuenta de por qué no se detiene a hablar más sobre la naturaleza. La ciencia y el conocimiento científico también ocupan su territorio, dentro del dominio de la verdad. Ni la reflexión estética, ni la vida estética, ni lo erótico sensual son cuestiones humanas que haya que desdeñar y terminar despojándose de ellas, sino posibilidades humanas de despertar al individuo singular. Ansia y desesperación no son expresiones psicoanalíticas del sinsentido de la vida y la náusea de la existencia, son categorías ambiguas que apuntan a la libertad humana y a lo dichoso que es ser humano. La meditación sobre los estadios de la vida implica la convivencia de los tres estadios y la idea de estadio como metamorfosis; se puede estar aparentemente en el estadio religioso, incluso en el cristiano y vivir bajo categorías estrictamente estéticas. Un modo de entender el contexto social de la Dinamarca de su época está en dicha línea, de ahí la colisión con el cristianismo nominal. La poética de la autoría no es irracional, ni se caracteriza por el pensamiento de lo absurdo, es precisamente un ejercicio racional algebraico bajo la lógica del *modus ponens* y sazonado de muy humano humor. Pero para despertar al individuo singular cuando uno nace siendo individuo, pero para hacerse subjetivo cuando uno de por sí lo es, pero para convertirse en cristiano cuando uno ya pertenece a dicho linaje, no cabe sino engañar hacia la verdad, no cabe sino lanzarse a pescar con señuelos de pluma. Y que nadie crea que los frutos de la pesca son externamente visibles, medibles, juzgables; a ello va dedicado el grueso de este trabajo, la Tesis IV. La reforma enseña a ver de otro modo el mundo, es militante no triunfalista y se concreta no en paradojas absolutas sino en amar al prójimo. Y se le invita y exhorta al lector a ello.

El hecho de agradecer, algo en lo que creo y quiero estar, a tantas personas que me han apoyado durante tantos años y también a las que me han disuadido de continuar en este proyecto se transforma en algo complicado. Si lo que nos damos y recibimos entre nosotros no es esencial, no quisiera que el agradecimiento fuera de obligado cumplimiento accidental como el prefacio tradicional contra el que arremete Nicolaus Notabene. Quiero entonces, más que agradecer, pedir. Pido disculpas a todas las personas cercanas que tanto alentándome como desaferrándome han buscado de buena voluntad hacer el bien, personas que algunas siguen vivas y otras murieron ya, cuyos nombres no menciono, a las que no he sabido agradecer en su momento, ni ahora, ante la presente ocasión. Pido también que entre nosotros prevalezca un prefacio, no este prefacio, sino un último prefacio, el que Kierkegaard escribió a dos discursos para la comunión de los viernes:

Una autoría que comenzó con *O Lo Uno o Lo Otro* y avanzó paso a paso quiere encontrar aquí su decisivo lugar de descanso, al pie del altar, donde el autor, personalmente muy consciente de su propia imperfección y culpa, ciertamente no se refiere a sí mismo como un testigo de la verdad sino simplemente como un autor y pensador singular, el cual, *sin autoridad*, no ha tenido nada nuevo que mostrar sino que “ha querido una vez más interpretar, si cabe de una manera más íntima, el texto original de las relaciones de la existencia humana, el viejo texto familiar que nos transmitieron nuestros padres”—(véase mi post scriptum al *Post Scriptum Definitivo*).

Mirando en esta dirección [hacia el altar], no tengo nada más que añadir. Permítanme, sin embargo, expresar sólo esto, lo cual en cierta manera es mi vida, el contenido de mi vida, su plenitud, su alegría, su paz y su satisfacción—esto, o esta visión de la vida, la cual es la idea de humanidad y de la igualdad humana: cristianamente, todo ser humano (el individuo singular), incondicionalmente cada ser humano, repito, incondicionalmente cada ser humano, es igualmente próximo a Dios—¿en qué medida próximo e igualmente próximo?—es amado por Él.

Por tanto, hay igualdad, infinita igualdad, entre los seres humanos. Si se da alguna diferencia, ¡ah, esta diferencia!, si existe, es como de por sí lo conciliador; impertérrita, la igualdad no se altera ni remotamente. La diferencia es: que una persona tenga presente que es amada—lo mantenga presente quizás un día tras otro, quizás un día tras otro durante setenta años, quizás con un solo anhelo, de eternidad, de modo que así pueda agarrarse a este pensamiento y seguir adelante, empleado en esta bendita tarea de tener presente que él—¡ah, y no por su virtud!—es amado.

Tal vez otra persona no piense en que es amada, tal vez pase un año tras otro, un día tras otro, sin pensar en que es amada; o tal vez esté feliz y agradecido de ser amado por su esposa, sus hijos, sus amigos y contemporáneos, pero no piense en que es amado por Dios; o tal vez se lamenta de no ser amado por nadie, ni piense que Dios le ama.

“Ahora bien,” es posible que comente la primera persona, “soy inocente; después de todo, no puedo evitar si otra persona ignora o desdeña el amor que con la misma riqueza se derrama sobre él que sobre mí.” ¡Infinito, divino amor, que no hace distinción! ¡Ay, ingratitud humana!—¡Y si la igualdad entre nosotros seres humanos, que tanto nos parecemos, fuera que ninguno de nosotros realmente piensa en que es amado!

Mientras me giro para mirar en la otra dirección [la de la congregación], me gustaría permitirme la libertad (en agradecimiento por la simpatía y la buena voluntad que me han sido mostradas) de presentar como tal y de brindar estos escritos a las personas cuya lengua, con devoción filial y casi femenina atracción, tengo el honor de emplear, también con el consuelo de que no será en su descrédito que los haya escrito.

Copenhague, final del verano de 1851

S.K

MÉTODO Y OBJETO EN LA AUTORÍA DE KIERKEGAARD O EL ARTE DE PESCAR CON SEÑUELOS DE PLUMA

A. PRIMERA PARTE. EL MÉTODO DE LA AUTORÍA DE KIERKEGAARD: ¿UNA NUEVA CIENCIA?

A.I. TESIS I: Sobre comunicación¹ directa e indirecta en la autoría de Kierkegaard.² Si la autoría de Kierkegaard es mayerútica y/o edificante, entonces no puede sino interpretarse como comunicación indirecta.

A.I.1. Introducción. El diálogo sobre la existencia para despertamiento y edificación mutua de los interlocutores. La dificultad y la importancia del método.

Es muy usual creer que la obra pseudónima de Kierkegaard, también llamada estética, es comunicación indirecta y que la obra firmada por él, también llamada religiosa, es comunicación directa. Sin embargo, la distinción entre comunicación directa e indirecta requiere mayor profundización. Es una cuestión esencial para la lectura de la obra de Kierkegaard. Existen innumerables referencias del propio Kierkegaard sobre la importancia del tipo

¹ Sobre el término danés “Meddelelse”: significa mensaje, noticia, comunicado o comunicación; el término aparecerá traducido como “comunicación” en la mayoría de los casos, con la ambigüedad que el término tiene en español. En la versión inglesa de la Obras Completas de Kierkegaard editada por Hong-Hong también se traduce como “communication”. La preocupación de Kierkegaard sobre cómo expresar su proyecto no sólo implica el mensaje sino el emisor o comunicador y el receptor, de ahí que haya elegido el término comunicación para poder jugar con ambos sentidos, el de mensaje y el de la capacidad humana de transmitir un mensaje a un interlocutor. Si el título connotara un análisis lingüístico de la comunicación en Kierkegaard, habría errado su objetivo, pues Kierkegaard no hace teoría de la comunicación, lo cual no excluye que le parezca fundamental reflexionar sobre la forma adecuada de comunicarse a lo largo de su autoría. Tampoco se trata de evaluar desde la teoría del lenguaje o la teoría literaria si la obra de Kierkegaard es directa o indirecta; lo que queremos es ver desde los propios textos del autor lo que él dice sobre el modo de comunicar su propio proyecto; si es comunicación directa o indirecta y por qué ha de serlo.

²Nota sobre la traducción de los textos de Kierkegaard: las citas del presente trabajo han sido traducidas por mí bajo la supervisión de la profesora de danés del Colegio Escandinavo de Madrid, Louise Steglich; los textos traducidos al español fueron leídos por primera vez en la versión Hong-Hong de las Obras Completas de Kierkegaard en inglés y han sido traducidos habiendo sido cotejados con la versión original de las *Samlede Værker* en danés, accesible on-line como *Søren Kierkegaards Skrifter*, www.sks.dk. También se han consultado las versiones disponibles actualmente en español, publicadas por editorial Sígueme, Trotta y Alba. Estas versiones, tanto la inglesa de Hong como las españolas, han sido igualmente contrastadas con el original danés y en algunas ocasiones modificadas. En el caso de *El Punto de Vista de mi Obra como Autor* [*Synspunktet for min Forfatter Virksomhed*] publicado bajo el título *Mi Punto de Vista* por editorial Aguilar, Buenos Aires, dadas las circunstancias de la traducción, he decidido no disponer de ella.

de comunicación en la configuración de su universo literario, en la transmisión de su pensamiento.

El objetivo del presente análisis es mostrar que prácticamente toda la autoría de Kierkegaard, sea pseudónima o firmada por él, es comunicación indirecta. Veremos que el mismo Kierkegaard parece discrepar con esta idea en algún momento de su autoría; desde su punto de vista como autor no siempre fue consciente de la labor edificante y despertante de sus escritos, no sólo en sus lectores sino en su propia vida. Ya avanzada su producción, sí llegó el momento en el que reconoció que “si alguien le preguntara directamente sobre su obra como autor, debería decir: no puedo hablar de ella directamente porque la dificultad está en que en ella reside mi formación y, además, soy yo su autor.”³ Él mismo fue instruido y se desarrolló como persona gracias a sus obras a medida que como autor las iba escribiendo.⁴

³ *The Point of View*, 224. *Pap. X² A 171* n.d., 1849. [Vil Nogen spørge mig ligefrem om Forfatter-Virksomheden, maa jeg sige: det kan jeg ikke ligefrem, thi Vanskeligheden er, at den er min egen Opdragelse, og at jeg dog selv er autor.] SKS, *Journalen*, NB 14:8, 1849.

⁴ Sobre una frase en el post scriptum [firmado por Kierkegaard] al *Post Scriptum No Científico y Definitivo* [de Johannes Climacus, publicado en 1845] con respecto a publicar libros sobre su obra como autor [*Sobre mi Obra como Autor o La Explicación*, publicada en 1850 y *El Punto de Vista de Mi Obra como Autor*, póstuma]. “Yttringen er: Der er saaledes i de pseudonyme Bøger ikke et eneste Ord af mig selv; jeg har ingen Mening om dem uden som Trediemand, ingen Viden om deres Betydning uden som Læser, ikke det fjerneste private Forhold til dem, som dette da er umuligt at have til en dobbelt reflecteret Meddelelse. Et eneste Ord af mig personligt i mit eget Navn vilde være den anmassende Selvforglemmelse, der forskyldte med dette ene Ord, dialektisk seet, væsentligen at have tilintetgjort Pseudonymerne. « Nu kunde man sige, at i »Regnskabet« fE er der jo talt ligefrem om Pseudonymerne, efterviist den ledende Tanke gennem det Hele. Herved maa bemærkes. **Deels**, at hvad jeg den Gang skrev kan være ganske sandt, og det Senere lige saa sandt, fordi jeg nemlig den Gang ikke var videre i Udvikling, endnu ikke havde forstaaet mig i den definitive Tanke for hele Productiviteten, endnu ikke engang med Bestemthed turde sige, om det ikke muligt endte med, at jeg fandt Noget, der stødte mig tilbage fra Christendommen, medens jeg dog i religieus Begeistring vedblev af yderste Evne at løse den Opgave at fremstille hvad Christendom er. **Deels**, at jeg jo heller ikke Skrifterne om min Forfatter-Virksomhed taler ligefrem om Pseudonymerne eller identificerer mig med Pseudonymerne, men blot viser deres Betydning som Maieutik. Endeligen, at jeg jo tilføier: saaledes forstaaer jeg det Hele *nu*, at jeg ingenlunde selv saaledes har overskuet det Hele fra Begyndelsen, saa lidet som jeg tør sige, at jeg strax har forstaaet, at det Pseudonymes τέλος var Maieutik, da det tillige var som Digter-Udtømmelse Moment i mit eget Livs Udvikling.” SKS. *Journalen*. NB 20:5. [La frase dice: “Por tanto, en los libros pseudónimos no hay ni una sola palabra mía. No tengo opinión de ellos sino como tercero, ni conocimiento de su significado sino como lector, ni la más remota relación privada, puesto que es imposible que ello suceda en una comunicación doblemente reflejada. Una simple palabra mía, personalmente proferida en mi nombre, supondría un arrogado autoolvido que, visto dialécticamente, sería culpable de haber aniquilado los autores pseudónimos mediante esta sola palabra.” (*Post Scriptum*, 604) Ahora, se podría decir que en “*El Balance*”, por ejemplo, sin duda se presenta una discusión directa sobre los autores pseudónimos, indicando la idea principal que recorre la totalidad de la obra pseudónima. Con respecto a esto, ha de observarse que tanto lo que escribí entonces como lo que escribí posteriormente puede ser completamente verdadero, simplemente porque en ese momento yo estaba en pleno proceso de desarrollo como autor, aún no había llegado a entender la idea definitiva tras mis escritos, ni siquiera me atrevía a declarar definitivamente si sería o no posible terminar por encontrarme con algo que me retuviera desde el Cristianismo,

Kierkegaard dirá que crecer al menos como individuo singular es lo que todo el mundo necesita y cree que es en dicho sentido que su obra como autor pueda ser relevante. De ninguna manera, se considera maestro y nunca ha pretendido ejercer autoridad; desde sus primeras publicaciones, Prefacio a *Dos Discursos Edificantes* de 1843, ha señalado repetidamente, “no tengo autoridad.”⁵ Pues bien, lo que al autor, le espera al lector de Kierkegaard siempre y cuando esté dispuesto a recorrer su autoría no porque se haya puesto de moda leer y citar sus escritos, es decir, no por exigencias externas, ni porque el lector tenga curiosidad o esté interesado en recopilar más información acerca de Kierkegaard y su peculiar biografía, es decir, no por Kierkegaard, sino para conocerse a sí mismo, es decir, por sí mismo.⁶

aunque yo continuara dedicado con entusiasmo religioso y con mis mejores facultades a llevar a cabo la tarea de presentar lo que es el Cristianismo. Y cabe también apuntar que en los libros sobre mi autoría no hablo directamente de los pseudónimos, ni tampoco me identifico con ellos, sino simplemente muestro su significado como método mayerúico. Finalmente, debo añadir: Así es como entiendo el conjunto de mi obra ahora; de ningún modo tuve esta visión de conjunto desde el comienzo, del mismo modo que no me atrevo a decir que yo percibiera inmediatamente que el τέλοϛ de los pseudónimos era mayerúico, puesto que aquella fase fue también como una especie de vaciamiento poético dentro de mi propio desarrollo vital.] *The Point of View*, 246-247. JP VI 6654 (*Pap. X³ A 258*) n.d., 1850

⁵ “»Uden Myndighed« at **gjøre opmærksom** paa det Religieuse, det Christelige, er Categorien for hele min Forfatter-Virksomhed totalt betragtet. At jeg var »uden Myndighed«, har jeg fra første Øieblik indskærpet og stereotyp gjentaget; jeg betragter mig selv helst som en *Læser* af Bøgerne, ikke som *Forfatter*. »For Gud«, religieust, kalder jeg, naar jeg taler med mig selv, hele Forfatter-Virksomheden min egen Opdragelse og Udvikling, kun ikke i den Mening som var jeg da nu fuldkommen eller fuldkommen færdig i Henseende til at behøve Opdragelse og Udvikling.” SKS. *Om min Forfatter-Virksomhed*. [»Sin autoridad« **llamar la atención** sobre lo religioso, lo cristiano, es la categoría de toda mi obra como autor contemplada como un todo. Yo »sin autoridad« es algo que desde el principio he hecho prevalecer y he repetido protocolariamente. Me considero más bien *lector* de los libros que su *autor*. »Ante Dios«, religiosamente, cuando hablo conmigo mismo, me refiero a mi obra como autor como mi educación y mi crecimiento, pero no en el sentido de haber alcanzado la plenitud o de haber plenamente concluido en cuanto a necesitar más educación y desarrollo.

⁶ “Kjære!

Modtag denne Tilegnelse; den gives hen ligesom iblinde, men derfor ogsaa uforstyrret af noget Hensyn, i Oprigtighed! Hvo Du er veed jeg ikke; hvor Du er, veed jeg ikke; hvilket Dit Navn er, veed jeg ikke – jeg veed end ikke, om Du er til, eller om Du maaskee var til, men ikke mere er det, eller hvorvidt muligen Din Tid engang vil komme. Dog er Du mit Haab, min Glæde, min Stolthed, i Uvisheden min Ære; i Uvisheden, thi kjendte jeg Dig personligen med jordisk Vished, da var dette min Skam, min Brøde – og min Ære tabt. Det trøster mig, at Beleiligheden er der for Dig, hvad jeg under min Arbeiden og ved min Arbeiden redeligen har tilsigtet og eftertragtet. Thi ikke, dersom dette var muligt, ikke hvis det blev Skik og Brug at læse hvad jeg skriver, eller dog at udgive sig for at have læst, i Haab om at vinde Noget i Verden, ikke da var Beleiligheden for *min* Læser, da havde tvertimod Misforstaaelsen seiret ja den havde tillige *bedaret mig til Uredelighed, hvis jeg ikke af yderste Evne havde forhindret, at noget Saadant skete – hvorimod jeg ved at have gjort Alt for at hindre det havde handlet redeligt. Nei, naar det bliver et tvivlsomt Gode at læse hvad jeg skriver (og dersom jeg efter hvad Evne mig er forundt bidrager her til, da handler jeg redeligen); eller endnu bedre, naar det bliver en Daarskab og en Latterlighed; eller endnu bedre naar det bliver en foragtet Sag, saa Ingen tør være det bekjendt: da er Beleiligheden for min Læser. Da søger han Stilhed, da læser han, ikke for min Skyld, ikke for

Si esta primera tesis queda sólidamente establecida, ello significa que Kierkegaard se dirige a mí y a cada lector, y lo suyo es que entre lector y lector se ejerza comunicación indirecta, si hemos de ser coherentes con nuestra obra como lector. No necesariamente hay que ser lector de lectores de Kierkegaard para leer mejor sus textos. Esta primera tesis es fundamental para problematizar el mismo hecho de intentar defender tesis sobre Kierkegaard; para proporcionar el hilo conductor a una autoría sumamente orgánica y poder estructurarla, sin tener que necesariamente entrar a discutir el significado de la pluralidad de pseudónimos, de acuerdo con dos epígrafes filosóficos tradicionales: método y objeto; y también, para justificar el uso de solamente textos de Kierkegaard a lo largo del presente trabajo.

Por tanto, con el objeto de dilucidar la cuestión del tipo de comunicación, utilizaré solamente textos de Kierkegaard, suyos y de sus pseudónimos. Haciendo uso de dichos textos identificaré los elementos que describen la comunicación directa e indirecta y daré razones de por qué si la autoría no fuera en su práctica totalidad comunicación indirecta, el interlocutor, lector en este caso, sería irrelevante y más aún su apropiación e interiorización de las palabras recibidas, es decir, resultaría una contradicción que un comunicador de la existencia optara por la vía de la comunicación directa, un comunicador autor en este caso y a su vez creador de múltiples autores, cuyo proyecto consiste precisamente en invitar desde diferentes autores y planteamientos a dialogar sobre la existencia para despertamiento y edificación.⁷

Verdens Skyld, men for sin egen Skyld, da læser han saaledes, at han ikke søger mit Bekjendtskab men undgaaer det – og da er han *min* Læser.” SKS. *Journalen*. NB:64. 1846.[¡Querido!

Acepta esta dedicatoria. La ofrezco, como quien dice, ciegamente, pero por ello con toda honestidad, despreocupado de otras consideraciones. No sé quién eres; no sé dónde estás; no conozco tu nombre—no sé ni si existes o si quizás exististe aunque ya no, o si seguirás existiendo. Sin embargo, eres mi esperanza, mi gozo, mi orgullo, con incertidumbre mi honor—pues si te conociera personalmente con certeza mundana, sería mi vergüenza, mi culpa—y perdería mi honor. Me reconforta, querido lector, que tengas esta oportunidad, la oportunidad para la cual he trabajado honestamente. Si fuera plausible que leer lo que escribo llegara a ser práctica común, o al menos que se pretendiera leerlo con la esperanza de avanzar en el mundo, éste no sería el momento oportuno para *mi* lector, porque entonces habría reinado el malentendido—sí, habría sido seducido a ser deshonesto si con todas mis fuerzas no hubiera prevenido que ello sucediera—por el contrario, al haber hecho todo lo posible para prevenirlo, he actuado honestamente. No, si leer lo que escribo se convierte en un bien dudoso (--y si con todos los poderes que me han sido concedidos contribuyo a ello, estoy actuando honestamente), o aún mejor, si leer mis escritos llega a ser algo estúpido y ridículo, o quizás mejor, si llega a considerarse una cuestión despreciable de modo que nadie se atreve a prestarles atención, ése es el momento oportuno para *mi* lector; entonces busca él sosiego, entonces no lee por mí o por el mundo---sino por sí mismo, entonces lee de tal modo que no persigue conocerme sino que lo evita—entonces es él *mi* lector.] *The Point of View*, 151-152. *JPV* 5948 (*Pap.* VII 1 A 176) n.d., 1846.

⁷ “*Hele Forfatterkabets Betydning er en Gjøren-opmærksom paa det Christelige. Det er ikke paa mig der skal gjøres opmærksom; og dog er det Personlighed der skal gjøres opmærksom*

El procedimiento que vamos a seguir es el de un ejercicio en el que vamos superando obstáculos para justificar la tesis y finalmente sugerir la idea de una nueva ciencia como método para la búsqueda de la verdad. Comenzaremos con el problema sobre comunicación indirecta que plantea *Sobre Mi Obra como Autor*. De ahí pasaremos a ver lo que dicen *Migajas Filosóficas* y *Ejercitación del Cristianismo* junto con diversas anotaciones de sus *Diarios* y *Papeles*. Ante un nuevo problema que se plantea tras haber resuelto el problema inicial, acudiremos a *Sobre la Diferencia entre un Genio y un Apóstol* y al *Post Scriptum*. Como resultado de dicha investigación, nos encontraremos con otro dilema que intentaremos solucionar con la ayuda de varios Prefacios a *Discursos Edificantes* para finalmente justificar la tesis que nos hemos propuesto y dejar sugerida una nueva ciencia, un nuevo método de comunicación indirecta.

Si la autoría de Kierkegaard es mayeútica y/o edificante, entonces no puede sino interpretarse como comunicación indirecta. Esta tesis afecta a prácticamente todas las obras que he identificado como autoría de Kierkegaard (véase apéndice). Esta tesis no se aplica a los títulos relacionados con las explicaciones sobre su obra como autor, es decir, el escrito publicado en vida *Sobre Mi Obra como Autor*, y los póstumos *El Punto de Vista de Mi Obra como Autor* junto con *El Individuo Singular- Dos Notas referentes a Mi Obra como Autor* más *Post Scriptum* a las “*Dos Notas*” y *Neutralidad Armada*; estos escritos son comunicación directa, son actos. Asimismo quedan excluidos como comunicación directa los artículos, notas de prensa y panfletos periódicos firmados por Kierkegaard que fueron publicados a lo largo de su vida en *Kjøbenhavns Flyvende Post*, *Fædrelandet* y *Øieblikket*; ahora bien, entre los artículos, aquellos firmados bajo pseudónimo—A, B, A.F., Victor Eremita, Frater Taciturnus, Inter et Inter, se consideran indirectos. La tesis no afecta a sus *Diarios* porque al igual que sus *Anotaciones* y *Papeles* y sus cartas y dedicatorias no forman parte de su autoría, se consideran documentos personales. En cuanto a reseñas literarias, *De los Papeles de Uno que Todavía Vive* sobre una obra de H.C. Andersen aun habiendo sido publicada está

paa, ell. paa Personligheds Betydning som afgjørende for det Christelige. Min Personlighed er derfor vel ogsaa benyttet, men bestandigt for i det afgjørende Øieblik at vise ud over mig: jeg er det ikke. Det at gjøre opmærksom det er at sætte det Christelige i et Muligheds Forhold til Menneskene, for at vise dem, hvor langt vi alle ere fra at være Christne.” SKS. *Journalen*, 14:10, 1849. [El Significado de Toda la Autoría es llamar la atención sobre lo cristiano. La atención no ha de dirigirse hacia mí, y no obstante es a la existencia como persona sobre lo que hay que llamar la atención, o al significado de la existencia en tanto que persona como lo crucial para lo esencialmente cristiano. Por tanto, también hago uso de mi existencia como persona, pero siempre con la idea de apuntar más allá de mí en el momento decisivo: yo no soy eso. Llamar la atención de este modo es situar lo esencialmente cristiano en una relación de posibilidad con las personas, para mostrarles lo lejos que estamos de ser cristianos.] *The Point of View*, 224-225. JP VI 6525 (Pap. X² A 174) n.d., 1849.

excluida de la autoría por el propio Kierkegaard y *Una Reseña Literaria*, sobre una obra de Thomasine Gyllembourg, titulada *Dos Épocas*, es comunicación directa; también por deseo propio del autor queda excluida de la autoría (y por tanto no le afecta la tesis) su tesis doctoral *Sobre el Concepto de Ironía*. Finalmente, tenemos el caso de *El Libro sobre Adler* [Bogen om Adler] no publicado en vida por respeto a la persona aludida, Adler. Este libro, que fue publicado póstumamente, no sabríamos si habría sido comunicación directa o no puesto que Kierkegaard barajó entre otras posibilidades un nuevo pseudónimo, Petrus Minor, en caso de ser publicado (es decir como comunicación indirecta), o hacerlo bajo su nombre como una reseña literaria de los escritos que el propio Adler publicó (es decir, como comunicación directa); en dicho libro Kierkegaard reflexiona sobre el concepto de autoridad basándose en el fenómeno que un reputado teólogo y pastor danés, Adolf Peter Adler (1817-1869), coetáneo de Kierkegaard, dice haber experimentado y mediante el cual alega que Cristo le ha revelado una nueva doctrina.

A.I.2. El planteamiento de la cuestión: *SOBRE MI OBRA COMO AUTOR*

Sobre Mi Obra como Autor es un opúsculo de apenas quince páginas que dentro de la prolija autoría de Kierkegaard se clasifica como uno de los textos explicativos que redactó sobre la coherencia dialéctica de la totalidad de su trabajo como autor. De los cuatro textos que Kierkegaard destinó a proporcionar información sobre su proyecto literario, fue el único que el autor publicó, en agosto de 1851, cuatro años antes de su fallecimiento. Representa una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος (cambio de género) dentro de los textos que hasta entonces había publicado; Kierkegaard no lo considera una obra sino un acto propio, una comunicación directa, una aclaración abierta, un documento sobre su estrategia como autor, que él mismo realiza sobre el proyecto editorial que en 1843, ocho años antes, había iniciado con *O Lo uno o Lo Otro* de Víctor Eremita. Los otros tres títulos de comunicación directa sobre su obra no publicados en vida por deseo propio, aunque sí publicados tras su muerte, son: *El Punto de Vista de Mi Obra como Autor*, *El Individuo Singular-Dos Notas referentes a Mi Obra como Autor*, *Post Scriptum a >>Dos Notas<<* y *Neutralidad Armada*. El hecho de que estos textos no se publicaran tuvo mucho que ver con la cuestión que nos traemos entre manos: comunicación directa e indirecta en Kierkegaard.⁸

⁸ Los *Diarios* nos muestran que Kierkegaard barajó la posibilidad de publicar *El Punto de Vista* bajo un pseudónimo llamado A-O que reflexiona sobre toda la obra de Magister K. A-O diría: “At en saadan Forfatter-Virksomhed som den opgivne, der overalt tenderer til Personlighed, til definitiv Fuldendelse fordrer, at Forfatteren selv anbringes med sluttende, forstaaer jeg. Dog forekommer det mig, at det, dialektisk, egentligen er umuligt for Mag. K. selv at gjøre det, da

El opúsculo, aunque breve se estructura en dos partes; la primera se titula *La Explicación* y la segunda es un apéndice que aparece bajo el epígrafe *Mi Posición como Autor Religioso en “La Cristiandad” y Mi Estrategia*. Tras describir en qué consiste el movimiento de toda la autoría⁹, las tres cuartas

han ved selv at gjøre det, dialektisk sprænger hele Forfatter-Virksomhedens dialectiske Structur. Jeg har nu vovet dette digteriske Forsøg. Forfatteren taler selv i første Person; men man erindre vel, at denne Forf. ikke er Mag. K, men min Digtning. Hr. Mag. maa jeg vel gjøre en Undskyldning, at jeg saaledes vover, saa at sige, lige for Næsen af ham, digterisk at opfatte ham, eller at digte ham...A-O” SKS. *Journalen*, NB 14:8, 1849. [Entiendo que el trabajo de un autor así [se refiere a Magister K], cuya obra en todos los aspectos apunta al desarrollo de la personalidad, exige para su compleción definitiva que el autor se revele al final. Me parece, sin embargo, que dialécticamente es realmente imposible que Magister K lo haga por sí mismo, puesto que haciéndolo rompería dialécticamente la estructura dialéctica de su obra como autor. Por tanto, me arriesgo a realizar este ensayo poético. Será el autor mismo el que hable formalmente en primera persona, pero recuerden que este autor no es Mag. K. sino mi creación poética [de Mag. K.]. Ciertamente ruego a Herr magister me perdone por aventurarme, como quien dice, bajo sus narices, a crear un constructo poético de él, o a poetizarlo....A-O.] *Pap. X2 A 171 n.d.*, 1849.

⁹ “Den Bevægelse Forfatterskabet beskriver er: fra »Digteren« – fra det Æsthetiske, fra »Philosophen« – fra det Speculative til Antydningen af den meest inderlige Bestemmelse i det Christelige: fra den *pseudonyme* »Enten – Eller« **gjennem** »Afsluttende Efterskrift«, med *mit Navn som Udgiver*, til »Taler ved Altergangen om Fredagen« af hvilke de to vare holdte i Frue Kirke. Denne Bevægelse er tilbagelagt eller beskrevet uno tenore, i eet Aandedrag, om jeg saa tør sige, saa Forfatterskabet, *totalt* betragtet, er religiøst fra Først til Sidst, Noget, Enhver, der kan see, naar han vil see, ogsaa maa see. Og som den Naturkyndige paa Traadenes Krydsning i Spindet, strax kjender, hvilket kunstforstandigt lille Dyr det er, hvis Spind det er: saaledes vil den Indsigtsfulde ogsaa kjende, at til dette Forfatterskab svarer som Ophav En, der qva Forfatter »kun har villet Eet«. Den Indsigtsfulde vil tillige kjende, at dette Ene er det Religiøse, men det Religiøse heelt og holdent sat ind i Reflexion, dog saaledes, at det heelt og holdent tages ud af Reflexion tilbage i Eenfold, det er, han vil see, at den tilbagelagte Vei er: at *naae*, at *komme til* Eenfoldighed. Og dette er ogsaa (i *Reflexion*, som det faktisk var det oprindeligt) den **christelige** *Bevægelse*. Christeligt er det ikke det Eenfoldige, fra hvilket man gaer ud, for saa at blive interessant, vittig, dybsindig, Digter, Philosoph o. s. v. Nei, lige omvendt; *her* begynder man, og bliver saa eenfoldigere og eenfoldigere, *kommer til* det Eenfoldige. Dette er, i »Christenhed«, *christeligt* Reflexions-Bevægelsen; man reflekterer sig ikke ind i Christendom, men man reflekterer sig ud af Andet og bliver, eenfoldigere og eenfoldigere, Christen.” SKS. *Om Min Forfatter-Virksomhed*. [El movimiento que la autoría describe es: desde >>el poeta<<-- desde lo estético, desde >>el filósofo<<-- desde lo especulativo hacia la indicación de la más interior de las cualificaciones de lo esencialmente cristiano; desde el pseudónimo >>O Lo Uno o Lo Otro<< pasando por >>Post Scriptum Definitivo<< con mi nombre como editor, hacia >>Discursos para la Comunión de los Viernes<< de los cuales dos fueron compartidos en Frue Kirke [Iglesia de Nuestra Señora de Copenhague]. Este movimiento fue recorrido o delineado uno tenore, en una exhalación, me atrevo a decir—así la autoría, interpretada como conjunto, es religiosa desde principio a fin, algo que cualquiera que puede ver, si quiere ver, debe pues ver. Como el versado en ciencias naturales rápidamente descubre por el entretejido de la seda a qué pequeña criatura pertenece la estructura, de la misma manera una persona intuitiva sabrá que a esta autoría le corresponde como origen alguien que en tanto que autor “ha deseado un sola cosa.” La persona intuitiva también sabrá que esta cosa es lo religioso, pero lo religioso completamente vertido en reflexión, ahora bien, de tal modo que desde la reflexión sale completamente rescatado hacia la sencillez—es decir, verá que el camino recorrido consiste en alcanzar, arribar a lo simple. Y en esto consiste también (en reflexión, como lo fue en su origen) el movimiento Cristiano. Cristianamente, no se procede de lo simple para llegar a ser interesante, ingenioso, profundo, un poeta, un filósofo, etc. No, es precisamente lo contrario; de ahí se parte y luego uno se va haciendo cada vez más y más simple, alcanza lo

partes del texto de la primera sección versan sobre comunicación. Lo que Kierkegaard nos viene a decir es que lo que se ha venido comunicando a lo largo de toda su autoría es la idea de lo religioso. El proceso de comunicación se describe mediante la categoría “movimiento”. Esta noción de movimiento marca el carácter dinámico de una autoría en la que la idea de lo religioso que constituye el contenido de lo comunicado se ha transmitido bajo la forma de comunicación reflexiva para finalmente salir a relucir como lo que desde un principio era, lo religioso, como hilo conductor y como fin: desde lo estético que es lo interesante, lo profundo, lo filosófico, lo ingenioso y lo asociado al público hacia lo esencialmente cristiano que está vinculado a lo simple y al individuo singular.

Ciertamente (léase la descripción del movimiento en la nota 9) parece como si la trayectoria que Kierkegaard describe fuera compatible con otra de las creencias comunes sobre sus escritos: la vida consiste en ir superando estadios a medida que la persona va haciéndose mayor y madurando, siendo el estadio estético el asociado a la juventud—o, lo que en el caso de Kierkegaard supuestamente sería la fase de *O Lo Uno o Lo Otro*; pasando por el ético—o fase del *Post Scriptum*; y finalmente alcanzando el estadio religioso—o fase en la que Kierkegaard comparte ante la congregación de feligreses sus *Discursos* para el servicio de comunión que todos los viernes a las 11.00 am se celebraba y sigue celebrándose en la Iglesia de Nuestra Señora de Copenhague. Es importante subrayar que su obra como autor no es compatible con dicho tópico, lo cual no es incompatible con que Kierkegaard haya ido creciendo y educándose gracias a su propia autoría, como él mismo confiesa.

De hecho la estrategia comunicativa del proyecto literario muestra que Kierkegaard ha simultaneado el método mayeúutico con los escritos edificantes; la obra estética con la obra religiosa; los numerosos autores creados por él como autor, es decir, la multiplicidad de pseudónimos, con el autor mismo como individuo singular (véase en el apéndice el cuadro de obras publicadas). Esta estrategia comunicativa le sirve a Kierkegaard para prevenir que el lector no caiga en la ilusión de creer que lo religioso es algo a lo que uno naturalmente llega a medida que va cumpliendo años, como si uno se arrojara con toda la energía y pasión de la juventud a la vida estética y tras el paso de los años apenas le quedara vigor sino para refugiarse en lo religioso.¹⁰

simple. Esto, en “la Cristiandad,” es *cristianamente* el movimiento de la reflexión; uno no se refleja en el Cristianismo sino que sale del reflejo de otro algo y se vuelve cada vez más simple, un cristiano.” *On My Work As an Author*, 5-7.

¹⁰ “Herved forhindres tillige det Sandsebedrag: at det Religieuse er Noget, man tyer til, naar man er blevet ældre; »man begynder som æsthetisk Forfatter, og naar man saa er blevet ældre,

La complejidad en la idea y estructura de su obra está decisivamente marcada por lo que Kierkegaard, en este opúsculo, denomina “comunicación en reflexión”—“Meddelelse i Reflexion”. Para analizar en qué consiste la comunicación en reflexión, veamos cómo Kierkegaard relaciona y contrasta dicho término con los siguientes: “comunicación directa”—“Ligefrem Meddelelse”, “lo directamente religioso”—“det ligefremme Religieuse”, “la mayeútica”—“det Maieutiske”, “método indirecto”—“indirecte Methode”, y “la dialéctica”—“det Dialektiske”. Así, Kierkegaard nos dice que:

1. Comunicación directa es comunicar la verdad directamente. “En relación con la pura receptividad la comunicación directa es la apropiada, pero cuando lo ilusorio está presente, es decir cuando hay algo quimérico que se ha de eliminar en primer lugar, la comunicación directa no es apropiada.”¹¹ La comunicación directa comienza dirigiéndose a individuos, a unos pocos lectores, y la tarea del movimiento se caracteriza por reunir un grupo cada vez más numeroso, hasta alcanzar una abstracción: el público.

2. El método indirecto se hace necesario en función de la situación. Como anuncia Climacus en el *Post Scriptum* en esto consiste el problema por excelencia de toda la autoría: “la situación (en la >>Cristiandad<<, en la que por consiguiente ya se es cristiano—hacerse >>cristiano<<), la situación, como cualquier dialéctico puede observar lo arroja todo a la reflexión y hace que un método indirecto sea necesario porque la tarea ha de consistir en tomar medidas contra la ilusión de denominarse cristiano, de quizás creerse cristiano sin serlo.”¹² Entre los modos indirectos, Kierkegaard menciona tres en este opúsculo: la comunicación en reflexión, la mayeútica y la dialéctica.

ikke mere har Ungdommens Kræfter, saa bliver man religiøs Forfatter«. Men naar en Forfatter *samtidigt* begynder som æsthetisk og religiøs Forfatter, saa kan man dog vel ikke forklare den religiøse Productivitet af det Tilfældige, at Forfatteren er blevet ældre; thi *samtidigt* er man dog vel ikke ældre end sig selv.” SKS. *Om min Forfatter-Virksomhed*. [Esto también sirve para evitar la ilusión de que lo religioso es algo a lo que uno se dedica cuando ha envejecido.... Si un autor comienza siendo *simultáneamente* un autor estético y religioso, ciertamente los escritos religiosos no se pueden justificar por el hecho accidental de que el autor haya envejecido en la medida en que una persona no puede ser simultáneamente más vieja que sí misma.] *On My Work As An Author*, 8.

¹¹ *On my Work as An Author*, 7-8. [I Forhold til den rene Modtagelighed, som det tomme Kar der skal fyldes, er *ligefrem* Meddelelse paa sin Plads; men hvor der er Sandsebedrag med, altsaa et Noget, der først skal bort, der er *ligefrem* Meddelelse paa urette Sted.] SKS, *Om min Forfatter-Virksomhed*.

¹² *On my Work as An Author*, 8. [Situasjonen (i »Christenhed«, hvor man altsaa er Christen – at blive »Christen«) Situationen, der, hvad enhver Dialektiker seer, sætter Alt ind i Reflexion, gjør tillige en *indirecte Methode* fornøden, fordi Opgaven her maa være at operere i Retning af Sandsebedrag: at kalde sig Christen, maaskee indbilde sig at være det, uden at være det.] SKS, *Om min Forfatter-Virksomhed*.

2.1. “**Comunicación en reflexión** es: embaucar hacia la verdad.”¹³ Llevar con señuelos hacia la verdad está en las antípodas de ser una vía directa de comunicar la verdad. Y sin embargo, Kierkegaard entiende que si la tarea es arribar desde lo ingenioso, poético, filosófico e interesante a lo simple, en algún momento del proceso literario ha de llegar a ejercerse comunicación directa.

2.2. “**La mayeútica** se sitúa en la relación entre los escritos estéticos como punto de partida y los religiosos como *τελος*.”¹⁴ Kierkegaard nos cuenta que su proyecto como autor arranca mayeúticamente, con *O Lo Uno o Lo Otro*, causando gran sensación entre el público, “siempre dispuesto a acudir cuando hay revuelo”. El movimiento, en este caso, es el inverso al descrito en el punto 1; es decir, Kierkegaard dice que su tarea consiste en “mayeúticamente ir deshaciéndose de “la masa” para llegar al >>individuo singular<<, entendido religiosamente.”¹⁵ Este movimiento es el movimiento dialéctico o la dialéctica.

2.3 **La dialéctica** consiste en la reduplicación [Redupplikation], lo cual significa que llevando a cabo un proyecto se trabaja en contra de uno mismo. La dialéctica es lo contrario de trabajar o emprender algo directamente lo cual implica que uno está en conexión inmediata con un estado factual de la cuestión. Al ser lo contrario, al trabajar contra sí mismo, Kierkegaard dirá que se caracteriza por la duplicidad [Fordoblelse]. Por ejemplo: como cuando un autor religioso comienza su obra con escritos estéticos o como cuando aquel que en lugar de queriéndose a sí mismo y actuando en beneficio propio basa sus proyectos en quimeras, odiándose a sí mismo, elimina dichas quimeras.¹⁶

¹³ *On my Work as An Author*, 7. [»Meddelelse i Reflexion« er: *at bedrage ind i det Sande.*] SKS, *Om min Forfatter-Virksomhed*.

¹⁴ *On my Work as An Author*, 7. [Det Maieutiske ligger i Forholdet mellem æsthetisk Productivitet som Begyndelse, og den religieuse som *τελος*.] SKS, *Om min Forfatter-Virksomhed*.

¹⁵ *On my Work as An Author*, 9. [... *maieutisk*, at ryste »Mængde« af for at faae fat i »den Enkelte« religieust forstaaet.]

¹⁶ “Dette er igjen (ligesom det, at en religious Forfatter *begynder* med æsthetisk Frembringelse, og ligesom det: istedetfor, elskende sig selv og sin Fordeel, at understøtte sin Stræben ved Sandsebedrag, istedetderfor, hadende sig selv, at tage Sandsebedragene bort) den dialektiske Bevægelse eller det er det Dialektiske: i at *arbeide* tillige at *modarbeide* sig selv, hvilket er Redupplikationen og al sand gudelig Stræbens Ueensartethed fra verdslig Stræben. *Ligefrem* at stræbe eller at arbeide er at arbeide eller at stræbe ligefrem, i umiddelbart Sammenhæng med en faktisk given Tilstand; det Dialektiske er det *Omvendte*: i at arbeide tillige at modarbeide sig selv, en Fordoblelse, der er »Alvoren«, som Trykket paa Ploven, der bestemmer Furens Dybde, medens den ligefremme Stræben er en Glatten-over, der baade gaaer raskere fra Haanden og er langt, langt taknemmeligere ☺: er Verdslighed og Eensartethed.” SKS, *Om min Forfatter-Virksomhed*. [Esto es otra vez el movimiento dialectico (igual que el de un autor religioso que comienza con producción estética, e igual que: en lugar de amarse a sí mismo y su ventaja, apoyando su aspiración en lo ilusorio, en su lugar, odiándose a si mismo, remueve lo ilusorio) o es lo dialectico: al trabajar *asimismo* trabajar contra uno mismo, lo cual es la reduplicación y la

No se trata de hacer un tratado sobre lo que sea mayéutica, dialéctica, etc..Kierkegaard presupone que el lector tiene alguna noción; por ahora, lo que nos interesa es ver cómo Kierkegaard utiliza estos términos para dar cuenta de su autoría. Aunque no es fácil entender a Kierkegaard en este escrito, razón por la cual he querido detenerme en él para probar mi tesis, sí podemos, al menos, decir que *Sobre mi Obra como Autor* es comunicación directa y que las obras pseudónimas son comunicación indirecta, sea cual sea el modo indirecto utilizado (reflexivo, mayeútico, dialéctico,...). Esta inferencia es clara y todo el mundo estaría de acuerdo conmigo.

A.I.2.1. Un serio problema: lo directamente religioso, ¿es comunicación directa o indirecta?

Ahora bien, el problema surge con las obras religiosas o firmadas por él. Según sus palabras, su autoría “comenzó mayeúticamente con la producción estética, y toda la producción pseudónima es por naturaleza mayeútica. Por tanto, esta producción había de ser pseudónima, mientras que **lo directamente religioso**—que desde el principio estuvo presente bajo el destello de una señal—llevaba mi nombre. “**Lo directamente religioso** estuvo pues presente desde el comienzo; de hecho, *Dos Discursos Edificantes* (1843) concurre con *La Alternativa*. Y con el objeto de salvaguardar esta concurrencia de **lo directamente religioso**, cada obra pseudónima estuvo acompañada de su pequeña colección de “discursos edificantes”—hasta que apareció *Post Scriptum Definitivo*, con el planteamiento del problema, el problema κατ' ἐξοχήν de toda la autoría: hacerse cristiano. En dicho momento **el destello de lo directamente religioso** cesa, puesto que a partir de entonces comienza **lo exclusivamente religioso**: *Discursos Edificantes en Diversos Espíritus, Las Obras del Amor, Discursos Cristianos.*”¹⁷ Me gustaría resaltar dos cuestiones

heterogeneidad de toda aspiración verdaderamente piadosa respecto de aspiración mundana. *Directamente* aspirar o trabajar es trabajar y aspirar directamente en inmediata conexión con un estado fáctico dado; lo dialéctico es lo *contrario*: al trabajar asimismo trabajar contra uno mismo, una duplicidad, que es >>la seriedad<<, como la presión sobre el arado que determina la profundidad del surco, mientras que la aspiración directa es un alisamiento que se suelta más rápidamente de las manos y es mucho, mucho más agradecida, es decir, es mundanidad y homogeneidad.] *On my Work as An Author*, 9.

¹⁷ *On my Work as An Author*, 7-8. Nota: en el texto español, he querido resaltar en negrita la terminología pertinente para la discusión. [Der begyndtes, **maieutisk**, med æsthetisk Frembringelse og den hele pseudonyme Productivitet er et saadant *Maieutisk*. Derfor var denne Productivitet jo ogsaa pseudonym, medens *det ligefremme Religieuse – der fra Først af var tilstede i en Antydning Glimten – bar mit Navn. Det ligefremme Religieuse var fra Først af tilstede..., indtil »Afsluttende Efterskrift« kom, der stiller Problemet, som κατ' ἐξοχήν er »Problemet«, hele Forfatterskabets Problem: »det at blive Christen«*).Fra det Øieblik ophører det ligefremme Religieuses Glimten; thi nu indtræder den blot religieuse Productivitet:

de este fragmento. En primer lugar, Kierkegaard establece una relación biunívoca entre mayeútica y pseudonimia en su autoría; interesa destacar que la relación no se da necesariamente entre mayeútica y producción estética¹⁸. En segundo lugar, utiliza el vocablo “lo directamente religioso” con dos especificaciones, “el destello de lo directamente religioso” y “lo exclusivamente religioso”.

A simple vista, cabe legítimamente interpretar la obra religiosa como comunicación directa, puesto que dice que desde el principio estuvo presente lo directamente religioso firmado con su nombre, aunque no fuera lo exclusivamente religioso sí brillaba con el destello de lo directamente religioso. Bajo las dos especificaciones, destello y exclusividad, Kierkegaard parece no romper la cadena de lo directo sino establecer un movimiento cuantitativo, algo así como el paso desde lo directamente religioso más discreto hacia lo directamente religioso plenamente. Y efectivamente, es obvio que al firmar con su propio nombre y no mediante pseudónimo, Kierkegaard permite al lector saber directamente de qué autor se trata.

Sin embargo, si nos detenemos a pensar que la producción religiosa de Kierkegaard es desde el principio edificante, surge la pregunta de si “lo directamente religioso” y “comunicación directa” van de la mano o si, por el contrario, el modo de comunicar lo directamente religioso en la autoría de Kierkegaard es indirecto. Es decir, lo directamente religioso sería directo por no publicarse bajo pseudónimo y por tener contenidos que remiten directamente a textos bíblicos, pero no necesariamente por comunicarse directamente, pues ¿no habría de comunicarse indirectamente una obra religiosa marcada por el carácter edificante y devocional de los discursos como pretende ser la de Kierkegaard? Y subrayo el carácter edificante de los discursos, es decir, son “discursos edificantes”, son los discursos los que son edificantes; no son “discursos para edificación” como si el autor fuera el maestro y pudiera edificar con su discurso; tampoco son sermones como si el autor tuviera autoridad.¹⁹

»opbyggelige Taler i forskjellig Aand«; »Kjerlighedens Gjerninger«; »Christelige Taler«.] SKS. *Om Min Forfatter-Virksomhed*.

¹⁸ Podría relacionarse mayeútica con producción ética, por ejemplo, *Dos Discursos Ético-Religiosos* de H-H; e incluso con obra religiosa: *La Enfermedad para Muerte y Ejercitación del Cristianismo* de Anti-Climacus.

¹⁹ En el Prefacio a su primera obra religiosa, es decir, *Dos Discursos Edificantes* (1843), Kierkegaard escribe: “Uagtet denne lille Bog (som derfor blev kalden »Taler« ikke Prædikener, fordi dens Forfatter ikke har Myndighed til at **prædike**; »opbyggelige Taler« ikke Taler til Opbyggelse, fordi den Talende ingenlunde fordrer at være **Lærer**) kun ønsker at være, hvad den er, en Overflødighed, og kun begjærer at forblive i det Skjulte, som den blev til i Dølgemaal,... Forsaavidt den, ved at udgives, i uegentlig Forstand paa en Maade tiltræder en Vandring, lod jeg en liden Stund mit Øie følge den... Efter en og anden lille Misforstaaelse,.. traf den endelig hiin Enkelte, hvem jeg med Glæde og Taknemmelighed kalder **min** Læser, hiin Enkelte, hvem den søger, efter hvem den ligesom udstrækker sine Arme, hiin Enkelte, der er

Dejemos por el momento a un lado el informe utilizado hasta ahora, en el que Kierkegaard directamente da cuenta de su autoría, y cuya lectura es también la que nos ha llevado a problematizar la cuestión sobre comunicación directa e indirecta y, finalmente, a formular la pregunta. La idea ahora es situar la pregunta en perspectiva, buscando los límites de la comunicación tanto por el lado de la mayerútica como por el lado de lo edificante por excelencia. Para ello, analicemos los otros dos títulos anteriormente propuestos: *Migajas Filosóficas* de Johannes Climacus y *Ejercitación del Cristianismo* de Anti-Climacus. Con Climacus exploraremos el alcance de la mayerútica, que, con referencia a Sócrates, afirma que entre seres humanos la mayerútica es lo más elevado, incluso si se diera un punto de partida divino²⁰; con *Anti-Climacus*, indagaremos el sentido eminente de edificación, cuya relación con lo que Kierkegaard en otros textos llama “comunicación poética” [Digter-Meddelelse] y/o “comunicación de la existencia” [Existents Meddelelse] es muy estrecha²¹.

velvillig nok til at lade sig finde, velvillig nok til at modtage den, hvad enten den i Mødets Øieblik træffer ham glad og trøstig eller »mødig og tankefuld.«” SKS. *To Opbyggelyge Taler*.

[Aunque este librito (que se llama “discursos,” no sermones, porque su autor no tiene autoridad para *predicar*, “discursos edificantes,” no discursos para edificar, porque el hablante bajo ningún concepto pretende ser un *maestro*) sólo desea ser lo que es, algo superfluo, y sólo desea mantenerse escondido, así como también llegó a existir clandestinamente...En tanto que publicado, comenzó un viaje como quien dice, dejé que mis ojos lo siguieran...Tras unos pocos errores,...finalmente encontró a ese individuo singular a quien con gozo y gratitud llamo *mi* lector, ese individuo singular que [este librito] persigue, al cual, en cierta manera, extiende sus brazos, ese individuo singular que está lo suficientemente dispuesto a dejarse encontrar, lo suficientemente dispuesto a recibirlo, tanto si en el momento del encuentro le encuentra alegre y confiado o “cansado y pensativo.”]

²⁰ “;thi mellem Menneske og Menneske er det $\mu\alpha\iota\epsilon\upsilon\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ det Høieste, det at føde tilhører jo Guden.” SKS. PS. *Philosophiske Smuler*. [;porque entre un ser humano y otro $\mu\alpha\iota\epsilon\upsilon\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ es lo más elevado; dar a luz le corresponde sin duda al dios.] *Philosophical Fragments*, 11.

²¹ En sus *Diarios*, Kierkegaard anota la siguiente entrada relacionada con el nuevo autor que ha creado, Anti-Climacus, bajo cuyo nombre publica dos textos de carácter cristiano, *La Enfermedad para Muerte* y *Ejercitación del Cristianismo*: “*Den nye Pseudonym* (Anti-CI.) At der er en Pseudonym er det *qualitative* Udtryk for, at det er Digter-Meddelelse, at det ikke er mig, der taler, men en Anden, at der lige saa godt tales til mig som til Andre; det er som en Aand der taler, medens jeg jo faaer Uleiligheden af at være Udgiver. Det som han har at sige er Noget, som vi Msker helst vil have slaaet i Glemme. Men høres maa det dog. Ikke som om nu Enhver skulde gjøre det, eller Saligheden gjøres afhængig deraf, om jeg gjør det, o, nei. Jeg erkjender jo, at mit Liv hell. ikke udtrykker dette; men jeg ydmyger mig derunder, jeg betragter det som en Indulgents, og mit Liv har Uroen. I Forhold til ethisk-religieus Meddelelse (altsaa i Retning af at fremstille Idealitetens Fordring – hvilket er forskjellig fra Naaden og hvad dertil hører, forskjelligt derfra ω : just ved Strengheden strammende til at man føler Trangen til Naaden, uden dog at faae Lov at tage den forfængelig) har jeg ikke Lov til at meddele mere saaledes at jeg er den Talende altsaa i min egen faktiske første Person, ikke mere end saa langt som mit Liv existentielt dog nogenlunde svarer dertil. Stiller jeg Fordringen høiere, skal jeg udtrykke, at denne Fremstilling er et Digterisk. At jeg saa fremstiller det, er ganske rigtigt; thi maaskee kan det bevæge en Anden til at stræbe videre, og selv skal jeg bestemme mig som en Stræbende i Forhold dertil, deri forskjellig fra en Digter i Almdl., der jo aldeles ikke falder paa selv at stræbe i Forhold til den Idealitet, han fremstiller. Det der forøvrigt her er saa rædsomt, er, at Idealitetens Fordringer fremstilles af Mennesker, hvem det ikke i fjerneste Maade falder paa eller ind, om deres Liv udtrykker det, eller at deres Liv slet ikke udtrykker det. At jeg her har været opmærksom, viser, at jeg kalder det et Digterisk – om jeg end stræber. At Meddelelsen er

Como previamente apunté, no sólo son innumerables los textos que hacen

digterisk kan **enten** udtrykkes saaledes, at den Talende i egen Person siger: dette er Digter-Meddelelse, det vil sige, *Det, jeg siger, er ikke Digterisk*, thi Det, jeg siger, er just Sandheden; men *det, at jeg siger det*, er det Digteriske; **eller** qua Forf. kan han gjøre det ved Hjælp af Pseudonymer, som jeg nu første Gang har gjort det, for at gjøre Sagen ret klar. Men Forskjellen mellem en saadan Taler, Forf. – og en Digter i Almdl, er at Taleren og Forf. selv bestemmer sig Stræbende i Forhold til det Meddeelte. Og denne hele Distinction med det om Digter-Meddelelse forholder sig atter igjen til det Christeliges Grund-Categorie, at Xstd er Existents-Meddelelse, og ikke som man meningsløst og uchristeligt har gjort Xstd til Lære, saa Spørgsmaalet blot er som i Forhold til en Lære er min Fremstilling af Læren sand, den sande, ell. ikke. som fE af Platons Philosophie. Nei Spørgsmaalet er: udtrykker mit eget Liv det Meddeelte ell. ikke. Saa langt mit Liv udtrykker det Meddeelte er jeg Lærer; hvor dette ikke er Tilfældet har jeg at tilføie: det, jeg siger, er vel sandt, men det er Digterisk, at *jeg* siger det, altsaa det er Digter-Meddelelse, hvilken dog har sin Betydning baade for at holde mig selv vaagen og stræbende, og for om muligt at fremskynde Andre.” SKS. *Journalen*. NB 14:19. 1849. [*El Nuevo Pseudónimo (Anti-CI.)* El hecho de que sea un pseudónimo es la expresión *cualitativa* de que se trata de comunicación poética, de que no es yo quien habla, sino otro, de que está dirigido a mí tanto como a otros; es como si un espíritu hablara mientras cargo con el inconveniente de ser el editor. Lo que tiene que decir es algo que nosotros humanos preferimos haber arrojado al olvido. Pero de todos modos ha de ser escuchado. Lo cual no significa que todo el mundo tiene que escucharlo, ni que la felicidad eterna dependa de que yo lo haya dicho—de eso nada. Después de todo, reconozco que mi vida no expresa lo dicho, me doblego ante ello; Lo considero una indulgencia, y mi vida transcurre con desasosiego. En lo que respecta a la comunicación ético-religiosa (es decir, la que está en la línea de mostrar las exigencias de lo ideal—lo cual es distinto de la gracia y de lo que la gracia conlleva, distinto en que el rigor genera una tensión hasta el punto de sentir la necesidad de la gracia, sin permitir, no obstante, que se la tome en vano), no se me permite comunicar más de lo que yo, el hablante, soy, es decir, en mi primera persona de facto, más allá de aquello a lo que mi vida existencialmente y buenamente se atiene. Si sitúo los requisitos en un nivel superior, debo expresar que la presentación es de corte poético. Es del todo apropiado que lo presente puesto que es posible que ejerza influencia sobre otros para exigirse aún más, y yo debo definirme a mí mismo como aquel que se esfuerza con respecto a ello, por tanto, estableciendo la distinción entre yo y el poeta típico, a quien nunca se le ocurre comprometerse personalmente en relación con el ideal que presenta. Incidentalmente, lo terrible aquí es que los requisitos de lo ideal son presentados por personas que ni remotamente se han parado a pensar si su vida expresa lo que dicen o no lo expresa en absoluto. El hecho de que yo sea consciente de ello queda indicado por haberlo denominado comunicación poética—aunque esté exigiéndomelo a mí mismo. Que la comunicación es poética puede quedar expresado **o bien** mediante el hablante que en propia persona dice: esto es comunicación poética, es decir, *lo que estoy diciendo no es poético*, puesto que lo que estoy diciendo es la verdad, pero es *el hecho de que yo lo esté diciendo* lo que constituye el aspecto poético, **o bien**, como autor puede hacerlo con la ayuda de pseudónimos, como ahora he hecho por primera vez para dejar las cosas claras. Pero la diferencia entre este hablante-autor y el poeta típico es que el hablante y autor mismo se define esforzándose en relación con lo que se está comunicando. Y toda esta distinción en lo que se refiere a la comunicación poética está una vez más relacionada con la categoría básica del Cristianismo, puesto que el Cristianismo es comunicación de la existencia [Existents-Meddelelse] y no una doctrina, como de manera anticristiana e insensata se ha querido hacer del Cristianismo, de modo que la pregunta en relación con una doctrina se reduce a: si mi interpretación de la doctrina es verdad, la verdadera interpretación, o no lo es, como por ejemplo en lo que respecta a una interpretación de la doctrina de Platón. Pues no, la pregunta es: ¿Expresa o no mi vida lo comunicado? Mientras mi vida exprese lo comunicado, soy un maestro; cuando este no sea el caso, estoy obligado a añadir: lo que digo es ciertamente verdad, pero *que sea yo* quien lo dice constituye el aspecto poético; por consiguiente, se trata de comunicación poética, y sin embargo valiosa tanto para mantenerme yo despierto y luchando, como para, si cabe, alentar a otros.] *The Point of View*, 227-228. *JP VI* 6528 (*Pap. X² A 184*) n.d., 1849.

alusión al tema de la comunicación; la comunicación es uno de los retos que impregnan la autoría de Kierkegaard de principio a fin; confiamos que lo escogido sea lo suficientemente pertinente como para discutir la cuestión.

A.I.3. Análisis de lo mayeúutico: *MIGAJAS FILOSÓFICAS* o *UN MENDRUGO DE FILOSOFÍA*

Desde el primer instante *Migajas* plantea la pregunta sobre la felicidad eterna formulada de la siguiente manera: ¿puede una felicidad eterna [la mía, por ejemplo] fundarse sobre conocimiento histórico?²² Johannes que en esta obra procede de modo algebraico y no histórico²³, reconoce en la *Propositio* no saber qué es lo que propició la ocasión para lanzar dicha pregunta.²⁴ El libro presenta al lector un ejercicio breve y bien interesante, ya que asociando felicidad con ἀρετή [virtud, plenitud] y con verdad analiza argumentativamente las implicaciones de la mayeútica socrática y las contrasta con una original construcción hipotética de lo que al parecer pudiera coincidir históricamente con el Cristianismo. Diseñadas para pensar en torno al logro de la felicidad eterna, ambas construcciones irreductibles, la socrática y la que introduce Kierkegaard poéticamente a través de Climacus, parecen situar al lector ante una disyuntiva, una alternativa, es decir, o bien se es feliz a la socrática o a la nueva manera. Y sin embargo, como sucede en los primeros diálogos socráticos el ejercicio se clausura con una moraleja que conduce al lector a una especie de aporía.²⁵

²² “Kan der gives et historisk Udgangspunkt for en evig Bevidsthed; hvorledes kan et saadant interessere mere end historisk; kan man bygge en evig Salighed paa en historisk Viden?”. SKS, *Philosophiske Smuler*. [¿Puede darse un punto de partida histórico para una conciencia eterna; cómo puede dicho punto de partida tener más interés que el histórico; puede fundarse una felicidad eterna en un conocimiento histórico?] *Philosophical Fragments*, 1.

²³ “Modsætninger vise sig nu stærkest ved at stilles sammen,..., og fatte os saa kort som muligt; thi vi tale jo ikke historisk, men algebraisk, og ønske ikke at adsprede eller bedaare Nogen ved Mangfoldighedens Tryllerier.” SKS, *Philosophiske Smuler*. [Al fin y al cabo, los opuestos se ponen máximamente de manifiesto cuando están juntos,...,y seremos lo más breve que nos sea posible, puesto que no estamos hablando históricamente sino algebraicamente, y no tenemos el deseo de distraer o embobar a nadie con los encantamientos de la multiplicidad.] *Philosophical Fragments*, 91.

²⁴ “**Propositio.** Spørgsmaalet gjøres af den Uvidende, der end ikke veed, hvad der har givet Anledning til at han spørger saaledes”. SKS, *Philosophiske Smuler*. [La pregunta está formulada por el ignorante que ni siquiera sabe qué propició la ocasión para preguntar de ese modo.] *Philosophical Fragments*, 9.

²⁵ “Moralen: Dette Projekt gaaer udisputeerligt videre end det Socratiske, hvilket viser sig paa ethvert Punkt. Om det derfor er sandere end det Socratiske, er et ganske andet Spørgsmaal, hvilket ikke lader sig afgjøre i samme Aandedrag, da her jo blev antaget et nyt Organ: Troen, og en ny Forudsætning: Syndsbevidstheden, en ny Afgjørelse: Øieblikket, og en ny Lærer: Guden i Tiden, uden hvilke jeg sandeligen ikke skulde have vovet til Visitation at fremstille mig for hiin gennem Aartusinder beundrede Ironiker, hvem jeg trods Nogen nærmer mig med Begeistringens Hjertebanken. Men at gaae videre end Socrates, naar man dog væsentligen

No es ahora el momento de desarrollar los dos planteamientos A y B a fondo pero sí destacar que ambos se basan en comunicación indirecta. Sin duda *Migajas* es un panfleto que se construye mayeúticamente, como comunicación indirecta, para situar al lector ante las dos posibilidades y dejar que ante la aporía sea el lector mismo quien se apropie del ejercicio, que reflexione sobre sus consecuencias, sin que el autor le obligue a decidirse por una opción en vez de la otra. En cualquier caso, para Climacus, a la verdad, a la felicidad, a la virtud de uno, se accede por la vía de la comunicación indirecta, y no directa. Climacus explicitará claramente esta idea en otra de sus obras: el *Post Scriptum*.

A.I.3.1. Supuesto A. Sócrates y la enseñanza de la verdad como virtud.

Supuesto A: ¿Hasta qué punto se puede aprender la verdad? ¿Hasta qué punto se puede enseñar la virtud? ¿Cómo puede una persona querer saber la verdad/virtud si ya la conoce? ¿Cómo puede una persona desear aprender la verdad/virtud si no tiene noticia de ella? En torno a esta aporía—el que sabe no tiene necesidad de aprender y el que no sabe no sabe si quiera si quiere o no aprender, Sócrates define la virtud como introspección: todo aprendizaje y búsqueda es reminiscencia.²⁶ La mayeútica socrática se caracteriza como

siger det Samme som han, kun ikke slet saa godt, det er idetmindste ikke socratisk.” SKS, *Philosophiske Smuler*. [MORALEJA: Este proyecto indiscutiblemente va más allá de lo socrático, lo cual se muestra en cada punto. Que por ello sea más verdadero que lo socrático es ciertamente otra cuestión, una que no puede quedar resuelta con el mismo aliento, en tanto que aquí se ha supuesto un nuevo órgano: la fe, y un nuevo presupuesto: la conciencia de pecado, una nueva decisión: el instante, y un nuevo maestro: el dios en el tiempo. Sin ellos, realmente no me habría atrevido a presentarme a examen ante aquel ironista tan admirado durante milenios, a quien me acerco como cualquier otro palpitando de entusiasmo. Pero ir más allá de Sócrates, cuando de todos modos se dice esencialmente lo mismo que él, sólo que no tan bien, eso, al menos, no es socrático.] *Philosophical Fragments*, 111.

²⁶ “Hvorvidt kan Sandheden læres? Med dette Spørgsmaal ville vi begynde. Det var et socratisk Spørgsmaal, eller blev det ved det socratisk Spørgsmaal, hvorvidt kan Dyden læres? thi Dyden bestemtes igjen som Indsigt (cfr. Protagoras, Gorgias, Meno, Euthydem). Forsaavidt Sandheden skal læres, maa den jo forudsættes ikke at være, altsaa idet den skal læres, søges den. Her møder nu den Vanskelighed, som Socrates i Meno (§ 80 Slutning) gjør opmærksom paa som paa en »stridslysten Sætning«, at et Menneske umuligt kan søge hvad han veed, og lige saa umuligt søge hvad han ikke veed; thi hvad han veed, kan han ikke søge, da han veed det, og hvad han ikke veed, kan han ikke søge, thi han veed jo end ikke, hvad han skal søge. Vanskeligheden gjennemtænker Socrates derved, at al Læren og Søgen kun er Erindren, saaledes, at den Uvidende blot behøver at mindes, for ved sig selv at besinde sig paa, hvad han veed. Sandheden bringes saaledes ikke ind i ham, men var i ham.” SKS, *Philosophiske Smuler*. [¿Hasta qué punto puede aprenderse la verdad? Comenzáramos con esta cuestión. Fue una pregunta socrática o llegó a ser a partir de la pregunta socrática, ¿hasta qué punto puede enseñarse la virtud?-pues la virtud a su vez se definió como introspección (véase *Protágoras*, *Gorgias*, *Menón*, *Eutidemo*). En tanto que la verdad ha de aprenderse, por supuesto se asume que no está, y asimismo si ha de ser aprendida, ha de ser buscada. Aquí nos encontramos con la dificultad que Sócrates en el Menón (80, Conclusión) señala como

comunicación indirecta no porque el interlocutor no esté directamente presente, lo cual es condición sine qua non, sino porque a través del diálogo el hablante no introduce directamente conocimiento nuevo en el oyente, o vice-versa (el oyente en el hablante), y no porque no tengan nada positivo que ofrecer, sino que son ambos quienes despiertan y toman conciencia de la verdad/virtud que ya estaba en sí mismos. De ahí que Sócrates dijera de sí que no era más que una partera que ayuda a alumbrar, y sin embargo, Sócrates concibe esta relación como el modo supremo de relación inter-humana.²⁷ Las dos implicaciones más importantes de la mayeútica son:

1) El punto de partida en el tiempo es algo accidental, un momento evanescente, es ocasión, puesto que se presupone que tanto hablante como oyente tiene la condición para la verdad/virtud y mediante la ocasión del diálogo se retrotraen a la condición que ya existía en ellos.

2) El maestro tiene un papel similar al del tiempo, pues no entrega nada esencial, no introduce verdad/virtud en el interlocutor; es decir, la figura del maestro dotado de sabiduría que deposita verdad esencial (es decir, la verdad que nos concierne para la existencia: verdad/virtud) en el aprendiz queda totalmente cuestionada, ya que la ocasión dialogal propicia que tanto maestro como aprendiz despierten a la posibilidad de verdad/virtud que ya habita en el interior de cada uno. Es más, si el ser humano en tanto que maestro-hablante ofreciera de otro modo su erudición, en lugar de dar, estaría arrebatando algo al otro ser humano (el aprendiz-oyente), su posibilidad de ser virtuoso, su posibilidad de existir en la verdad, su posibilidad de plenitud como ser humano.

“argumento erístico”, que un hombre no puede buscar lo que sabe, e igualmente imposible es que pueda buscar lo que no sabe, puesto que lo que sabe no puede buscarlo pues ya lo sabe, y lo que no sabe no puede buscarlo porque después de todo, no sabe ni siquiera qué es lo que supuestamente tiene que buscar. Sócrates resuelve la dificultad a través [del principio] de que todo aprendizaje y búsqueda es reminiscencia, de modo que el ignorante no tiene más que ser llevado a rememorar para por sí mismo mentar lo que ya sabe. La verdad no le es entregada sino que ya estaba en él.] *Philosophical Fragments*, 9.

²⁷ “Han var og blev Gjordemoder; ikke fordi han »ikke havde det Positive*«, men fordi han indsaae, at hiint Forhold er det høieste, et Menneske kan indtage mod det andet. *(Saaledes hedder det i vor Tid, hvor man har det Positive, omtrent ligesom naar en Polytheist vilde lade haant om Monotheismens Negativitet; thi Polytheisten har jo mange Guder, Monotheisten kun een; Philosopherne have mange Tanker, som alle gjelde til en vis Grad, Socrates kun een, som er absolut.) SKS, *Philosophiske Smuler*. [Era y continuó siendo una comadrona, no porque “no poseía lo positivo”*, sino porque él intuyó que una relación así era la relación más elevada que un ser humano puede mantener con otro ser humano.*(De este modo se lo denomina en nuestra era, en la cual uno posee lo positivo de manera similar a cómo un politeísta menosprecia la negatividad monoteísta, pues el politeísmo cuenta con muchos dioses, el monoteísmo con sólo uno. Los filósofos tienen muchas ideas, todas ellas valen hasta cierto punto, Sócrates solamente una, que es absoluta.)] *Philosophical Fragments*, 10.

Desde luego que dicho ser humano no podría considerarse amigo del otro, y mucho menos maestro.²⁸

A.I.3.2. Conclusión a A. La tesis se sostiene. La mayeútica es comunicación indirecta.

Estas dos características principales de la mayeútica socrática son fundamentales de cara a nuestra discusión sobre el tipo de comunicación. Lo que Climacus presenta como alternativa A en su ejercicio mayeútico nos conduce a inferir dos ideas fundamentales:

1. Solamente con comunicación indirecta puede la relación entre un ser humano y otro ser humano ser fecunda en el crecimiento de la verdad/virtud de cada uno. Es más, la comunicación directa utilizada para este fin (el de aprender o enseñar la verdad/virtud), no sólo no entrega la verdad al otro ser humano, sino que conlleva el grave peligro de arrebatarse al otro ser humano la posibilidad de su propio desarrollo pleno como ser humano.²⁹

2. Hasta tal punto es la tesis del primer punto fundamental que incluso si se diera un punto de partida divino, no accidental, es decir, no la ocasión como acabamos de describirla, la relación mayeútica seguiría siendo la relación verdadera entre un ser humano y otro ser humano.³⁰

A.I.3.3. Supuesto B. El tiempo y la condición para la verdad.

Supuesto B: Bajo otro supuesto, Climacus nos invita a explorar la misma pregunta socrática de A-- ¿Hasta qué punto se puede aprender la verdad? Para que la situación sea diferente, se le propone al lector que piense cómo sería si la concepción del tiempo en el que uno despierta a la verdad en el

²⁸ "Socratisk seet, er ethvert Udgangspunkt i Tiden eo ipso et Tilfældigt, et Forsvindende, en Anledning; Læreren er ei heller mere, og giver han sig og sin Lærdom hen paa nogen anden Maade, da giver han ikke, men fratager, da er han end ikke den Andens Ven, mindre hans Lærer." SKS, *Philosophiske Smuler*. [Visto Socráticamente, cualquier punto de partida en el tiempo es *eo ipso* algo accidental, un punto evanescente, una ocasión. Tampoco el maestro es más, y si él o su erudición se da de cualquier otro modo, no da sino quita, ni es amigo del otro ni mucho menos maestro.] *Philosophical Fragments*, 11.

²⁹ Bajo el supuesto B, se desarrolla esta idea.

³⁰ "...han indsaee, at hiint Forhold er det høieste, et Menneske kan indtage mod det andet. Og deri beholder han jo i al Evighed Ret; thi selv om der nogensinde er givet et guddommeligt Udgangspunkt, mellem Menneske og Menneske bliver dette det sande Forhold..." SKS, *Philosophiske Smuler*. [...comprendió que esta relación es lo más elevado que un ser humano puede establecer con otro ser humano. Y en este sentido él tiene razón por siempre; pues incluso si se da un punto de partida divino, ésta sigue siendo la relación verdadera entre un ser humano y otro.] *Philosophical Fragments*, 10.

diálogo ya no es mera ocasión pasajera sino un instante inolvidable en su existencia. En este caso, el supuesto es que el momento de encuentro en el tiempo sería de radical importancia porque lo eterno, inexistente previamente, llegaría a existir en ese preciso instante temporal.³¹

Recordemos que en el supuesto A, aunque en estado de ignorancia, el interlocutor está provisto de lo eterno³² (en estado latente, de ensoñación, como condición...pero presente), está dotado de la condición para lo eterno (para la verdad/virtud), a lo cual despierta gracias al diálogo con el otro en el tiempo. Pues bien, si comenzamos a reflexionar sobre la dificultad socrática—cómo puede alguien buscar la verdad si es igualmente imposible tanto si uno la posee como si no—nos damos cuenta de que el planteamiento de Sócrates realmente anula la disyunción ya que en última instancia cada ser humano posee la semilla de lo eterno, la verdad o la posibilidad de la verdad, en sí mismo. De ahí que ningún ser humano dé a otro nada esencial, ni que el maestro y el aprendiz estén en una relación de desigualdad, ni que el momento en el tiempo sea sino efímero. Ahora bien, ¿qué implica que el momento en el tiempo adquiera crucial relevancia? ¿Qué implica que la eternidad o la verdad o la virtud, no existente, llegue a existir en mí? De inmediato, implica que:

1. Hasta que dicho instante tiene lugar, la persona no posee la verdad, ni siquiera la condición para la verdad en la forma de la ignorancia. Pues si no el instante decisivo en el tiempo más bien sería ocasión para al menos caer en la cuenta de su condición para la verdad y la virtud—lo cual nos sitúa en A.

2. La persona ha de ser definida como estando fuera de la verdad, como no-verdad. Así, en el instante del diálogo, momento decisivo para un individuo inmerso en la no-verdad, la persona vive el esencial e inolvidable paso de la no-verdad a la verdad/virtud, que en definitiva es la posibilidad de su desarrollo pleno como ser humano.

Entonces, si esto es así, el problema está en cómo hacerle a esta persona recordar mayeúticamente o, mejor reformulemos la pregunta, cuál sería la utilidad de hacerle caer en la cuenta de lo que no ha sabido hasta ahora y que tampoco puede recordar. ¿Cómo sale esta persona de su estado de no-

³¹“Skal det nu forholde sig anderledes, da maa Øieblikket i Tiden have afgjørende Betydning, saaledes at jeg intet Øieblik hverken i Tid eller Evighed vil kunne glemme det, fordi det Evige, som før ikke var, blev til i dette Øieblik. Lader os nu under denne Forudsætning betragte Forholdene med Hensyn til Spørgsmaalet om, hvorvidt Sandheden kan læres.” SKS, *Philosofiske Smuler*. [Si ahora se plantea la cuestión de otro modo, entonces el instante en el tiempo ha de tener tal sentido decisivo que por ningún momento podré olvidarlo, ni en el tiempo ni en la eternidad, porque lo eterno, que hasta ahora no existía, ha llegado a existir en dicho instante. Examinemos pues bajo este supuesto las relaciones en lo referente a la pregunta sobre hasta qué punto es posible aprender la verdad.] *Philosophical Fragments*, 13.

³² Cabe destacar que a lo largo de todo este experimento de Climacus, lo eterno, la verdad, la virtud y también la felicidad, están estrechamente relacionadas.

verdad? ¿Es que otro ser humano le puede dar la verdad? ¿Es posible para esta persona aprender la verdad? De la mano de Climacus, nos encontramos, como es de esperar, ante una nueva aporía.

Veamos, si suponemos que el maestro ha de ser la ocasión para hacer que el aprendiz rememore, como sucede en A, entonces no puede asistirle (como comadrón) a hacerse cargo de la verdad como reminiscencia, puesto que el aprendiz está en la no-verdad. El problema que la vía socrática plantea bajo este nuevo supuesto es que, de hecho, un maestro actuando así solamente cumpliría la función de ser la ocasión para que el aprendiz despierte a su propio estado de no-verdad.³³ Pero esto sería una toma de conciencia realmente terrible para el aprendiz—¡vaya maestro trunca vidas!--el aprendiz quedaría definitivamente excluido de la verdad, más que cuando ignoraba su no-verdad. Quedaría excluido de la verdad, de una vida virtuosa, de la felicidad, en fin, de una existencia plena.

Si esto es así, entonces nos vemos impelidos a dar un giro a este razonamiento; si lo suyo es que el aprendiz en no-verdad se haga con la verdad, hemos de introducir la figura de un maestro en condiciones, es decir, un maestro que al hacerle despertar a su no-verdad pueda inmediatamente proveer al aprendiz de la verdad. Pues bien, ahora surge una nueva dificultad: no nos vale el maestro socrático. Esto exige que concibamos al maestro de otro modo. ¿Qué tipo de maestro es el que se perfila bajo este supuesto?

En primer lugar, todo parece indicar que al estar en la no-verdad y ni siquiera tener la condición para la verdad, el aprendiz ha de recibir del maestro por vía directa dicha condición. Es decir, con el maestro como ocasión, el aprendiz desde luego que toma conciencia de su no-verdad mayeúticamente, pero para recibir la verdad, la mayeútica, cuya marca es el mensaje indirecto, parece que va a dejar de ser la práctica adecuada, pues, bajo este nuevo supuesto, ya no se trata de asistir al otro a que descubra introspectivamente la condición para la

³³ “Skal Læreren være Anledningen, der minder den Lærende, da kan han jo ikke bidrage til at han erindrer, at han egentligen veed Sandheden, thi den Lærende er jo Usandheden. Det Læreren da kan vordre ham Anledning til at han erindrer, er, at han er Usandheden. Men ved denne Besindelse er den Lærende jo netop udelukket fra Sandheden, mere end da han var uvidende om, at han var Usandheden. Paa denne Maade støder altsaa Læreren, netop ved at minde ham, den Lærende bort fra sig, kun at den Lærende, ved saaledes at vendes ind i sig selv, ikke opdager, at han forud vidste Sandheden, men opdager sin Usandhed...” SKS, *Philosophiske Smuler*. [Si el maestro ha de ser la ocasión para que el aprendiz recuerde, no puede ayudarlo a recordar que realmente conoce la verdad puesto que el aprendiz está en la no-verdad. Aquello para lo cual puede el maestro ser ocasión de su recordar es que él está en la no-verdad. Pero debido a esta toma de conciencia, el aprendiz queda definitivamente excluido de la verdad, incluso más que cuando era ignorante de su no-verdad. De este modo, precisamente por hacerle recordar, el maestro le distancia con la excepción de que al volverse sobre sí mismo de esta manera el aprendiz no descubre que ya conocía la verdad previamente sino que descubre su no-verdad.] *Philosophical Fragments*, 14.

verdad y/o la verdad que ya poseía;³⁴ se abre el espacio para otro modo de relación, y como hemos dicho, no otro modo cualquiera de relación: una relación esencial, inolvidable, fundamental en el camino de la vida, etc.; para otro modo de entender el tiempo: el instante decisivo de nacer a la verdad o “la plenitud del tiempo”³⁵; y por ende, al parecer,³⁶ otro modo de comunicarse: mediante el mensaje directo entre un maestro cuya verdad es tal que es capaz de introducir la condición para la verdad, y la verdad, en el aprendiz.

En segundo lugar, este maestro es alguien sin duda muy especial, en cuyo encuentro hace entrega al aprendiz de la condición para la vida plena. Introducir la condición para la verdad es el dato clave que apunta a que el maestro desborda las características humanas. El aprendiz, al estar en una situación de no-verdad, requiere una transformación en toda regla puesto que todo aprendizaje depende de la presencia de la condición para la verdad, sin la cual ningún maestro es capaz de suscitar nada verdadero. Por tanto, el maestro antes de empezar su enseñanza ha de transformar al aprendiz. No cabe reformar, ni siquiera informar, sin antes transformar al aprendiz dotándolo de la condición para la verdad. El maestro hace posible que el aprendiz nazca a la verdad. Climacus afirma que ningún ser humano es capaz de realizar esta operación, sino el propio dios. En definitiva, el maestro es el dios mismo.³⁷

En tercer lugar, ser el dios que transforma al aprendiz implica que el dios no sólo se presenta como el maestro; el dios es salvador, libertador, reconciliador

³⁴ ...o la no-verdad, en cuyo caso no sólo no es la práctica adecuada, pues nuestra reflexión dentro del marco del ejercicio del autor, nos ha llevado a inferir que, en realidad, implica algo muy serio: truncar la vida del aprendiz, siempre y cuando el maestro se conciba a la socrática.

³⁵ “Og nu Øieblikket. Et saadan Øieblik er af en egen Natur. Det er vel kort og timeligt som Øieblikket er det, forbigaaende som Øieblikket er det, forbigangent, som Øieblikket er det, i det næste Øieblik, og dog er det Afgjørende, og dog er det fyldt af det Evige. Et saadant Øieblik maa dog have et særligt Navn, lad os kalde det: *Tidens Fylde*.” SKS, *Philosfiske Smuler*. [Y, ahora, el instante. Un instante como este es de naturaleza única. De seguro, es breve y temporal, como lo es el instante; está pasando como es el instante, pasado, como el instante es en el siguiente instante y, sin embargo, es decisivo, y, sin embargo, está lleno de lo eterno. Un instante como este por tanto ha de tener un nombre especial. Llamémosle: la plenitud del tiempo.] *Philosophical Fragments*, 18.

³⁶ Repito “al parecer”, en lo que respecta al tipo de comunicación. Nótese que el problema de la comunicación se plantea en torno a los escritos “directamente religiosos” de Kierkegaard. Aquí el maestro al que apunta Climacus augura más un perfil de dios que de ser humano. ¿Se comunicará directamente este supuesto dios-maestro con el aprendiz para dotarlo de verdad?

³⁷ “Men Den, der giver den Lærende ikke blot Sandheden, men Betingelsen med, han er ikke Lærer. Al Underviisning beroer paa, at Betingelsen dog til syvende og sidst er tilstede; mangler denne, saa formaaer en Lærer Intet; thi i andet Fald maa han jo ikke omdanne, men omskabe den Lærende, førend han begynder at lære ham. Men dette formaaer intet Menneske, skal det da skee, maa det være ved Guden selv.” SKS, *Philosfiske Smuler*. [Pero aquel que entrega al aprendiz no sólo la verdad sino la condición para ella, no es un maestro. Toda enseñanza depende en última instancia de la presencia de la condición; sin ella, el maestro no es capaz de nada; en el segundo caso, antes de que el maestro empiece a enseñar, no ha de reformar, sino transformar al aprendiz. Pero, de esto no es capaz ningún hombre, y si ha de suceder, ha de ser realizado por el dios mismo.] *Philosophical Fragments*, 14-15.

y juez. Salvador porque Climacus argumenta que el aprendiz está en la no-verdad por acto propio, es decir, que al ser un ser humano y no un animal tuvo que haber nacido con la condición para la verdad y, en algún momento, por un acto de la voluntad situarse en la no-verdad; de ahí que además de maestro que entrega la condición para la verdad y la verdad, el dios salva al aprendiz de su estado de no-verdad entendida como no-libertad (Climacus sugiere utilizar el vocablo “pecado” para expresar esta situación); el dios lo salva de sí mismo. Por consiguiente, es también libertador pues rescata a la persona que se ha encadenado a sí misma y que por acto propio se ha sumido en la cautividad de vivir en conflicto con la verdad. Como consecuencia de todo ello, el aprendiz, al caer en la cuenta de su situación, experimenta culpa y cólera que el dios es capaz de acallar, siendo por ello caracterizado como dios reconciliador.³⁸ Finalmente es juez porque si bien a un maestro socrático le compete evaluar--desde luego que juzgar no, porque sabe que no puede dar al aprendiz nada esencial, al dios que le ha confiado al aprendiz la condición para la verdad, que ha posibilitado el renacimiento del aprendiz, le compete juzgar la responsabilidad con la que el aprendiz hace uso de lo que se le ha encomendado.³⁹

³⁸ “Altsaa efter Hypotesen vil han ikke kunne frigjøre sig selv. (Og saaledes er det ogsaa i Sandhed; thi han bruger Frihedens Kraft i Ufrihedens Tjeneste, da han jo er frit i den, og saaledes voxer Ufrihedens forenede Kraft og gjør ham til Syndens Træl). –Hvad skulle vi nu kalde en saadan Lærer, der giver ham Betingelsen igjen og med den Sandheden? lader os kalde ham en *Frelser*, thi han frelser jo den Lærende ud af Ufriheden, frelser ham fra sig selv; en *Forløser*, thi han løser jo den, der havde fanget sig selv, og Ingen er jo saa forfærdelig fangen, og intet Fangenskab saa umuligt at bryde ud fra, som det hvori Individet holder sig selv! Og dog er dette jo endnu ikke nok sagt; thi ved Ufriheden havde han jo forskyldt Noget, og giver da hiin Lærer ham Betingelsen og Sandheden, da er han jo en *Forsoner*, der borttager den Vrede, som var over det Forskyldte.” SKS, *Philosophiske Smuler*. [De acuerdo con la hipótesis, él no podrá liberarse a sí mismo. (Y de tal modo es esto también en verdad, porque utiliza el poder de la libertad al servicio de la no-libertad, puesto que está ahí libremente, y de este modo el poder combinado de la no-libertad crece y le hace esclavo del pecado.) Entonces, ¿cómo deberíamos llamar a este maestro que le devuelve la condición y junto con ella la verdad? Llamémosle un *salvador*, puesto que lo salva de la no-libertad, lo salva de sí mismo. Llamémosle un *libertador*, puesto que libera a la persona que se ha aprisionado a sí misma, y ¡nadie está más terriblemente aprisionado, ni ningún cautiverio es más imposible de romper como aquel en el que un individuo se encierra a sí mismo! Y, a pesar de todo lo dicho, aún no es suficiente, pues debido a esta no-libertad él se ha hecho culpable, y si ese maestro le da la condición y la verdad, entonces es, sin duda, un *reconciliador* que le despoja de la cólera que se cierne sobre la culpa merecida.] *Philosophical Fragments*, 17.

³⁹ “Betingelsen var jo et Betroet, hvorfor Modtageren altid blev Regnskab skyldig. Men en saadan Lærer, hvad skulle vi kalde ham? En Lærer kan jo bedømme den Lærende, om han gjør Fremskridt eller ei, men dømme ham, kan han ikke; thi han maa jo være socratisk nok til at indsee, at det Væsentlige kan han ikke give den Lærende. Hiin Lærer er da egentlig ikke Lærer, men han er *Dommer*.” SKS, *Philosophiske Smuler*. [Al fin y al cabo, la condición fue algo que se le confió, y por tanto el encomendado siempre está en deuda. Pero a un maestro así, ¿cómo le deberíamos llamar? Ciertamente un maestro puede evaluar a su aprendiz en lo que concierne a su progreso, pero juzgarlo, no puede; ha de ser lo suficientemente socrático como para comprender que no puede entregar al alumno lo esencial. Entonces, este maestro no es realmente un maestro sino *juez*.] *Philosophical Fragments*, 18.

A.I.3.4. Conclusión plausible a B. La tesis se tambalea. El maestro da la condición.

Todo apunta a que este maestro, no el socrático del planteamiento A, sino el que corresponde a la hipótesis barajada para B, el maestro como el dios salvador, ha de transmitir su mensaje directamente. Si al maestro socrático le corresponde ser la ocasión para la tarea de auxiliar al aprendiz a explorar su propia verdad, de ahí que su método sea necesariamente indirecto; por el contrario, al no tener el aprendiz la condición para la verdad ni la verdad ¿no sería lo lógico pensar que la noticia del maestro como dios salvador en la plenitud del instante fuera directa, es decir, que ofreciera la verdad directamente? Y, sin embargo, una vez alcanzado este punto, Climacus comparte otra migaja, un pequeño ensayo poético, en el que nos invita a llevar a cabo una reflexión ulterior.

Migajas Filosóficas es como un cesto lleno de migajas, aunque de tamaño pequeño, contiene todo un universo de modos textuales para expresarse. El punto de arranque es, como ya hemos señalado, un proyecto de lógica, que consiste en realizar un ejercicio hipotético racional, es decir, dados unos supuestos, el pensamiento nos conduce necesariamente a una serie de inferencias: el planteamiento A y lo que ello conlleva y, luego, proponiendo lo que a simple vista parece un pequeño cambio, el de interpretar el momento en el tiempo de modo diferente y los supuestos que ello implica, lo mismo sucede con el planteamiento B. Este es uno de los modos que Climacus utiliza para expresarse. Esto es lo que hasta ahora hemos resumido. Ahora bien, en este breve libro, Climacus utiliza muchos otros modos de comunicarse con el lector. Entre ellos están: el ensayo poético, el capricho metafísico, la ilusión acústica, el interludio y la moraleja.

A.I.3.5. Análisis ulterior de B: *El Ensayo Poético*. El incógnito del maestro.

Para lo que nos concierne, creo que es suficiente con que nos detengamos a reflexionar sobre lo que el ensayo poético del autor nos sugiere. Una vez más, en este ensayo, el autor, en línea con todo lo analizado anteriormente, examina primero A, es decir, el tipo de maestro que fue Sócrates para luego acercarnos a B, al maestro salvador, al dios. No olvidemos que el autor presenta dos planteamientos no como dos alternativas entre muchas sino porque dada la aporía inicial, solamente caben estos dos modos de pensar la relación de un ser humano con la verdad, es decir, la respuesta a la pregunta: ¿hasta qué punto se puede aprender la verdad/virtud? O Sócrates o el dios salvador.

Sócrates nació en un contexto particular, fue educado en su ciudad y al madurar como hombre sintió una llamada y empezó a enseñar, a su estilo. Entregado a la búsqueda de lo que significa ser humano y bajo la disciplina de lo divino, dialogó sobre la verdad y la virtud, sin establecer diferencias sociales, con cualquier persona que estaba a su alrededor, siempre manteniendo una relación recíproca, en la medida en que la vida con sus situaciones fueron la ocasión para que se hiciera maestro y él, a su vez, la ocasión para que otras personas y él mismo aprendieran algo. La máxima socrática de reciprocidad en las relaciones humanas sostiene que entre un ser humano y otro ser humano lo supremo es que una persona (el aprendiz) sea la ocasión para que el otro (el maestro) se conozca a sí mismo y que éste, a su vez, sea la ocasión para que el aprendiz se conozca a sí mismo. Ninguno de los dos le debe al otro nada esencial pues la verdad está en uno mismo, y sin embargo sin el diálogo con el otro no se conoce a sí mismo, no conoce la verdad y no puede crecer en virtud. Así, Sócrates, fiel a su misión (incluso después de la muerte), rechazó cualquier alabanza, cualquier escuela de discípulos, cualquier cargo honorífico, incluso cualquier remuneración monetaria por su enseñanza.⁴⁰

Pero el dios como maestro y salvador no necesita del otro para conocerse a sí mismo. ¿Qué es, entonces, lo que le mueve a relacionarse con el aprendiz? Si se mueve a sí mismo, y no es movido por una necesidad que le viene de fuera, entonces lo que le mueve es el amor, pues el amor no necesita ser satisfecho por nada externo.⁴¹ Su decisión, que no tiene una relación recíproca de igualdad con la ocasión en la que uno se retrotrae a la eternidad que habita en él, ha de ser hecha desde la eternidad y sin embargo llevada a cabo en el tiempo, en lo que expresamente se ha denominado el instante, en el que el dios como maestro y el aprendiz se encuentran. Entonces, es por amor que el

⁴⁰ "...derfor vil de han ikke modtage hverken Ære eller Hædersposter eller Penge for sin Underviisning..." SKS, *Philosfiske Smuler*. [...por eso no aceptó ningún honor ni ningún puesto honorífico ni dinero por su enseñanza...] *Philosophical Fragments*, 23-24.

⁴¹ "Men Guden behøver ingen Discipel for at forstaae sig selv; og ingen Anledning kan saaledes foranledige ham, at der ligger ligesaa meget i Anledningen som i Beslutningen. Hvad kan altsaa bevæge ham til at fremtræde? Han maa bevæge sig selv og forblive at være hvad Aristoteles siger om ham ἀκίνητος πάντα κινεῖ. Men bevæger han sig selv, da er det jo ingen Trang, der bevæger ham, som kunde han selv ikke udholde Tausheden, men maatte udbryde i Ordet. Men bevæger han sig selv, ikke af Trang, hvad er det da der bevæger ham, hvad andet end Kjærlighed; thi denne har jo netop ikke Trangens Tilfredsstillelse uden for sig, men i sig." SKS, *Philosfiske Smuler*. Capitel II, *Guden som Lærer og Frelser* (Et digterisk Forsøg). [Pero el dios no necesita ningún discípulo para comprenderse a sí mismo; y no hay ocasión que pueda afectarle de tal modo que se dé lo mismo en la ocasión como en la decisión. Entonces, ¿qué le mueve a presentarse? Debe moverse a sí mismo y seguir siendo lo que Aristóteles dice de él, ἀκίνητος πάντα κινεῖ. Pero si se mueve a sí mismo, entonces, por supuesto que no hay ninguna necesidad que le mueve, como si él mismo no pudiera soportar el silencio y se sintiera compelido a prorrumpir con la palabra. Pero si se mueve a sí mismo y no se mueve por necesidad, qué sino el amor; pues el amor no satisface su necesidad fuera de sí sino interiormente.] *Philosophical Fragments*, 24.

dios se da, y si el amor está a la base, también es el amor la finalidad. El amor va dirigido al aprendiz, el objetivo es ganárselo, pues sólo con amor se igualan las diferencias y sólo en la igualdad o en la unidad hay comprensión real.⁴² Y la diferencia entre el dios como maestro y el aprendiz es evidente. Es la aparentemente irreconciliable diferencia entre la verdad y la no-verdad. ¿Cómo se resuelve esta diferencia? Climacus, no acude a la *Fenomenología del Espíritu*; cuenta un cuento, el de un rey que se enamora de una muchachita insignificante⁴³, y argumenta a favor de un único modo para lograr la igualdad: que el dios adopte la forma de un servidor.

¿Por qué adopta el dios como maestro y salvador la forma de servidor? En el caso de Sócrates, podríamos decir que la ignorancia era la expresión unificadora de amor por el otro (el otro podía ser cualquiera, desde el más erudito al más analfabeto); en la unidad de recíproca igualdad, la ocasión era el momento de la verdad. Pero si el momento ha de ser decisivo, el aprendiz se lo debe todo al maestro. En cambio, socráticamente, sería un amor falso si el maestro le hiciera creer al aprendiz que le debe algo. Así el amor del dios como maestro ha de ser un amor no sólo de asistir, como el socrático, sino de procrear;⁴⁴ un amor procreador por el cual da a luz al aprendiz, un nuevo nacimiento para la persona, una transición desde la no-verdad a la verdad, de no-ser a ser. El modo en el que por amor el dios se revela al hombre desprovisto de la condición es abajándose, es el dios quien se rebaja y se

⁴² "Af Kjærlighed maa Guden da evigt beslutte sig dertil; men som hans Kjærlighed er Grunden, saa maa ogsaa Kjærligheden være Maalet; thi det var jo en Modsigelse, at Guden havde en Bevæggrund og et Maal som ikke svarede til denne. Kjærligheden maa da være til den Lærende, og Maalet være at vinde ham; thi først i Kjærligheden gjøres det Forskjellige Lige, først i Ligheden eller i Eenheden er Forstaaelsen, men uden den fuldkomne Forstaaelse er Læreren ikke Guden, hvis ikke Grunden er at søge hos den Lærende, der ikke vilde hvad der blev gjort ham muligt." SKS, *Philosophiske Smuler*. Capitel II, *Guden som Lærer og Frelser* (Et digterisk Forsøg). [Por amor, por tanto, debe el dios eternamente tomar la decisión; pero así como el amor es la base, del mismo modo ha de ser el amor la finalidad; pues desde luego que sería una contradicción que el dios tuviera una base para el movimiento y una finalidad que no corresponde con ello. Por tanto, el amor debe ser para el aprendiz, y la finalidad consistir en ganárselo; pues solamente en el amor se iguala la diferencia, y solamente en la igualdad o en la unidad hay comprensión, pero sin comprensión perfecta, el maestro no es el dios, a no ser que la razón básica haya que buscarse en el aprendiz, que no ha deseado lo que ha sido hecho posible para él.] *Philosophical Fragments*, 25.

⁴³ "Sæt, der var en Konge som elskede en ringe Pige. Dog har Læseren maaskee allerede tabt Taalmodigheden, naar han hører at Begyndelsen er som paa et Eventyr og ingenlunde systematisk;" SKS, *Philosophiske Smuler*. Capitel II, *Guden som Lærer og Frelser* (Et digterisk Forsøg). [Érase una vez un rey que amaba a una muchacha despreciable. Pero el lector quizás haya agotado su paciencia cuando escucha que el comienzo es como un cuento de hadas y en absoluto sistemático.] *Philosophical Fragments*, 26.

⁴⁴ "Mellem Menneske og Menneske er det at være Forhjælpende det Høieste, men det at føde er forbeholdt Guden, hvis Kjærlighed er fødende..." SKS, *Philosophiske Smuler*. Capitel II, *Guden som Lærer og Frelser* (Et digterisk Forsøg). [Entre un hombre y hombre, lo más elevado es ser de ayuda, pero dar a luz le está reservado al dios, cuyo amor es creador.] *Philosophical Fragments*, 31.

presenta bajo la forma humana más degradante, la del sirviente,⁴⁵ pues el verdadero amor no cambia al amado sino que desea hacerse igual con el amado para que la comprensión mutua sea plena.

Ahora bien, ¿qué implicaciones tiene que el dios se revele como servidor, como el más insignificante entre los hombres? Al no ser una forma que simplemente adopta para parecer igual a los hombres, sino que en verdad se hace hombre y asumiendo plenamente la condición humana ha de padecer, soportar, y ser probado hasta el extremo (hambriento en el desierto, sediento en la agonía, abandonado en la muerte), al dios como maestro no se le reconoce;⁴⁶ y si se le reconoce no se le comprende, aun habiéndose igualado para en el amor lograr la plena comprensión;⁴⁷ el dios como maestro es posibilidad de ofensa para los seres humanos cuando en verdad, por amor, ha venido a enseñar, a salvar, a liberar, a reconciliar a cada hombre de ese estado anteriormente descrito de no-libertad, no-verdad.

⁴⁵ “Lad nu den Lærende være x, i dette x maa jo ogsaa indeholdes den Ringeste; thi gjorde Socrates end ikke slet Compagni med gode Hoveder, hvorledes skulde da Guden kunne gjøre Forskjel! For at Eenheden skal tilveiebringes, maa da Guden vord den liig. Og saaledes vil han vise sig lig den Ringeste. Men den Ringeste er jo Den, som maa tjene Andre, altsaa i *Tjenerens Skikkelse* vil Guden vise sig.” SKS, *Philosophiske Smuler*. Capitel II, *Guden som Lærer og Frelser* (Et digterisk Forsøg). [Dejemos que el aprendiz sea X, y en esta X se debe también incluir al más inferior, pues si ni siquiera Sócrates mantuvo compañía únicamente con mentes brillantes, cómo podría el dios establecer distinciones! Para que surja la unidad, el dios ha de volverse como uno de estos. Y así se va a mostrar él como el más inferior. Pero el más inferior de todos es aquel que debe servir a los demás, en consecuencia aparecerá el dios en la forma de *sirviente*.] *Philosophical Fragments*, 31.

⁴⁶ “See, der staaer han da – Guden. Hvor? Der; kan Du ikke see ham? Han er Guden, og dog har han ikke det, hvortil han kan hælde sit Hoved, og han tør ikke hælde det til noget Menneske, at han ikke skal forarges paa ham.” SKS, *Philosophiske Smuler*. Capitel II, *Guden som Lærer og Frelser* (Et digterisk Forsøg). [Mira, ahí está—el dios. ¿Dónde? Ahí; ¿Es que no le puedes ver? Él es el dios, y sin embargo no tiene donde apoyar su cabeza, y no se atreve a girarse hacia ninguna persona para evitar que esa persona se ofenda de él.] *Philosophical Fragments*, 32.

⁴⁷ “Vidunderlige Selvfornægtelse, om den Lærende er den Ringeste, da spørger han bekymret: elsker Du mig nu virkelig? thi han veed selv hvor Faren truer, og dog veed han, at enhver lettere Maade var ham et Bedrag, om den Lærende end ikke forstod det. Enhver anden Aabenbarelse var for Kjærligheden et Bedrag, fordi den enten først maatte have foretaget en Forandring med den Lærende (men Kjærligheden forandrer ikke den Elskede, men forandrer sig selv) og skjult for ham, at dette var fornødent, eller letsindigt være forblevet uvidende om, at hele Forstaaelsen var en Skuffelse (Dette er Hedenskabets Usandhed). Enhver anden Aabenbarelse var for Gudens Kjærlighed et Bedrag.” SKS, *Philosophiske Smuler*. Capitel II, *Guden som Lærer og Frelser* (Et digterisk Forsøg). [Qué maravillosa abnegación la de preguntar preocupado, incluso si el aprendiz es la persona más insignificante: ¿Me amas de veras? Porque él sabe dónde amenaza el peligro, y a la vez sabe que cualquier otro modo más fácil sería un engaño, incluso si el aprendiz no lo entiende. Para el amor, cualquier otra revelación sería un engaño, porque o bien tendría que primero lograr un cambio en el aprendiz (el amor, sin embargo, no cambia al amado se cambia a sí mismo) y ocultarle que esto había sido necesario, o bien, livianamente no se habría enterado de que todo el entendimiento había sido una decepción (esta es la no-verdad del paganismo). Cualquier otra revelación sería para el amor del dios un engaño.] *Philosophical Fragments*, 33.

A.I.3.6. Conclusión definitiva a B. mensaje directo y mensajero indirecto.

Estamos ya preparados para retomar la pregunta sobre si, de acuerdo con los supuestos y argumentos del autor, el encuentro entre el dios maestro y salvador y el ser humano es directo. Después de todo lo dicho, hemos de finalmente responder que, aunque el mensaje para el aprendiz es directo, debido a la forma de servidor, de incógnito, que adopta el dios como maestro y salvador, el método de acceder a la verdad bajo el planteamiento B, es también indirecto.

Si este razonamiento es válido, entonces lo directamente religioso, entendido como paradigma B, es algo que necesariamente se transmite indirectamente debido precisamente a la forma de abajamiento, de incógnito, que adopta el dios como maestro y salvador.

De todos modos, hay que recordar que, para el autor, la relación suprema entre un ser humano y otro, en lo que concierne a la verdad, continúa siendo A, la socrática, que es claramente indirecta, porque el hecho de que se dé un punto de partida divino no cambia nada la ocasión para la asistencia interhumana. Es decir, si un ser humano del planteamiento B (también indirecto por lo que acabamos de ver) recibe la condición para la verdad y la verdad del dios como maestro y salvador, sigue siendo verdad que la relación más elevada posible entre un hombre y otro hombre (nótese que no entre el dios y un hombre, sino entre seres humanos) en torno a la cuestión de la verdad como virtud es la mayeútica socrática, solo que en este caso ambos estarían eternamente agradecidos al dios por poder en diálogo mutuo crecer en la verdad que les fue encomendada por el dios en el instante decisivo.

Y si este razonamiento es válido, entonces lo directamente religioso entre un ser humano (llámese Kierkegaard y otro ser humano) ha de ser compartido indirectamente para edificarse tanto el otro (llámese interlocutor, lector,..) como sí mismo (el hablante, el autor). Por tanto, lo que comúnmente se asocia con comunicación directa en la autoría de Kierkegaard, es decir, la obra religiosa firmada por él, sólo indirectamente (lo cual no significa necesariamente que aparezca bajo pseudónimo) puede cumplir su tarea, la de ser discursos edificantes.

Examinemos a continuación si las conclusiones a las que hemos llegado con Climacus se sostienen con lo que Kierkegaard, mayeúticamente, bajo el pseudónimo Anti-Climacus presenta.

A.I.4. Análisis de lo edificante: *EJERCITACIÓN DEL CRISTIANISMO*⁴⁸

Esta obra que Kierkegaard publica como editor bajo el pseudónimo Anti-Climacus (autor cristiano creado por Kierkegaard que presenta los requisitos para ser cristiano en su suprema idealidad)⁴⁹ en 1850, se compone de tres libros. El primero, “Venid a mí todos los que estéis atribulados y cargados, que yo os aliviaré” Para despertamiento e interiorización; el segundo, “Bienaventurado el que no se escandaliza de mí.” Una exposición bíblica y una definición cristiana de conceptos; el tercero, “Desde las alturas los atraerá a todos hacia sí.” Desarrollos cristianos.

Como es de esperar, cada libro se divide en diferentes capítulos, todos ellos de gran riqueza. Pero, para nuestra discusión nos basta el segundo libro que está compuesto por un Prólogo del editor, un Exordio, un Resumen de los contenidos de la exposición, La Exposición con sus partes A y B, Adendas y Conclusión a la exposición, y finalmente, Las Categorías del Escándalo, es decir, del Escándalo Esencial. Nos centraremos en cuatro de los siete epígrafes que incluye Las Categorías del Escándalo: La Imposibilidad del Mensaje Directo, La Imposibilidad del Mensaje Directo es en Cristo el Misterio de su Sufrimiento, La Posibilidad del Escándalo consiste en Rehúsar el Mensaje Directo, Negar el Mensaje Directo Equivale a Exigir la Fe.

Simplemente con la lectura de los títulos nos vamos haciendo a la idea de que la comunicación directa de lo directamente religioso, al menos, en este caso, de lo directamente cristiano, es imposible. Veamos pues en qué se basa Anti-Climacus para defender tan radicalmente esta tesis.

El autor comienza con algo sencillo, obvio: “lo opuesto al mensaje directo [ligefremme Meddelelse] es el mensaje indirecto [indirecte Meddelelse].”⁵⁰ La

⁴⁸ Para las traducciones al español de esta obra en concreto, *Ejercitación del Cristianismo*, utilizo principalmente la versión de Demetrio Gutiérrez Rivero publicada en Trotta, aunque me he permitido la licencia de introducir cambios.

⁴⁹ El Prólogo del Editor dice así: “I dette Skrift, hidrørende fra Aaret 1848, er Fordringen til det at være Christen af Pseudonymen tvunget op til et Idealitetens Høieste. Dog siges, fremstilles, høres bør jo Fordringen; der bør, christeligt, ikke slaaes af paa Fordringen, ei heller den forties – istedetfor at gjøre Indrømmelse og Tilstaaelse sig selv betræffende. Høres bør Fordringen; og jeg forstaaer det Sagte som sagt alene til mig – at jeg maatte lære ikke blot at henflye til »Naaden«, men at henflye til den i Forhold til Benyttelsen af »Naaden«. S.K.” [En este escrito proveniente del año 1848, la exigencia para eso de ser cristiano es forzada por el pseudónimo hasta el más alto grado de idealidad. No obstante, la exigencia ha de ser decididamente enunciada, descrita y oída; cristianamente, no debe rebajarse nada de la exigencia, ni tampoco ser silenciada—en lugar de hacer concesiones y cesiones en lo que atañe a uno mismo. Ha de oírse la exigencia; y entiendo lo dicho como dicho solamente a mí mismo—que debería aprender no sólo a buscar amparo en la <<gracia>>, sino también a confiarme en ella respecto del empleo que hago de la <<gracia>>. S.K.] *Ejercitación del Cristianismo*, 29.

⁵⁰ [Modsætningen til den ligefremme Meddelelse er indirecte Meddelelse.] SKS, *Indøvelse i Christendom*.

palabra que traducimos como directo, *ligefremme*, significa realmente, lo llano, lo simple, lo claro. La palabra que traducimos la mayoría de las veces como comunicación, *Meddelelse*, significa, mensaje, noticia, nueva, comunicado y también comunicación que guarda la ambigüedad de su doble versión, la concreta y la abstracta. Con esto quiero subrayar que en ninguna de las obras está el autor, o los autores creados por el autor, escribiendo un tratado lingüístico sobre la comunicación en general y sus propiedades. Y, sin embargo, el modo de comunicar lo esencialmente cristiano es fundamental para no desvirtuar la relación entre hombre y Dios-hombre (véase nota 1).

El texto nos explica cómo la comunicación indirecta se produce de dos modos:

1. La comunicación indirecta se da cuando el comunicador no está directamente presente. Puede consistir en un arte comunicativo que duplica la comunicación; el arte consiste en hacerse uno mismo (el comunicador) desconocido, alguien puramente objetivo, y estar continuamente poniendo lo cualitativamente opuesto en unidad. Esto es lo que algunos escritores pseudónimos de Kierkegaard acostumbra a llamar doble-reflexión. Pero Anti-Climacus, que es él mismo un escritor pseudónimo de Kierkegaard establece una diferencia entre lo que “algunos escritores pseudónimos” denominan “doble-reflexión” y realmente no lo es, y lo que él entiende por doble-reflexión. Mediante dos ejemplos de comunicación indirecta, ilustra cómo un autor pseudónimo, de esos a los que se ha referido, lo que hace es situar al lector ante un nudo dialéctico de contrarios que le toca al lector desenredar, mientras que el autor, en ausencia, no toma partido, no decide si defender o atacar una de las alternativas es beneficioso. Pero, el ejemplo de comunicación indirecta como comunicación en doble-reflexión guarda un matiz diferente, en este caso, el comunicador, que se supone está ausente o es objetivo, en cierto modo se involucra para investigar quién es quién de acuerdo con la postura que el interlocutor adopta ante las dos versiones del problema que se plantea.⁵¹

⁵¹ “men her er et Exempel paa indirecte Meddelelse, eller Meddelelse i Dobbelt-Reflexionen: man fremstiller Troen i eminent Forstand, man gjør Fremstillingen saaledes, at den meest Orthodoxe seer et Forsvar for Troen, og Fritænkeren et Angreb, medens Meddeleren er Nul, intet Menneske, et objektivt Noget – dog maaskee en behændig Spion, der ved Hjælp af den Meddelelse faaer at vide, hvilken der er hvilken, hvo der er den Troende, hvo Fritænkeren; thi dette bliver aabenbart, idet de bedømme Frembringelsen, som hverken er Angrebet eller Forsvaret.” SKS, *Indøvelse i Christendom*. [Mas he aquí un ejemplo de comunicación indirecta, o comunicación en doble-reflexión: se expone la fe en sentido eminente, la exposición se realiza de tal manera que el más ortodoxo vea en ella una defensa de la fe y el librepensador un ataque, mientras que el comunicador es nulo, un nadie, un algo objetivo—sin embargo, quizá sea un diestro espía que mediante esta comunicación logra saber quién es quién, dónde está el creyente y dónde el librepensador; pues esto se manifiesta en tanto que ellos juzgan lo presentado, que ni es ataque ni es defensa.] *Ejercitación del Cristianismo*, 144.

2. La comunicación indirecta también puede darse cuando el comunicador está directamente presente. En este caso, hemos de prestar atención a la relación entre el comunicador y la comunicación. Es importante subrayar una vez más que el mensaje o la comunicación a la que nos estamos refiriendo desde el comienzo es sobre la existencia—nótese que el término verdad ha estado ligado a virtud, libertad, felicidad. Y para hablar de la existencia es necesario un existente, un comunicador. En este sentido, lo propio es que el comunicador exista en lo que dice, es decir, sea la reduplicación de la comunicación.
3. Ahora bien, la reduplicación no es comunicación indirecta. Que sea indirecta depende de una característica esencial del comunicador: que esté definido dialécticamente, que su ser se defina por la reflexión.⁵² Si esto es así, entonces, la comunicación directa de este comunicador es imposible, aunque el mensaje o la comunicación, sea directo.⁵³ El autor pone un ejemplo: si alguien dice directamente, Yo soy Dios, el Padre y yo somos uno, entonces es comunicación directa. En cambio si la persona que lo dice es un individuo, un ser humano como otro cualquiera, entonces esta comunicación no es enteramente directa porque el hecho de que un ser humano sea Dios no es directo. Es debido precisamente al comunicador que la comunicación es indirecta; encierra una contradicción y confronta al oyente con una elección: ¿me crees o no?

Como su título y subtítulos indican, es evidente que en *Ejercitación del Cristianismo* es la imposibilidad de comunicación directa de Cristo, el signo de la contradicción, la que se pone de manifiesto. Sin este dato no se entienden el lugar del escándalo o de la fe: la posibilidad del escándalo es negar la comunicación directa y negar la comunicación directa es exigir fe. El modo directo no le pertenece a Cristo, si es que es el Dios verdadero;⁵⁴ por el

⁵² “Er derimod Meddeleren selv dialektisk bestemt, hans egen Væren en Reflexions-Bestemmelse, saa er al ligefrem Meddelelse umulig.” SKS, *Indøvelse i Christendom*. [Por el contrario, si el mismo comunicador está dialécticamente determinado, siendo su propio ser una determinación de la reflexión, entonces toda comunicación directa es imposible.] *Ejercitación del Cristianismo*, 144.

⁵³ “Naar nemlig Meddelelsen af en Meddeler skal være ligefrem, saa maa ikke blot Meddelelsen være ligefrem, men Meddeleren selv være ligefrem bestemt. Hvis ikke, saa bliver selv det ligefremmeste Udsagn af en saadan Meddeler, det bliver ved Meddeleren, ♂: ved Det, Meddeleren er, dog ikke ligefrem Meddelelse.” SKS, *Indøvelse i Christendom*. [Para que la comunicación de un comunicador sea concretamente directa es necesario que no solamente la comunicación sea directa, sino que el mismo comunicador esté directamente determinado. De no ser así, incluso el enunciado más directo de un comunicador así, que se queda con el comunicador, con lo que el comunicador es, por tanto, no será comunicación directa.] *Ejercitación del Cristianismo*, 144.

⁵⁴ Cabe mencionar que el planteamiento B de Climacus cuida mucho el hilo argumentativo para finalmente inferir que el modo en el que el dios maestro y salvador ha de presentarse es bajo la forma de servidor; hasta entonces todo apuntaba a que la comunicación del ejercicio B iba a

contrario, es la característica específica del ídolo.⁵⁵ Pero, ¿cómo argumenta Anti-Climacus para sostener esta tesis tan radical sobre Cristo?

Ante todo, hay que aclarar que la posibilidad de escándalo, la ofensa en sentido eminente, es precisamente la expresión que mayor atención exige de un ser humano con respecto a la decisión de ser creyente. Llamar la atención no es algo específico de la comunicación indirecta. La comunicación directa también despliega sus estrategias para captar la atención del interlocutor y buenamente convencerlo, todas las artes retóricas están a su alcance. Pero, la diferencia cualitativa en lo referente a la decisión suprema de creer está en la elección, en una elección que por su determinación dialéctica no puede ser directamente comunicada, ni directamente recibida; se requiere una recepción específica: fe.⁵⁶ En esta elección el hombre se revela, o cree o se escandaliza.

ser directa, para que el aprendiz recibiera la condición para la verdad y la verdad. Sin embargo, el maestro movido por amor al aprendiz se presenta de incógnito, lo cual hace que toda posibilidad de que el maestro se comunique directamente quede anulada. Climacus baraja dos hipótesis y obliga al lector a hacer inferencias necesarias dados unos supuestos; no habla de Cristo. Anti-Climacus tiene a Cristo como centro de su obra y su tarea es la de presentar con todo rigor la conversión cristiana. Climacus y Anti-Climacus no se contradicen; el punto de llegada es el mismo: la comunicación directa entre el dios y un ser humano, en el caso de Climacus, o de Cristo y un ser humano, en el caso de Anti-Climacus, es imposible, si es que el hipotético dios de Climacus ama de veras, o si es que Cristo es el Dios verdadero.

⁵⁵ “Men man forvirrer det Christelige paa alle Maader. Man gjør Christus til den speculative Eenhed af Gud og Menneske; eller man kaster Christus reent bort og tager hans Lære; eller man gjør for bare Alvor Christus til en Afgud. Aand er Nægtelse af den ligefremme Umiddelbarhed. Er Christus sand Gud, saa maa han ogsaa være i Ukjendeligheden, iført Ukjendeligheden, hvilken er Nægtelse af al Ligefremhed. Den ligefremme Kjendelighed er netop karakteristisk for Afguden. Men det gjør man nu Christus til, og det skal være Alvoren; man tager det ligefremme Udsagn, danner phantastisk en Skikkelse svarende dertil (helst sentimentalt, det milde Blik, det venlige Øie, eller hvad ellers en saadan fjantet Præst kan hitte paa), og saa er det *ligefrem* ganske vist, at Christus er Gud. O, modbydelige sentimentale Letfærdighed! Nei, for slet saa godt Kjøb slipper man dog ikke til at blive Christen. Han er Modsigelsens Tegn, og ved det ligefremme Udsagn fængsler han Dig kun til sig, at Du nu maa støde an paa Modsigelsen, og Dit Hjertes Tanke blive aabenbar, idet Du vælger, om Du vil troe eller ikke.” SKS, *Indøvelse i Christendom*. [Pero se confunde lo cristiano de multitud de maneras. Se convierte a Cristo en la unidad especulativa entre Dios y hombre; o se lo deja directamente de lado y se toma su enseñanza; o con toda seriedad se hace de Cristo un ídolo. Espíritu es la negación de la directa inmediatez. Si Cristo es verdadero Dios tiene que estar en la incognoscibilidad, haberse puesto la incognoscibilidad, lo cual es la negación de toda manifestación directa. La cognoscibilidad directa es precisamente característica del ídolo. Pero ahora se hace lo mismo con Cristo, y esto en virtud de la seriedad; se toma un enunciado directo, se forma fantásticamente una figura que corresponde con ello (preferiblemente sentimental, de mirada suave, ojos amables, o lo que se le ocurra a un pastor mentecato) y de esa manera es *directamente* cierto que Cristo es Dios. ¡Oh liviandad horrible y sentimental! No, tan fácilmente uno no se vuelve cristiano. Él es el signo de la contradicción y a través del enunciado directo solamente se te cautiva para que tú ahora tengas que toparte con la contradicción y el pensamiento de tu corazón se vuelva evidente, ya que eliges si vas a creer o no] *Ejercitación del Cristianismo*, 146.

⁵⁶ “Nei, der fordres en ganske bestemt Art Modtagelse: Troens. Og Troen er selv en dialektisk Bestemmelse. Tro er et Valg, ingenlunde den ligefremme Modtagelse – og Modtageren er Den, der bliver aabenbar, om han vil troe eller forages.” SKS, *Indøvelse i Christendom*. [No, lo

Sabemos que también en la comunicación directa cabe plantearse una especie de elección. Esta elección suele ir acompañada de prevenciones, amenazas, cálculos, persuasiones, amonestaciones, etc. de manera que poco a poco el individuo va aceptando lo que se le transmite; con el tiempo se va convenciendo y lo termina usando como opinión propia. Ahora bien, si estamos hablando de la decisión suprema la recepción directa no es seria, ni siquiera ha sido capaz de llamar realmente la atención sobre lo que verdaderamente está en juego.

Obviamente, cuando habla de fe, Anti-Climacus, se distancia cualitativamente del concepto de fe de la filosofía moderna. Para la filosofía moderna, la fe es lo inmediato. Que la fe esté cualificada como lo inmediato implica la abolición de la posibilidad de escándalo, la abolición de Cristo y de ser contemporáneo con Él, de manera que el Cristianismo se convierte en una enseñanza.⁵⁷ La enseñanza se proclama directamente a una persona y bien puede creer esta persona que lo que contenga dicha enseñanza es cierto. Esta enseñanza es susceptible de convertirse en una creencia firme u opinión respetable que requiere ulterior fundamentación, siendo el último paso necesario para su plena comprensión responsable de la filosofía. Pero esta creencia no tiene nada que ver con lo que el Cristianismo entiende por fe. Si el Cristianismo fuera una enseñanza, una doctrina, esto sería lo correcto. Pero, no lo es—dice Anti-Climacus. La fe está significativamente ligada a la posibilidad de escándalo, al Dios-hombre; decisivamente ligada a otro modo de comunicación: la indirecta.

Negar la comunicación directa es exigir la fe. El autor ilustra la diferencia entre el modo directo e indirecto mediante un ejemplo que sucede en una situación puramente humana, siempre y cuando tengamos el cuidado de no olvidar su tesis principal, que la fe en sentido eminente está relacionada con el Dios-hombre. La situación es la de dos ardientes enamorados que quieren asegurar el amor mutuo que se profesan. En esta situación, el modo directo consiste en preguntar al amado, “¿crees que te amo?”, ante lo cual el amado contesta, “sí, claro que lo *creo*”. Así es cómo hablamos normalmente de un profundo creer. Pero ese “creer” del modo directo no tiene nada que ver con la fe.

exigido ahora es un arte de recepción completamente determinado: el de la fe. Y la misma fe es una disposición dialéctica. Fe es una elección, de ningún modo es una recepción directa—y el receptor es aquel que revela si desea creer o escandalizarse.] *Ejercitación del Cristianismo*, 150.

⁵⁷ “Men hele den moderne Philosophi har da gjort Alt for at faae os indbildt, at Tro er en umiddelbar Bestemmelse, er det Umiddelbare, hvilket igjen hænger sammen med, at man har afskaffet Forargelsens Mulighed, gjort Christendommen til en Lære, afskaffet Gud-Mennesket og Samtidighedens Situation.” SKS, *Indøvelse i Christendom*. [Mas toda la filosofía moderna nos ha hecho creer con todo su empeño que la fe es una disposición inmediata, es lo inmediato, con lo cual está nuevamente ligado a que se ha eliminado la posibilidad de escándalo, se ha hecho del cristianismo una enseñanza, se ha anulado el Dios-hombre y la situación de contemporaneidad.] *Ejercitación del Cristianismo*, 150.

Si por el contrario, suponemos que la amante quiere probar al amado para saber si realmente la ama, lo que hace es volverse pregunta, enigma; se desdobra en una duplicidad que hace posible que se la tome como una embustera o como la más fiel de las amantes. El amante ha de elegir ante la duplicidad y es así como en la decisión se revela si cree que le ama o no.⁵⁸ No es que en el primer caso el amante no haya elegido creer, está seguro de que ha de creer, ¿cómo no creer?; en el segundo caso, la duplicidad provoca repulsión pues la duplicidad encierra la posibilidad de engaño y, sin embargo, su finalidad es atraer hacia sí al amado; y cuesta creer, supone apostar por creer, se decide creer; la amada exige fe. Y dialécticamente, la amada está en lo cierto: creer cuando uno comunica directamente es demasiado directo. Pero el peligro está en que un ser humano se haga objeto de fe para otro; hasta aquí llega el alcance y límite de la analogía entre lo humano y el Dios-hombre que debe negar la comunicación directa.

En comparación, un maestro mayeúutico hasta cierto punto hace lo mismo que el amante en el segundo caso, es decir, plantea la duplicidad dialéctica (por ejemplo mediante pseudónimos), pero precisamente con la intención contraria, es decir, para alejar al aprendiz del maestro con el objeto de que atienda a su interioridad y sea liberado en lugar de atraído hacia el maestro. En todo caso, la situación habitual entre seres humanos es relacionarse directamente. Pero el Dios-hombre es cualitativamente diferente de cualquier hombre, ha de negar la comunicación directa y exigir la fe y volverse objeto de fe.⁵⁹ Y sin embargo, el autor señala que en la relación entre individuos, una persona ha de contentarse con la promesa de que la otra persona le cree (interpretamos en este sentido el ejemplo de los amantes bajo su primer supuesto) pues a ningún ser humano le corresponde el derecho de volverse objeto de fe para otro. En cualquier caso, si un ser humano ha de echar mano de la duplicidad dialéctica para relacionarse con otro ser humano, debe usarla al contrario que en el ejemplo de los amantes, es decir, hacer uso de la duplicidad dialéctica mayeúticamente

⁵⁸ El autor es consciente de las implicaciones ético-morales de desdoblarse para probar al amado; lo tiene permanentemente presente y una y otra vez durante el ejemplo repite que no le corresponde juzgar si este modo de proceder es lo propio entre amantes; deja claro que el ejemplo puramente humano le sirve para conducir el razonamiento hacia unas consecuencias que arrojan luz sobre el modo indirecto de proceder de cara a situar la fe en su sentido eminente, vinculado al Dios-hombre. Más adelante, una vez concluido el ejemplo, dirá que a ningún ser humano le está permitido el derecho de hacerse objeto de la fe.

⁵⁹ “Men kun Gud-Mennesket kan ikke andet, maa, som kvalitativ forskjellig fra Mennesket, fordre at være Troens Gjenstand. Bliver han det ikke, saa bliver han en Afgud – og derfor maa han nægte den ligefremme Meddelelse, fordi han maa fordre Troen.” SKS, *Indøvelse i Christendom*. [Mas solamente el Dios-hombre no puede hacer otra cosa, tan cualitativamente distinto del hombre, ha de exigir ser objeto de la fe. Si no lo es, entonces se vuelve un ídolo; y por tanto tiene que rehusar la comunicación directa, porque tiene que exigir la fe.] *Ejercitación del Cristianismo*, 152.

para evitar a toda costa volverse objeto de fe, o incluso aproximarse a ser objeto de fe, para otra persona.⁶⁰

A.I.4.1. Conclusión. La tesis se sostiene. La imposibilidad del mensaje directo.

Anti-Climacus, desde la perspectiva cristiana, ha argumentado hasta qué punto la comunicación directa es incompatible con la fe en sentido estricto. Podríamos decir, llegado a este punto, que si lo que dicen tanto Climacus como Anti-Climacus es aceptable, entonces Kierkegaard, que dice de sí estar situado entre medias de ambos, escribe su autoría como mensaje indirecto, incluso lo directamente religioso firmado por él. Con esto podríamos dar por concluido lo que nos habíamos propuesto al principio: la tesis ha quedado probada.

A.I.4.2. Dos nuevo problemas. a) Entre ser humano y ser humano no cabe relación de fe, y b) la comunicación directa es el método de comunicación más común entre seres humanos.

Y sin embargo, Anti-Climacus, aunque apoye nuestra tesis en su extremo cristiano, suscita un par de cuestiones polémicas que hemos de abordar para ver si ésta se sigue sosteniendo o queda refutada: (1) la imposibilidad de que entre un ser humano y otro ser humano se dé una relación de fe, es decir, sólo queda abierta esa posibilidad para la relación entre un ser humano con el Dios-hombre; y (2) la afirmación sobre comunicación directa, es decir, que el modo más común de comunicación entre un hombre y otro es la comunicación directa. La primera cuestión nos lleva a considerar el papel de un ser humano con una misión especial: el apóstol; la segunda cuestión nos lleva a considerar si no será la comunicación indirecta un sofisticado capricho literario de Kierkegaard o, más bien todo lo contrario, la fundamentación de su proyecto-filosófico siempre y cuando entendamos por filosofía existir en aras de la verdad.

Introducimos nueva bibliografía para dilucidar estas dos últimas cuestiones, no por ello menos importantes. Para la primera, utilizaremos un texto, un breve ensayo ético-religioso de un autor creado por Kierkegaard, llamado H.H. Kierkegaard, bajo este pseudónimo, publica en 1849 *Dos Ensayos Ético-religiosos* bien interesantes,⁶¹ uno de ellos titulado *¿Tiene un Ser Humano*

⁶⁰ Ahora bien, el autor advierte que con respecto a la mayéutica él no decide hasta qué punto es, hablando cristianamente, admisible su práctica. Para Climacus, como hemos visto, la mayéutica socrática es la relación más elevada que puede darse entre un ser humano y otro, incluso si se da un punto de partida divino.

⁶¹ *Tvende ethisk-religieuse Smaa-Afhandlinger.*

*Derecho a Dejarse Morir por la Verdad?*⁶²; el otro, que es en el que nos centraremos, se titula *Sobre la Diferencia entre un Genio y un Apóstol*.⁶³ Para la segunda cuestión, acudiremos de nuevo a Climacus pero a otra de sus obras, el *Post Scriptum No Científico y Definitivo a Migajas Filosóficas*.⁶⁴

A.I.5. Análisis de *SOBRE LA DIFERENCIA ENTRE UN GENIO Y UN APÓSTOL*. La autoridad.

El dato más importante con el que nos enfrentamos en este escrito es que, al parecer, sí cabe relacionarse con un ser humano a través de la fe. Anti-Climacus subraya que la relación de fe en sentido eminente sólo es posible con el Dios-hombre. Y, sin embargo, hay una excepción: un apóstol (que no un genio) es un ser humano que en esencia es paradójicamente diferente del resto de los seres humanos.⁶⁵ Lo que le diferencia es lo que H.H. llama la esfera de lo paradójico-religioso. En otras palabras, el apóstol es lo que es por autoridad divina; la autoridad es lo cualitativamente decisivo; la autoridad es la marca de lo otro, το ἕτερον. El autor pone un ejemplo para mostrar qué quiere decir con ello. Si un maestro es consciente de que con su vida expresa y ha venido expresando, con todo el sacrificio que ello conlleva, la enseñanza que él proclama, ello no le otorga autoridad, un espíritu firme y resuelto sí, pero no autoridad. Su vida como evidencia de la verdad de su enseñanza no es το ἕτερον. Su vida es la reduplicación de su enseñanza, pero que viva de acuerdo con ella no significa que la enseñanza sea la verdad, sino que debido a que él cree que la enseñanza es verdadera decide vivir de acuerdo con ella.

Por su parte, un apóstol es un hombre que ha sido elegido por Dios y enviado a cumplir una misión: proclamar una noticia esencialmente paradójica. La llamada apostólica es paradójica, el apóstol no ha desarrollado a lo largo del tiempo una serie de cualidades de manera que gradualmente alcanza el momento en el que está preparado para ser apóstol, y desde el primer

⁶² *Har et Menneske Lov til at lade sig ihjelslaae for Sandheden?*

⁶³ *Om Forskjellen mellem et Genie og en Apostel.*

⁶⁴ *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler.*

⁶⁵ “Apostelen har paradoxt noget Nyt at bringe, hvis Nyhed, netop fordi den er væsentlig paradox og ikke en Anticipation i Forhold til Slægtens Udvikling, bliver bestandigt, ligesom en Apostel bliver i al Evighed en Apostel, og ingen Evighedens Immanents sætter ham væsentligen paa lige Linie med alle Mennesker, da han er væsentligen paradox forskjellig.” SKS, *Om Forskjellen mellem et Genie og en Apostel*. [Un apóstol tiene algo paradójicamente nuevo que ofrecer, novedad que precisamente por ser esencialmente paradójica y no una anticipación que pertenece al desarrollo de la raza humana, perdura por siempre, así como un apóstol sigue siendo durante toda la eternidad un apóstol, y ninguna inmanencia de la eternidad le sitúa esencialmente en la misma línea con el resto de los seres humanos, puesto que él esencialmente es paradójicamente diferente.] *Without Authority*, 94.

momento hasta el último la llamada se sitúa paradójicamente fuera de la identidad personal que tiene como persona.⁶⁶ Por revelación, ha sido llamado a su misión apostólica. Lo que el apóstol proclama es palabra de Dios y la proclama con la autoridad que Dios le ha otorgado. De ahí que lo decisivo no sea la profundidad, ni la erudición, ni el ingenio con el que se transmite el mensaje sino que lo decisivo es que es Cristo quien lo ha dicho.⁶⁷ No por haber comprendido perfectamente la doctrina adquiere una autoridad. La autoridad es una cualidad que viene de fuera, de lo otro, το ἕτερον, y esta paradójica heterogeneidad es específica de la llamada apostólica o de la ordenación.⁶⁸ Por tanto, también el modo en que me relaciono con un apóstol es diferente: aunque sea un ser humano, me relaciono con él en la fe. Y, sin embargo, aunque una persona diga de sí haber recibido la llamada apostólica o de la ordenación, actúe, hable y se vista de modo diferente, no tengo la certeza de

⁶⁶ “En Mand er maaskee forlængst kommen til Skjels-Aar og Alder, da bliver han kaldet til Apostel. Han bliver ved dette Kald ikke et bedre Hoved, han faaer ikke mere Phantasie, ikke større Skarpsindighed o. s. v., ingenlunde, han bliver sig selv, men ved det paradoxe Faktum af Gud sendt i et bestemt Ærende. Ved dette paradoxe Faktum er Apostelen i al Evighed gjort paradox forskjellig fra alle andre Mennesker. Det Nye, han kan have at forkynde, er det væsentlige Paradoxe. Hvor længe det end bliver forkyndt i Verden, det bliver væsentligen lige Nyt, lige Paradoxt, ingen Immanents kan assimilere sig det. Apostelen forholdt sig jo ikke som det ved Naturbegavelse udmærkede Menneske, der var forud for sin Samtid, han var maaskee hvad vi kalde et eenfoldigt Menneske, men ved et paradox Faktum blev han kaldet til at forkynde dette Nye. Selv om Tænkningen vilde mene at kunne assimilere sig Læren: Maaden, paa hvilken Læren kom ind i Verden, kan den ikke assimilere sig; thi det væsentlige Paradox er netop Protesten mod Immanentsen. Men Maaden, paa hvilken en saadan Lære kom ind i Verden, er netop det kvalitative Afgjørende..” SKS, *Om Forskjellen mellem et Genie og en Apostel*. [Quizás un hombre ha alcanzado hace tiempo la edad del discernimiento y es llamado a ser apóstol. No se hará más inteligente debido a esta llamada, no obtendrá mayor imaginación, ni mayor perspicacia, etc. de ningún modo, él sigue siendo el mismo pero por este hecho paradójico es enviado por Dios a una misión determinada. Por medio de este hecho paradójico el apóstol se hace por toda la eternidad paradójicamente diferente del resto de los seres humanos. Lo nuevo que ha de proclamar es lo esencialmente paradójico. Independientemente del tiempo que lleve proclamándolo al mundo, se mantiene, en esencia, igual de nuevo, igual de paradójico, la inmanencia no puede asimilarlo. El apóstol no actuaba como una persona distinguida que por sus dones naturales estaba más avanzado que sus contemporáneos, quizás era lo que solemos llamar una persona ingenua, pero por un hecho paradójico fue llamado para proclamar esto nuevo. Aunque el pensamiento se considerara capaz de asimilar la enseñanza, no puede asimilar el modo en el que la enseñanza llegó al mundo; pues la paradoja esencial es precisamente la protesta contra la inmanencia. No obstante, el modo como esta enseñanza se introdujo en el mundo es precisamente lo que es cualitativamente decisivo...] *Without Authority*, 95-96.

⁶⁷ “den ved en Aabenbaring Kaldede, hvem en Lære betroes, argumenterer fra, at det er en Aabenbaring, fra, at han har Myndighed. Jeg skal ikke høre paa Paulus, fordi han er aandrig eller mageløs aandrig, men jeg skal bøie mig under Paulus, fordi han har guddommelig Myndighed.”SKS, *Om Forskjellen mellem et Genie og en Apostel*. [aquel que es llamado por una revelación, a quien se le encomienda una enseñanza, argumenta sobre la base de que es una revelación, sobre la base de que tiene autoridad. Yo no debo escuchar a Pablo porque es brillante o inigualablemente brillante, sino debo someterme a Pablo porque tiene autoridad divina.] *Without Authority*, 96.

⁶⁸ “Myndighed er enten en apostolisk Kaldelses eller Ordinationens specifikke Qvalitet.” SKS, *Om Forskjellen mellem et Genie og en Apostel*. [Autoridad es una cualidad específica de la llamada apostólica o de la ordenación.] *Without Authority*, 99.

que sea apóstol, pues incluso si se le hubiera dotado del poder de hacer milagros, seguiría sin tener certeza puesto que el milagro⁶⁹ es también objeto de fe.⁷⁰

A.I.5.1. Conclusión. La tesis se sostiene. Entre un hombre y un apóstol cabe relación de fe.

Si regresamos a nuestra discusión, vemos que hay un hombre, ya no el Dios-hombre, tan paradójico como el apóstol que al parecer comunica directamente el mensaje de Cristo, habla por Él, con autoridad divina. Y sin embargo, precisamente por el hecho de su paradójica heterogeneidad los demás hombres han de relacionarse con él mediante la fe. Esto significa que, si bien el mensaje es directo el comunicador no lo es; la llamada apostólica o de ordenación no es visible directamente, no hay certeza de que este hombre u otro sea apóstol, es objeto de fe. Y por consiguiente, si el comunicador no lo

⁶⁹ “thi Miraklet er Troens Gjenstand.” SKS, *Om Forskjellen mellem et Genie og en Apostel*. [pues el milagro es objeto de la fe.] *Without Authority*, 98.

⁷⁰ “Men hvorledes kan nu Apostelen bevise, at han har Myndigheden? Kunde han *sandseligt* bevise det, saa var han netop ingen Apostel. Han har intet andet Beviis end sit eget Udsagn. Og saaledes maa det netop være; thi ellers kom jo den Troende i et ligefremt Forhold til ham, ikke i et paradox. I de transitoriske Forhold af Myndighed mellem Menneske og Menneske qua Menneske vil Myndigheden i Regelen være sandselig kjendelig paa Magten. En Apostel har intet andet Beviis end sit eget Udsagn, og i det Høieste sin Villighed til med Glæde at ville lide Alt for dette Udsagns Skyld. Hans Tale vil i den Henseende være kort »jeg er kaldet af Gud; gjører I nu ved mig, hvad I vil, hudfletter mig, forfølger mig, men mit sidste Ord bliver mit første: jeg er kaldet af Gud; og jeg gjør Eder evigt ansvarlige for hvad I gjøre mod mig.« Dersom det i Virkeligheden var saa, lad os tænke det, at en Apostel havde i verdslig Forstand Magten, havde stor Indflydelse og mægtige Forbindelser, ved hvilke Kræfter man seirer over Menneskenes Meninger og Domme, – dersom han da brugte den, havde han **eo ipso** forspildt sin Sag. Ved at bruge Magten bestemte han nemlig sin Stræben i væsentlig Identitet med de andre Menneskers, og dog er en Apostel kun hvad han er ved sin paradox Heterogenitet, ved at have guddommelig Myndighed, hvilken han absolut uforandret kan have, selv om han, som Paulus siger, af Menneskene ikke agtes mere værd end det Snavs, hvorpaa de træde.” SKS, *Om Forskjellen mellem et Genie og en Apostel*. [Pero, entonces, ¿cómo puede el apóstol demostrar que tiene autoridad? Si lo pudiera demostrar tangiblemente, precisamente no sería apóstol. No tiene otra evidencia que su propia proclamación. Así es cómo debe ser, pues sino el creyente entraría en una relación directa con él, no una relación paradójica. En las transitorias relaciones de autoridad entre hombre y hombre qua humanos, como regla general la autoridad será tangiblemente reconocible por el poder. Un apóstol no tiene más evidencia que su testimonio, y como mucho su deseo de con alegría sufrir todo por esta proclamación. Su discurso en este sentido será breve: “Dios me ha llamado; haced conmigo ahora lo que queráis; azotadme, perseguidme, pero mi última palabra será la primera: Dios me ha llamado, y os haré eternamente responsables de lo que me hagáis.” Imaginemos que en realidad un apóstol tuviera poder en sentido mundano, tuviera gran influencia y conexiones poderosas, debido a cuyas fuerzas uno es victorioso sobre las opiniones y juicios de la gente,--si entonces hiciera uso de ello, eo ipso habría perdido su causa. Es decir, al usar el poder, su empeño quedaría definido bajo la identidad esencial de los empeños del resto de los hombres, y sin embargo, un apóstol es lo que es solamente debido a su paradójica heterogeneidad, debido a su autoridad divina, la cual puede tener sin alterarse en absoluto, incluso si, como dice Pablo, las personas lo consideran de menor valor que la basura que pisan.] *Without Authority*, 105.

es, basándonos en lo que Anti-Climacus ha expuesto, la comunicación entre un ser humano qua apóstol y otro ser humano es necesariamente indirecta.

Por el contrario, este no es el caso de la autoría de Kierkegaard, que incluso en lo directamente religioso, sus discursos edificantes, subraya una y otra vez no tener autoridad. Es decir, la obra que Kierkegaard en *El Punto de Vista* ha denominado lo directamente religioso firmado por él, no es necesariamente indirecta puesto que no está escrita con autoridad. Esta problemática conclusión nos deja con la última incógnita por despejar: como nos recuerdan tanto Climacus como Anti-Climacus, el modo común de relacionarse entre Kierkegaard y los demás hombres es la comunicación directa. En este escrito, estamos poniendo a prueba la tesis de que toda su autoría es comunicación indirecta. En estos momentos, ha quedado reabierto la posibilidad de que su obra religiosa sea directa, lo cual nos conduce al tópico inicial de pensar que su autoría está construida dicotómicamente, aunque con algún matiz: por un lado una obra estética-ética-religiosa-mayéutica que llamaríamos su comunicación indirecta para asistir al lector y a sí mismo, a la socrática, a despertar a ciertas cuestiones sobre la verdad de su existencia; y por otro unos escritos devocionarios de carácter religioso-cristiano.

Vamos a ver a continuación de la mano del *Post Scriptum* de Climacus cuáles son las implicaciones del modo más común de comunicarnos entre seres humanos: el modo directo.

A.I.6. Análisis del *POST SCRIPTUM*. Cuidado con cometer fraude según la forma de comunicación. La comunicación libera.

A pesar de ser una apostilla al panfleto *Migajas Filosóficas*, el *Post Scriptum*, publicado en 1846, es la obra más voluminosa de la autoría de Kierkegaard con aproximadamente seiscientas páginas. Está intrincadamente construida, no hay más que echar un vistazo a su índice con sus numerosos capítulos, apéndices, clausulas intermedias, conclusiones, etc. A groso modo, se divide en dos partes. La primera parte aborda la cuestión objetiva sobre la verdad del Cristianismo y la segunda parte se centra en la cuestión subjetiva, es decir, en la relación del individuo subjetivo con la verdad del Cristianismo o en la cuestión de cómo llegar a ser cristiano. La primera parte sólo supone el 10% del total de la obra y responde a la promesa que en *Migajas* hizo de vestir con ropaje histórico la llamada hipótesis B; el resto está dedicado a la cuestión subjetiva, y propone un nuevo modo de acercarse a la misma pregunta que se planteó en *Migajas*. La segunda parte que comprende el 90% de la obra se compone a su vez de dos secciones; la primera que es muy breve, apenas sesenta páginas, presenta algunas tesis atribuibles a Gotthold Ephraim

Lessing, pensador y escritor alemán del siglo XVII, y que Climacus suscribe; la segunda sección, prácticamente 500 páginas, prácticamente el libro, versa sobre la importante tarea humana de hacerse subjetivo, es decir, contribuye a la importante tarea humana de cómo ha de estar constituida la subjetividad de un individuo para que la cuestión de *Migajas* se le manifieste: la relación de un individuo con la verdad del Cristianismo.

Una de las tesis que Climacus extrae de Lessing⁷¹ y con la que está de acuerdo es sobre comunicación, sobre la dialéctica de la comunicación para el pensador subjetivo. En este caso, el carácter directo o indirecto de la comunicación se relaciona con la objetividad o la subjetividad.⁷² Viene a decir que el pensamiento objetivo es indiferente al sujeto pensador y a su existencia, mientras que el pensador subjetivo está esencialmente interesado en existir de acuerdo con su pensamiento, le va la vida en ello. Es muy importante no perder de vista que el tipo de verdad que aquí se trata es la verdad que afecta a la vida del sujeto existente, a su existencia, es decir, hablamos de verdad ético-religiosa. Esta verdad exige que se la apropie en la interioridad de cada sujeto existente. Ahora bien, cuando se trata de verdad objetiva, no hay duda de que la comunicación directa sea la adecuada, puesto que la verdad objetiva es independiente del sujeto.

A.I.6.1. Conclusión. La tesis se sostiene. La verdad esencial se transmite indirectamente.

El problema está en que el modo común de comunicarse es inmediato, directo; el modo directo es amable, y aunque no necesariamente sea fácil, en última instancia puede ser una verdad entendida directamente y recitada de un tirón a

⁷¹ El autor expresa la dificultad de atribuir tesis a Lessing, precisamente porque Lessing, casi como Sócrates, lo ha impedido. En lo que concierne a la verdad que se relaciona con la propia interioridad cada ser humano está asignado a sí mismo. "Denne Fiffighed med hvilken han drillende bruger sit eget Jeg, næsten ligesom Socrates, frabedende sig Compagniskab eller rettere sikkrende sig derimod, naar det er i Forhold til den Sandhed, hvor Hovedsagen netop er at være ene derom, uden at ønske Mennesker med sig for Triumphens Skyld, da her ingen er at vinde, det skulde da være Uendelighedens Spøg at være Intet for Gud, uden at ønske Mennesker om sig i den eensomme Tænkning Livsfare, da denne jo netop er Veien." SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*. [Esta astucia que pone en juego bromeando con su propio yo, casi como Sócrates, rehusando la compañía o, más bien, previniéndose en contra ella, cuando se trata de la verdad, cuyo punto cardinal es precisamente encontrarse a solas con ella, sin desear la compañía de otros hombres con miras a triunfar, pues aquí no se trata de vencer nada, a no ser que sea la broma de la infinitud de ser nada ante Dios, sin desear tener a nadie a su alrededor ante el peligro del pensamiento solitario, pues éste es precisamente el camino.] *Post Scriptum*, 77-78.

⁷² "Forskjelligheden mellem den subjektive og den objektive Tænkning maa ogsaa yttre sig i Meddelelsens Form." SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*. [La diferencia entre el pensamiento objetivo y subjetivo ha de manifestarse también en la forma de la comunicación.] *Post Scriptum*, 82.

otros. Pero esta verdad no afecta al modo en que uno vive su vida, no es una verdad susceptible de ser vivida. No siempre se es consciente de la doble reflexión de la comunicación cuando el asunto que se implica es la existencia de cada uno. Pues efectivamente en este caso el movimiento es doble, ya que el pensador subjetivo al reflexionar sí piensa en lo universal, pero al estar existiendo en su reflexión, al irse apropiando e interiorizando cada vez más su pensamiento, es lo que hace que vaya quedando cada vez más subjetivamente aislado. Por ello, que este pensador se comunique exige que haga de la comunicación un arte que tenga en cuenta la dialéctica de la comunicación en doble-reflexión; y no algo inmediato, directo, e indiferente a la existencia tanto de su interlocutor como la suya. Porque enunciar directamente un comunicado sobre el secreto de doble-reflexión sería una contradicción.⁷³ El secreto de esta comunicación está en liberar al otro.⁷⁴ El autor nos está sugiriendo que elegir el modo de comunicación encierra ya de por sí un asunto ético-religioso, es decir, por un lado uno ya no sólo comunica algo sino que se comunica a sí mismo y a su vez se comunica con otra persona a quien la verdad le concierne de la misma manera, le implica personalmente; y comunicarse ya no es entregar una verdad como si de un objeto se tratara sino que la verdad está imbricada en la liberación de un individuo por la duplicidad que en una persona supone la interiorización y apropiación de lo comunicado. El autor apunta que por el modo

⁷³ En clave humorística, algo muy presente en esta obra, enunciar directamente un comunicado que le implica subjetivamente a un ser humano, además de una grave contradicción, es hasta cómico; por ejemplo, un maestro cuya creencia y compromiso es el de no tener discípulos y para dejar las cosas claras decide salir con pancartas en manifestación a la calle gritando con pasión que no quiere discípulos y a medida que se le van uniendo personas que suscriben lo que dice les va pasando más y más pancartas para transmitir su doctrina de que no desea discípulos. O piénsese en el mismo maestro proclamando a los cuatro vientos su convicción de que la verdad es interioridad y todos los que opinan igual apoyándolo a pleno pulmón en su causa por la verdad. En este caso habría llegado hasta el extremo de tener pregoneros, “og en Udraaber af Inderlighed er et seeværdigt Dyr.” [y un pregonero de la interioridad es un animal digno de ver.] *Post Scriptum*, 86.

⁷⁴ “ligesom den subjektivt eksisterende Tænkter har ved Dobbeltheden frigjort sig selv, saaledes beroer Meddelelsens Hemmelighed netop i at frigjøre den Anden, og netop derfor maa han ikke meddele sig ligefrem, ja det er endog ugudeligt at gjøre det. Dette Sidste gjelder jo mere det Subjektive er det Væsentlige, og altsaa først og fremmest i det Religieuse, hvis da den Meddelende ikke er Gud selv eller tør beraabe sig paa en Apostels mirakuløse Myndighed, men blot er Menneske og tillige en Ven af at have Mening i hvad han siger og hvad han gjør.” SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*. [así como el existente pensador subjetivo se ha liberado por la duplicidad, así también el secreto de la comunicación depende de liberar al otro, y precisamente por ello no debe comunicarse directamente, ciertamente, es hasta irreligioso hacerlo. Esto último se aplica en proporción a lo esencial que sea lo subjetivo y en consecuencia se aplica principalmente en lo religioso, es decir, siempre y cuando el comunicador no sea Dios mismo o no intente apelar a la milagrosa autoridad de un apóstol, sino que sea simplemente un ser humano a quien le importa que lo que dice y haga tengan sentido.] *Post Scriptum*, 83. Nota: como ya hemos visto, en el caso de Cristo (con Anti-Climacus) y el de un apóstol (con H.H.), la situación es que la comunicación es indirecta no por la verdad del mensaje que sí es directo sino porque al ser el comunicador objeto de fe la comunicación es necesariamente indirecta. Aquí se asume que el comunicador es directo y que es el mensaje lo que es indirecto para que ambos interlocutores se atengan a su propia verdad.

de comunicarse uno puede llegar a cometer fraude contra Dios, contra otro ser humano y contra sí mismo.⁷⁵

Si esto es así, las implicaciones de cómo comunicar la verdad que implica la existencia son muy serias. Por de pronto, si creemos que la obra religiosa firmada por Kierkegaard es comunicación directa, entonces ¿está Kierkegaard cometiendo fraude? Mi tesis es que la obra directamente religiosa no es comunicación directa, pero no porque quiera evitar tener que afirmar que si no lo fuera entonces su estrategia comunicativa en lo referente a sus discursos edificantes sería un fraude. Si está cometiendo fraude hay que decirlo. Es lícito someter los discursos edificantes de Kierkegaard a la prueba de los argumentos arriba expuestos. Si su obra religiosa es edificante entonces implica la comunicación en doble reflexión, es decir, involucra la existencia tanto del autor como del lector. Y si implica la existencia de ambos, entonces no puede ser comunicada directamente sino indirectamente.

A.I.7. Un nuevo problema. La tesis se tambalea. La autoría de Kierkegaard está escrita sin autoridad.

Ahora bien, aunque parezca que la cuestión ha quedado dilucidada y que mi tesis ha soportado todos los embistes, el dilema continúa (quedó enunciado en el último párrafo de A.I.5.1.). Me explico, ¿cómo es posible que Kierkegaard de su propio puño y letra y mediante escritos directamente religiosos se comunique de manera indirecta? Desde luego que esta situación dista de todos los casos posibles de comunicación indirecta que hemos analizado: de la mayeútica socrática; también dista del desdoblamiento que la pseudonimia permite tanto para mensajes estéticos, éticos o religiosos; y de la comunicación indirecta que necesariamente acontece por ser el comunicador objeto de escándalo y fe, como es el caso del Dios-hombre; y del especial caso de la

⁷⁵ “Den subjektive religiøse Tænkning derfor, der for at være dette har fattet Tilværelsens Dobbeltthed, indseer let, at den ligefremme Meddelelse er et Bedrag mod Gud (der bedrager ham muligen for et andet Menneskes Tilbedelse i Sandhed), et Bedrag mod sig selv (som var han ophørt at være eksisterende), et Bedrag mod et andet Menneske (som muligen kun faaer et relativt Gudsforhold), et Bedrag, der bringer ham i Modsigelse med hele hans Tænkning. Igjen ligefrem at udsige dette vilde atter være en Modsigelse, fordi Formen blev den ligefremme tiltrods for al Udsagnets Dobbelt-Reflexion.” SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*. [Así, el pensador subjetivo religioso, que por serlo ha captado la duplicidad de la existencia, comprende sin dificultad que la comunicación directa es un fraude a Dios (que le defrauda posiblemente privándole de la adoración de otro hombre en verdad), un fraude a sí mismo (como si hubiera dejado de existir), un fraude a otro hombre (que posiblemente sólo pueda alcanzar una relación con Dios puramente relativa), un fraude que lo pone en contradicción con todo su pensamiento. A su vez decir esto directamente volvería a ser una contradicción, ya que la forma sería la forma directa a pesar de la doble reflexión de todo lo afirmado.] *Post Scriptum*, 83-84.

comunicación indirecta del hombre que cuando habla de las cuestiones de Dios lo hace con autoridad divina, como es el caso del apóstol.

Como hasta ahora hemos venido recogiendo de los escritos de Kierkegaard y plasmado a lo largo de la discusión, la comunicación indirecta es indirecta o bien porque el comunicador es indirecto (no se muestra directamente) o bien porque el mensaje es indirecto, o ambos a la vez. En el caso de los escritos religiosos edificantes firmados por Kierkegaard, el comunicador es directo y el mensaje es directamente religioso. Esto dista de la mayéutica socrática porque si bien el comunicador, por ejemplo Sócrates, es directo, su mensaje es indirecto porque es dialéctico; Sócrates no provee a otro ser humano con un mensaje esencial, ni un ejemplo personal esencial, no da nada esencial a otro ser humano, no es maestro, es ocasión para que mediante el diálogo el otro caiga en la cuenta de la verdad/virtud que ya habita en él; es diferente de los escritos pseudónimos pues tanto si transmiten mensajes indirectos como los autores estéticos o mensajes directos como los autores éticos y religiosos, el comunicador es indirecto; sin duda está claro que nada tiene que ver con el Dios-hombre que independientemente de su mensaje, al ser objeto de escándalo y fe es un comunicador indirecto; y una y otra vez repite que sus escritos religiosos no tienen autoridad, mientras que un apóstol precisamente es tal por autoridad divina, autoridad que hace que un hombre se relacione con otro hombre llamado a ser apóstol indirectamente, mediante la fe.

Propongo que para resolver esta cuestión nos detengamos a considerar los prefacios que Kierkegaard escribe a los discursos edificantes.

A.I.8. Análisis de *DISCURSOS EDIFICANTES*. Una nueva mayéutica. La receptividad.

Lo que en general se llaman discursos edificantes no todos son iguales; son iguales en que son edificantes y están dirigidos a un individuo singular (o una congregación; que sea congregación significa precisamente que son individuos singulares los que la forman), pero ni todos son discursos, ni todos son esencialmente cristianos, aunque todos son religiosos y todos citan las Sagradas Escrituras. Para el presente análisis, no es necesario entrar a describir estas diferencias. Por ahora, lo fundamental consiste en explorar qué significa que sean edificantes y que estén dirigidos a un individuo singular. Asimismo es fundamental tener presente algo que ya se ha dicho, que no son sermones, porque no tienen autoridad, ni tampoco son “para edificar”, puesto que el autor, Kierkegaard, no es un maestro, ha de ser entendido como mera ocasión, como Sócrates; no obstante son los discursos lo que son calificados de edificantes, son discursos edificantes, directamente religiosos referidos a la

Biblia. La mayeútica religiosa de Kierkegaard, por tanto, difiere de la mayeútica socrática.

A pesar de que todos los discursos edificantes se basan en fragmentos de las Sagradas Escrituras, Kierkegaard nunca acude a una de las posibilidades que haría automáticamente de dichos discursos directamente religiosos mensaje indirecto. La posibilidad a la que me estoy refiriendo es que al utilizar citas y fragmentos bíblicos en cada uno de los discursos, la verdad contenida en ellos es objeto de fe. Si Kierkegaard apelara a esta posibilidad mi tesis habría superado todo obstáculo y podríamos afirmar más allá de la duda razonable que toda la autoría de Kierkegaard es comunicación indirecta. Pero Kierkegaard no me permite esta posibilidad.

Otra posibilidad que podría defender basándome en sus propios escritos sería la de probar que Kierkegaard no sólo se desdobra mediante la creación de autores o pseudónimos, lo cual es obvio, sino que Kierkegaard como autor no es exactamente Kierkegaard, su obra como autor puede también considerarse como un desdoblamiento dentro de una personalidad dialéctica de doble reflexión.^{76 77} ¡Cuántas veces quiso Kierkegaard abandonar su pluma y poner punto final a su trabajo como autor! Pero esta posibilidad, además de convertir a Kierkegaard en el objeto de nuestra investigación, nos forzaría a abandonar el terreno de lo filosófico para adentrarnos en los vericuetos de lo psicológico, si no de lo improcedente. No tengo interés alguno en salir de las coordenadas que hemos fijado para esta investigación (intentar defender desde los propios

⁷⁶ “*Qua* Menneske kan jeg nemlig være i min Ret ved at forsikre og det kan religieust være min Pligt at give en Forsikring. Men dette maa ikke forvexles med Forfatterskabet; *qua* Forfatter hjælper det kun lidet, at jeg *qua* Menneske forsikrer, at jeg har villet Det og Det.” SKS. *Synspunktet som min Forfatter-Virksomhed*. [Qua ser humano puede que esté justificado asegurar, y desde el punto de vista religioso puede que sea mi deber ofrecer un aseguramiento. Pero esto no ha de ser confundido con la autoría—*qua* autor no me ayuda nada que yo *qua* ser humano asegure que mi intención ha sido esta o aquella.] *The Point of View*, 33.

⁷⁷ “Det følger af sig selv, at ganske, det er, i den reent personlige Inderlighed, i hvilken jeg eier Forklaringen af min Forfatter-Virksomhed, kan jeg ikke fremstille den. Deels kan jeg ikke saaledes gjøre mit Guds-Forhold offentligt, da det hverken er Mere eller Mindre end den almindelige menneskelige Inderlighed, som ethvert Menneske kan have det, uden nogen Officialitet, hvilken det var en Forbrydelse at fortie og Pligt at fremhæve, eller hvilken jeg kunde gjøre gjældende, beraabende mig paa den; deels kan jeg ikke ville (og det kunde vel heller Ingen ønske, at jeg skulde) paanøde Nogen, hvad der kun angaaer min private Personlighed, hvori dog naturligviis for mig er indeholdt Meget til Forklaring af min Forfatter-Personlighed.” SKS, *Synspunktet som min Forfatter-Virksomhed*. [Es evidente por sí mismo que tal vez no puedo presentar una explicación de mi obra como autor, es decir, con la interioridad puramente personal en la que poseo la explicación. En parte se debe a que no puedo hacer pública de esta manera mi relación con Dios, puesto que no es ni más ni menos que la interioridad universalmente humana, la cual puede tener cualquier ser humano sin necesidad de oficialidad, la cual sería un crimen suprimir y un deber enfatizar, y a la cual no podría acudir para referirme a ella. En parte es porque no puedo desear (y estoy seguro de que nadie desea que lo haga) imponer a alguien algo que pertenece solamente a mi carácter privado, que sin duda para mí contiene gran parte de la explicación de mi personalidad de autor.] *The Point of View*, 26.

escritos de Kierkegaard el tipo de comunicación para toda su autoría) y pedir prestadas disquisiciones de corte psicológico o inmiscuirme en la vida de nadie, aunque funcionaran a mi favor, de cara a mantener la tesis sobre el tipo de comunicación de su autoría; pues si Kierkegaard como autor y Kierkegaard no son lo mismo, entonces los discursos edificantes, aunque firmados por Kierkegaard, tendrían como autor un comunicador indirecto, por tanto, los discursos edificantes serían también comunicación indirecta.

Vayamos a lo nuestro. Vayamos al comienzo de la autoría de Kierkegaard. La última frase de la primera obra que Kierkegaard incluye en su autoría, *O Lo Uno o Lo Otro* o *Enten-Eller* compuesta por varios autores y editada por Victor Eremita, dice así: "...pues sólo la verdad que edifica es verdad para ti".⁷⁸ Con esta frase se clausura el sermón que comprende el último capítulo, el *Ultimátum*, titulado, *La Edificación que Reside en el Pensamiento que en relación con Dios siempre estamos Equivocados*,⁷⁹ basado en Lucas 19:41-final, y que un pastor de Jutlandia ha enviado a su amigo el juez Guillermo, autor de la segunda parte de *O Lo Uno o Lo Otro*, y que éste a su vez hace llegar al esteta de la primera parte de la obra. Esta frase que pone el foco de atención en la edificación instauro el punto de partida para los primeros dos discursos edificantes que Kierkegaard publicó en 1843, justo después de *O Lo Uno o Lo Otro*, y que continuará publicando simultáneamente junto a las obras pseudónimas durante casi una década, hasta 1851. Mucho antes, ya en el verano de 1835, Kierkegaard anotaba en su diario que él aceptaba un imperativo epistemológico, pero que lo esencial es que la verdad sea verdad para uno, que esté viva en su interior.⁸⁰

En el prefacio a los dos primeros discursos edificantes que Kierkegaard escribió, comparó los discursos con una imperceptible florecilla cubierta por el frondoso bosque, y al lector de los discursos, con un pajarillo que repara en la minúscula flor, la recoge y se la lleva a su nido. El énfasis del prefacio claramente no está en el autor, pero tampoco como cabría suponer en el discurso, que aunque sea directamente religioso es algo superfluo, una insignificante flor; toda la atención reside, sin duda, en el lector. Es como si el discurso edificante emprendiera un viaje hasta ser recogido por el lector a

⁷⁸ *Either/Or*, Part II, 354. [...thi kun den Sandhed, der opbygger, er Sandhed for Dig.] SKS, *Enten-Eller*. Anden Deel.

⁷⁹ *Det Opbyggelige, der ligger i den Tanke, at mod Gud have vi altid Uret*.

⁸⁰ "... det gjælder om at finde en Sandhed, som er Sandhed for mig...Vel vil jeg ikke nægte, at jeg endnu antager et *Erkjendelsens Imperativ*; og at der igjennem det ogsaa lader sig virke paa Menneskene, men da maa den levende optages i mig, og det er det, jeg nu anerkjender for Hovedsagen." SKS, *Journalen* AA:12, 1835.[..lo que vale es encontrar una verdad que sea verdad para mí..De ningún modo voy a negar que aún admito un *imperativo epistemológico*; y que también a través de ello surta efecto en los seres humanos, pero entonces ha de acogerse vivamente por mí, y ésta es la cuestión, lo que yo ahora considero lo principal.] Anti-Climacus subraya la misma idea 15 años después (véase cita 620 del presente trabajo).

quien va dirigido. Kierkegaard describe a este lector: el individuo singular [Hiin Enkelte] a quien con alegría y agradecimiento llama su lector, ese individuo singular al que el discurso busca, a quien extiende su brazo, ese individuo singular que es lo suficientemente benevolente para ser encontrado, lo suficientemente benevolente para acogerlo.⁸¹

El prefacio que acompañó a la segunda publicación de discursos edificantes de Kierkegaard, *Tres Discursos Edificantes*, 1843, que salió a la calle el mismo día que Constantin Constantius, otro pseudónimo de Kierkegaard, lo hacía con *Repetición*, es muy parecido al primer prólogo, pero introduce un matiz. Sin duda, se confirma que es el lector, ese individuo singular, el protagonista de los discursos y, en esta ocasión, será algo más; se le sugiere leer los discursos en alto y más allá de gozar del apelativo “mi lector”, se le bautizará al lector como “mi refugio”. Los discursos se describen bajo la imagen de letras que están mudas, cuyo sortilegio ha de ser roto para que los pensamientos cautivos en ellas pasen a ser pensamientos del lector. En este intercambio, Kierkegaard dice que el lector hace más por el autor que el autor por el lector.⁸² La

⁸¹ “Uagtet denne lille Bog (som derfor blev kalden »Taler« ikke Prædikener, fordi dens Forfatter ikke har Myndighed til at **prædike**; »opbyggelige Taler« ikke Taler til Opbyggelse, fordi den Talende ingenlunde fordrer at være **Lærer**) kun ønsker at være, hvad den er, en Overflødig... Forsaavidt den, ved at udgives, i uegentlig Forstand paa en Maade tiltræder en Vandring... traf den endelig hiin Enkelte, hvem jeg med Glæde og Taknemmelighed kalder **min** Læser, hiin Enkelte, hvem den søger, efter hvem den ligesom udstrækker sine Arme, hiin Enkelte, der er velvillig nok til at lade sig finde, velvillig nok til at modtage den... Den stod da der som en ubetydelig lille Blomst, i Skjul af den store Skov, hverken søgt formedelst sin Pragt eller sin Duft eller sin Næring. Men jeg saae da ogsaa, eller troede at see, hvorledes den Fugl, som jeg kalder **min** Læser, pludselig fik Øie paa den, kastede sig ned paa sin Vinge, plukkede den af, tog den til sig. Og da jeg havde seet dette, saae jeg ikke Mere.”SKS, *To Opbyggelige Taler*, 1843. [Aunque este pequeño libro (que se llama “discursos” no sermones, porque su autor no tiene autoridad para predicar; “discursos edificantes” no discursos para edificación, porque el hablante de ningún modo proclama ser maestro) desea ser sólo lo que es, algo superfluo...En tanto que al ser publicado está en sentido figurado iniciando un camino...finalmente se encontró con ese individuo singular a quien yo con alegría y agradecimiento llamo mi lector, ese individuo singular al que busca, a quien extiende su brazo, ese individuo singular que es lo suficientemente benévolo para ser encontrado, lo suficientemente benévolo para acogerlo...Allí estaba como una insignificante flor escondida en el gran bosque, buscada no por su esplendor, ni por su fragancia, ni por su valor culinario. Pero también vi, o creí ver, cómo el pájaro que yo llamo **mi** lector de repente reparó en ella, descendió su vuelo, la cogió, la llevó consigo. Y una vez visto esto, ya no vi nada más.] *Eighteen Upbuilding Discourses, Two Upbuilding Discourses*, 1843, Preface.

⁸² “– til den finder hiin Enkelte, som jeg med Glæde og Taknemmelighed kalder **min** Læser – til den finder, hvad den søger, hiint velvillige Menneske, der læser høit for sig selv, hvad jeg skriver i Stilhed, der med sin Stemme løser Skriftegenes Fortryllelse, med sin Røst kalder frem, hvad de stumme Bogstaver vel ligesom have paa Munden, men ikke formaae at udsige uden megen Møie, stammende og afbrudt, i sin Stemning frelser de fangne Tanker, der længes efter Befrielse – hiint velvillige Menneske, som jeg med Glæde og Taknemmelighed kalder **min** Tilflugt, der ved at gjøre Mit til Sit gjør meer for mig end jeg gjør for ham.” SKS, *Tre Opbyggelige Taler*, 1843. [--hasta que encuentra ese individuo singular a quien yo con alegría y agradecimiento llamo **mi** lector, hasta que encuentra lo que busca, esa persona favorablemente dispuesta quien, lee en alto para sí, lo que yo he escrito en silencio, quien con cuya voz rompe el encantamiento de los signos gráficos, con cuya voz invoca lo que las mudas letras, si fuera,

inmediata consecuencia de esto es que la equidad de diálogo socrático como ocasión mutua también se quiebra: el lector es en cierta forma liberador; el autor es mera ocasión para su interlocutor, pero lo que igualmente forma parte de la relación entre seres humanos bajo el planteamiento socrático, es decir, que a su vez, el interlocutor sea mera ocasión para el hablante, ya no se cumple; Kierkegaard no considera a su interlocutor, al lector, como mera ocasión para sí, por el contrario, con alegría y agradecimiento le llama “mi refugio”.

Si continuamos con el tercer libro de discursos edificantes, publicado en 1843 justo después de *Temor y Temblor* de Johannes de Silentio, *Fire Opbyggelige Taler*, vemos que aunque Kierkegaard aparentemente repite lo mismo que en los dos prefacios anteriores, introduce otro elemento que refuerza el importante papel de ese individuo singular que es su lector. Si con agradecimiento y gozo ha sido llamado “mi lector” y “mi refugio” debido a su amable disposición, a su favorable recepción, y a su voz que rompiendo el silencio del texto escrito da vida al discurso, es aquí el buen hogar que santifica el regalo e insuflándolo de sentido transforma su insignificancia en algo grande—como el cepillo del templo lo fue para las dos monedillas de la viuda pobre⁸³ (Marcos 12: 41-44; Lucas 21:1-4).

De los tres libros de discursos edificantes que Kierkegaard publicó en 1844 junto a las obras pseudónimas *Migajas Filosóficas* de Johannes Climacus, *El Concepto de Angustia* de Vigilius Haufniensis y *Prefacios* de Nicolaus Notabene, destacamos dos prefacios, a pesar de que la repetición de títulos y prefacios pueda cansar al lector:⁸⁴ el prefacio a *Tres Discursos Edificantes* que

sostienen en sus labios y son incapaces de expresar sin enorme esfuerzo, tartamudeando y titubeando, quien con su disposición salva los pensamientos cautivos que desean liberarse-- esa persona favorablemente dispuesta a quien yo con alegría y agradecimiento llamo *mi* refugio, quien al hacer mis pensamientos los suyos hace más por mí que lo que yo hago por él.] *Eighteen Upbuilding Discourses, Three Upbuilding Discourses*, 1843, Preface.

⁸³ “Hvad der ikke fandtes ved den anden og tredie Time, det fandtes maaskee ved den fjerde, eller hvad der fandtes, det fandtes maaskee atter ved den fjerde: det, hvad den søger, hiin Enkelte, som jeg med Glæde og Taknemlighed kalder *min* Læser, hiint velvillige Menneske, der modtager Bogen og giver den et godt Sted, hiint velvillige Menneske, som, derved at han modtager den, gjør for den ved sig selv og ved sin Modtagen, hvad Tempelkisten ved sig gjorde for Enkens Skjærv: helliger Gaven, giver den Betydning og forvandler den til Meget.” SKS, *Fire Opbyggelige Taler*, 1843. [Lo que no se encontró en la segunda y tercera hora quizás se encontró en la cuarta, o lo que ya se encontró quizás se encontró de nuevo en la cuarta: lo que busca, ese individuo singular a quien con alegría y agradecimiento llamo yo *mi* lector, esa persona benévola que recibe el libro y le proporciona un buen hogar, esa persona benévola que al recibirlo hace, precisamente por él y por su acogida, lo que el cepillo del templo hizo para las monedillas de la viuda: santificar el regalo, darle sentido, y transformarlo en mucho.] *Eighteen Upbuilding Discourses, Four Upbuilding Discourses*, 1843, Preface.

⁸⁴ Desde que los discursos edificantes se empezaron a publicar el 5 de mayo de 1843, utilizan títulos y prólogos tan repetitivos que inducen incluso a confusión; en el prefacio del sexto libro de discursos edificantes, Kierkegaard anota no sin pizca de humor que es bien consciente de la aparente reiteración de los discursos, lo cual hará que los transeúntes no reparen en ellos

ocupa el quinto lugar en orden cronológico y el de *Cuatro Discursos Edificantes*, 1844, que ocupa el sexto. En el quinto prefacio, además de considerar al lector el agente fundamental como en los textos anteriores, Kierkegaard gira momentáneamente de perspectiva para hacer mención de la difícil tarea del comunicador. El comunicador de los discursos no olvida que poder hablar es un arte ambiguo, y que incluso poder transmitir la verdad es una perfección sospechosa,⁸⁵ debido a lo cual sale el libro encriptado en sí mismo en búsqueda de lector hasta dar con la persona que transforme los fríos pensamientos del discurso de nuevo en llamas, que transforme el discurso en una conversación, y que transforme lo perecedero en imperecedero. Es el libro como un mensajero, apunta el sexto prefacio, que cuando da con ese individuo singular, ese lector, le visita para no regresar jamás, para quedarse con él, “pues uno va a donde la persona que ama, se acomoda con él y se queda con él, si se lo concede. Es decir, en cuanto lo ha recibido, ha dejado de ser; no es nada en sí ni por sí mismo, sino que todo lo que es, lo es solamente para él y por él.”⁸⁶

A partir de 1945, año en el que también se publican *Estadios en el camino de la Vida* editado por Hilarius Bogbinder y una breve nota de prensa en *Fædrelandet* sobre Don Giovanni escrita por A, los discursos edificantes introducirán alguna variante en sus títulos, no se llamarán sencillamente “discursos edificantes” ni se publicarán en series de dos, tres y cuatro discursos. Serán discursos para ciertas ocasiones que se dan a lo largo de la vida (una boda, un funeral, una confesión...), discursos para diversos estados del espíritu, discursos piadosos, deliberaciones sobre el amor, discursos cristianos, discursos para auto-examen, discursos para la eucaristía. Todos ellos harán comentarios a citas bíblicas y seguirán subrayando que emprenden su peregrinaje sin autoridad y con la esperanza de ser rescatados por ese

por haber llegado a estar tan familiarizados con la rutina, hecho precisamente por el cual podrán buscar con más ahínco a su lector.

⁸⁵ Con el humor que le caracteriza, Kierkegaard dirá que al transmitir la verdad uno debe recordar a aquel convicto que ciertamente sabía explayarse sobre las condiciones de sus colegas prisioneros y proferir palabras que bridaban sus mentes en el desconsolado sometimiento de su cautiverio y no obstante era un leproso como los demás. Pap V, B 195:4, 1844.

⁸⁶ – og saaledes gaaer denne lille Bog ud som et Bud, men ikke saaledes som et Bud, at den atter vender tilbage. Den søger hiin Enkelte, hvem jeg med Glæde og Taknemlighed kalder *min* Læser, for at besøge ham, ja for at blive hos ham, thi Den, hvem man elsker, til ham kommer man og gjør Bolig hos ham og bliver hos ham, hvis det forundes. Saasnart nemlig han har taget den imod, da haver den ophørt at være: den er Intet for sig selv og ved sig selv, men Alt, hvad den er, er den kun for ham og ved ham.” SKS, *Fire Opbyggelige Taler*, 1844. [-y así este librito parte como un mensajero, pero no como un mensajero que regresa. Busca al individuo singular a quien yo con alegría y gratitud llamo *mi* lector, para visitarle, ciertamente, para quedarse con él, pues uno va a donde la persona que ama, se acomoda con él y se queda con él, si se lo concede. Es decir, en cuanto lo ha recibido, ha dejado de ser; no es nada en sí ni por sí mismo, sino que todo lo que es, lo es solamente para él y por él.] *Eighteen Upbuilding Discourses, Four Upbuilding Discourses*, 1844.

individuo singular, ese lector tan especial, “*mi* lector”, que como hemos mencionado, es buen hogar, refugio, voz que libera pensamientos encriptados, llama que reaviva frías palabras, pájaro que recoge la insignificante florecilla que yace en el inmenso bosque.

Los prefacios a estos discursos, aunque hagan hincapié en la misma idea, siguen proporcionando nuevos detalles que contribuyen a hacernos una idea de qué tipo de comunicación se pretende establecer entre autor y lector u oyente mediante el discurso. En el prefacio a *Tres Discursos para Ocasiones Imaginadas*, Kierkegaard, dirá que el discurso, sin saber el tiempo ni la hora, aguarda en silencio la llegada de dicho lector portando consigo la ocasión, como si del novio se tratara. La palabra “ocasión” nos remite claramente a la mayeútica, a lo que de la mano de *Migajas de Climacus* vimos como hipótesis A. Que Kierkegaard compare el lector al novio no es baladí. Con esta imagen hace eco de un fragmento bíblico en el que las vírgenes aguardan con candiles de aceite la inesperada llegada del novio.⁸⁷ La diferencia esencial entre este relato bíblico y la imagen de Kierkegaard con el lector es que en el relato bíblico el novio al que se espera no es ocasión, sino el maestro en la plenitud del tiempo (o hipótesis B de *Migajas de Climacus*); por el contrario, el lector de Kierkegaard, y Kierkegaard mismo, es ocasión (hipótesis A de *Migajas de Climacus*). Este dato contribuiría a confirmar que nos encontramos en el terreno de la mayeútica socrática, por tanto, en el de la comunicación indirecta, pero, ¿de qué modo?

A.I.8.1. Conclusión final. Confirmación de Tesis I y planteamiento de una nueva ciencia. Sin recepción no hay mayeútica nueva: el significado está en la apropiación e interiorización del oyente.

Los discursos edificantes se encuadran dentro del paradigma de la ocasión⁸⁸ y, sin embargo, como ya quedó sugerido anteriormente, la relación entre el autor y el lector no es de igualdad;⁸⁹ el autor no es ignorante, pero no tiene autoridad;

⁸⁷ Mateo 25:1-13.

⁸⁸ Kierkegaard utiliza principalmente un término en danés para referirse a “ocasión”: “anledning”. Anledning es uno de los conceptos de tiempo clave en la obra de Climacus. También hay otro término en danés que se traduce como ocasión: “lejlighed”. Aunque apenas se use, aparece en el título de unos discursos publicados en 1845: *Tre Taler ved tænkte Leiligheder* [Tres Discursos ante Ocasiones Imaginadas].

⁸⁹ El lector estará pensando que obviamente la relación no es la misma; el hecho de que en el caso de Sócrates no escribiera nada y que el discurso edificante sea un texto escrito, pensado para ser declamado en alto, pero en cualquier caso texto escrito, sería razón suficiente para establecer la diferencia. Pero lo que aquí se está intentando poner de manifiesto es aplicable tanto al tratamiento oral como al escrito; independientemente de que el diálogo se dé ostensivamente, cara a cara, en un contexto y situación específicos o se establezca una conversación (como Kierkegaard anhela) con un texto llamado discurso edificante más allá del

el lector ocupa un lugar más importante porque de él dependerá que el mensaje sea verdad o no. El libro, el discurso edificante como mensaje no encuentra su sentido edificante en sí, sino en el lector que lo recibe, se apropia e interioriza el discurso. La verdad del discurso no está en el discurso, en el elemento objetivo de la construcción, de las palabras y expresiones de modo que aprendiendo el discurso religioso o parte del discurso de memoria, o leyéndolo repetidamente, incluso recitándolo, el lector pueda tanto recibir lo edificante como transmitir la verdad contenida en él. El significado, lo edificante, la verdad, reside en la recepción, la apropiación e interiorización del discurso. En el momento que eso sucede el discurso se volatiliza, ni qué decir hay del autor. Sin duda, discurso y autor no han sido más que mera ocasión para el lector. Y sin embargo, ese lector no es visto como ocasión a ojos del autor; para Kierkegaard ha sido cumplimiento de su esperanza, motivo de profundo gozo, de celebración en agradecimiento.⁹⁰ En ningún momento dice Kierkegaard que el lector le entregue nada esencial, y sin embargo, aunque no reciba nada esencial, esa otra persona dispuesta a acoger el discurso, ese lector, no es mera ocasión, constituye el triunfal darse de sí mismo (del lector).⁹¹

Climacus en *Migajas* tras presentar la hipótesis B retrotrae todo el ejercicio de cómo aprender la verdad a la mayeútica socrática como la relación más elevada que se pueda dar entre un ser humano y otro ser humano, incluso si se da un punto de partida divino; Kierkegaard no mantiene estrictamente las

contexto y del tiempo en el que fue concebido, lo fundamental está en que el receptor, oyente, aprendiz, lector o como se le quiera llamar al interlocutor, no es desde el punto de vista del hablante, comunicador, autor o como se le quiera llamar al emisor, mera ocasión.

⁹⁰ Espero que este punto sirva también para, desde los textos de Kierkegaard y salvando la lectura que Kierkegaard hace de Sócrates, abrir junto a Levinasianos un nuevo diálogo más profundo en torno a la alteridad.

⁹¹ “Uvidende om Tiden og Timen venter den i Stilhed, at hiin rette Læser skal komme som Brudgommen og bringe Leiligheden med sig. Hver gjøre Sit, Læseren altsaa meest. Betydningen ligger i Tilegnelsen. Deraf *Bogens* glade *Hengivelse*. Her er intet verdsligt Mit og Dit, der adskiller og forbyder at tilegne sig hvad Næstens er. Thi Beundring er dog lidt Misundelse og saaledes en Misforstaaelse, og Dadel i al sin Berettigelse dog lidt Modstand og saaledes en Misforstaaelse, og Gjenkjendelse i Speilet kun et flygtigt Bekjendtskab og saaledes en Misforstaaelse, men at see rigtigt til og ikke at ville glemme hvad Speilets Afmagt ikke formaaer at bevirke, det er Tilegnelsen, og Tilegnelsen er *Læserens* endnu større, er hans seierrige *Hengivelse*.” SKS, *Tre Taler ved Tænker Leiligheder*. [Sin saber el tiempo y la hora, espera en silencio a que llegue esa media naranja, como el novio, y a que traiga consigo la oportunidad. Cada cual a lo suyo, el lector, por tanto, el que más ha de hacer. El significado reside en la apropiación. De ahí, el alegre darse a sí mismo del libro. Aquí no se da el mundano mío y tuyo que separan y prohíben apropiarse de lo que es del prójimo. La admiración es en parte envidia y por tanto un malentendido; y el reproche, con toda su justificación, es en parte oposición y por tanto un malentendido; y el reconocimiento en un espejo es solamente un conocimiento pasajero y por tanto un malentendido—pero ver correctamente y no querer olvidar lo que la impotencia del espejo no puede causar, eso es la apropiación, y la apropiación es del lector aún más grande, es su victoriosa entrega.] *Three Discourses on Imagined Occasions*, preface.

inferencias del razonamiento de Climacus, puesto que en los prefacios a sus discursos edificantes Kierkegaard hace compatible no recibir lo esencial de otro ser humano (siempre en lo que se refiere a la verdad), y sin embargo, no por ello es el otro ser humano necesariamente ocasión (ni, por supuesto, plenitud del tiempo). Lo sospechosamente fácil sería huir a continuación por la vía de que Climacus dice de sí no ser cristiano frente al cristianismo de Kierkegaard, debido a lo cual Climacus no estaría capacitado para saber de qué manera puede el punto de partida divino, que él baraja como constructo hipotético B, hacer de la relación mayeútica entre seres humanos algo nuevo, algo socrático pero de otro modo.

Sin acudir a alternativas salomónicas, nos compete mostrar con detalle lo que los prefacios a los discursos edificantes anuncian. Sabemos también que mientras Kierkegaard terminaba en 1844 la redacción de lo que al principio creyó que iban a ser seis discursos para ocasiones imaginadas y que luego fueron tres, se encontraba, a su vez, pensando en escribir una “nueva ciencia”, “el arte cristiano de hablar, a ser construido ad modum de la *Retórica* de Aristóteles.” La idea era utilizarlo como introducción a sus discursos. El texto preliminar que escribió lo hizo bajo el pseudónimo Johannes de Silentio como tentativa de introducción a los discursos para ocasiones imaginadas, pero finalmente decidió no adjuntarlo.⁹²

En qué consistía esta nueva ciencia, si en una mayeútica socrática de nuevo corte, sería demasiado aventurar. De todos modos, la preocupación que Kierkegaard muestra por el arte de la comunicación cristiana es crucial.⁹³ Una vez más el prefacio nos dice que “cuando una mujer borda un mantel para uso sagrado, hace que cada flor sea, si es posible, tan bella como las flores del campo, cada estrella tan brillante, si es posible, como las centelleantes estrellas de la noche; no escatimada en nada, al contrario, utiliza los objetos más preciados a su alcance; y deja de lado todo otro empeño de su vida con el objeto de invertir el adecuado momento exento de interrupción del día y de la noche en su único y querido trabajo. Pero cuando el mantel está terminado y cumple con su finalidad sagrada—entonces, se desasosiega profundamente si alguien comete el error de fijarse en su arte en lugar de fijarse en el significado del mantel o comete el error de ver un defecto en lugar del significado del mantel. Ella no pudo tejer el significado sagrado en el mantel; no pudo bordar el sentido sagrado en el mantel como ornamento adicional. El significado está en el concurrente y en la comprensión que adquiere el concurrente cuando

⁹² *Three Discourses on Imagined Occasions*, viii-ix.

⁹³ “...saa er Christendommen afskaffet, om ikke paa anden Maade, saa ved den *forkeerte, uchristelige Form*, man giver den *christelige* Meddelelse.” SKS, *Den Enkelte*, bilag til *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*. [...entonces el cristianismo queda abolido, si no de otro modo al menos debido a la *equivocada* y *no cristiana* forma en la que se proclama el mensaje *cristiano*.] *The Single Individual*, as supplement to *The Point of View*, 125.

consigo mismo y frente a sí mismo ha olvidado infinitamente, en la infinita lejanía de la separación, a la costurera y su contribución. Fue permisible, fue lo correcto, fue un deber, fue un apreciado deber, fue un gozo supremo para la costurera darlo todo para cumplir con su cometido, pero sería una ofensa contra Dios, un afrentoso malentendido hacia la pobre costurera, si alguien cometiera el error de ver lo que está ahí pero no ha de ser tenido en cuenta, lo que está ahí—no para llamar la atención sobre sí sino, por el contrario, solamente para que su ausencia no perturbe y levante la atención sobre sí.”⁹⁴

El significado está en el concurrente, en el espectador, en el oyente, en el lector. La verdad, y recordamos que la verdad en Kierkegaard es solamente aquella que está relacionada con la existencia en todas sus facetas estético-ético-religiosa;⁹⁵ está relacionada con cómo vivir, actuar, decidir de cara a ser

⁹⁴ “Naar en Kvinde forarbejder et Klæde til helligt Brug, da virker hun hver en Blomst, om muligt, skøn som Markens Deilige, hver en Stjerne, om muligt, funklende som Nattens Blink; da sparer hun Intet, men anbringer det Kostbareste, hun eier; da sælger hun hver en anden Fordring til Livet for at kunne kjøbe den uafbrudte Dagens og Nattens beleilige Tid til sit eneste, sit elskede Arbeide. Men naar da Klædet er færdigt og anbragt efter sin hellige Bestemmelse: da bedrøves hun inderligen, om Nogen saae feil og saae paa hendes Kunst istedenfor paa Klædets Betydning, eller saae feil og saae en Mangel istedenfor at see paa Klædets Betydning. Thi den hellige Betydning kunde hun ikke virke ind med i Klædet, hun kunde og ikke sye den paa som en Prydelse mere. Denne Betydning ligger nemlig i Betragteren og i Betragterens Forstaaelse, naar han, i Adskillelsens uendelige Fjernhed, over sig selv og over sit eget Selv har uendeligt glemt Syersken og hvad hendes er. Det var tilladeligt, det var sømmeligt, det var Pligt, det var en kjær Pligt, det var Glædens Høieste for Syersken at gjøre Alt for at gjøre Sit; men det var en Brøde mod Gud, en krænkende Misforstaaelse mod den stakkels Syerske, om Nogen saae feil og saae hvad der kun kan være med for at oversees, hvad der kun kan være med – ikke for at tildrage sig Opmærksomheden, men tvertimod for at Savnet deraf ikke skal forstyrrende tildrage sig Opmærksomheden.” *Opbyggelige Taler i forskellig Aand. Første Afdeling. En leiligheds Taler.* Forord.

⁹⁵ En cuanto a la faceta estética y estético-ética, a propósito de habernos detenido a investigar prefacios, en este caso, prefacios a los discursos edificantes puesto que el problema consistía en probar que lo directamente religioso es también comunicación indirecta, es importante traer a colación que en el prefacio de *O Lo Uno o Lo Otro*, el editor, Victor Eremita, anticipa en cierta manera el primer prefacio de Kierkegaard a *Discursos Edificantes*; igualmente habla de adentrarse en el mundo y de visitar a un lector individual en una hora benevolente: “...da vilde han maaskee henvende sig til Bogen med disse Ord: »saa gaa da ud i Verden, undgaa, om muligt, Kritikens Opmærksomhed, besøg en enkelt Læser i en velvillig Time, og skulde Du støde paa en Læserinde, da vilde jeg sige: min elskværdige Læserinde, Du vil i denne Bog finde Noget, som Du maaskee ikke burde vide, Andet, Du vel kunde have Gavn af at faae at vide; saa læs da det Noget saaledes, at Du, der haver læst, kan være som den, der ikke haver læst, det Andet saaledes, at Du, der haver læst, kan være som den, der ikke haver glemt det Læste.« Jeg som Udgiver vil kun tilføie det Ønske, at Bogen maa træffe Læseren i en velvillig Time, og at det maa lykkes den elskværdige Læserinde nøiagtigt at følge Bs velmeente Raad.” SKS, *Enten-Eller*. [...quizás se referiría al libro con estas palabras: >>bien, pues, adéntrate en el mundo, evita, en la medida de lo posible, la atención de la crítica, visita a un lector individual en una hora benevolente y, si toparas con una lectora, yo diría: mi encantadora lectora, en este libro encontrarás algunas cosas que quizás no deberías saber y otras de las que te resultará provechoso enterarte; así que lee unas cosas de modo que tú, habiéndolas leído, seas como quien no las ha leído, y lee las otras de modo que tú, habiéndolas leído, seas como quien no ha olvidado lo leído.<< En calidad de editor, quiero sólo añadir un deseo, que el libro encuentre al

feliz, a llevar una vida buena; es verdad universal pero susceptible de ser apropiada e interiorizada por todos y cada uno de los seres humanos; no porque la lógica, las matemáticas, las ciencias incluso la filosofía entendida de cierta manera, no sean verdad universal, sino que su verdad objetiva es indiferente al sujeto; ni tampoco está el significado en el aprendiz porque el maestro no sea verdad, que el maestro reduplique o no en su vida la verdad que transmite no es realidad/actualidad para mí sino una posibilidad ante mí susceptible de ser llevada a cabo o no por mí; ni tampoco está el significado en el oyente porque lo que se diga no sea verdad, que lo que se diga haya de ser verdad probada para apropiárnosla nos conduce a la verificación de dicha verdad, ejercicio cuyo destino no culmina en la certeza sobre esta u otra verdad ético-religiosa sino que se prolonga en una interminable aproximación. El imperativo de la verdad ha de prender en un sujeto concreto; ¿cómo?

En el apartado donde nos detuvimos con las *Migajas* de Climacus, a pesar de haber subrayado, de acuerdo con el texto, que las dos alternativas planteadas ante la pregunta sobre si la verdad puede aprenderse eran irreductibles, hay un momento en el texto en el que el autor concede una analogía entre ambos planteamientos. Tanto en el planteamiento A, en el que el tiempo es ocasión, como en el planteamiento B, en el que el instante en el tiempo es de absoluta importancia, el aprendiz, uno mismo en tanto que individuo, es el que ha de caer en la cuenta de o bien su verdad o su no-verdad. Sólo cuando yo descubro la verdad o la no-verdad es ella descubierta incluso si todo el mundo a mi alrededor lo sabe de antemano.⁹⁶ De ahí que Climacus dedique, la mayor parte de su tiempo y reflexión a la cuestión aparentemente tan trivial de cómo ha de estar la subjetividad constituida. Se nace humano pero uno se hace individuo singular. Y devenir individuo singular es condición sine qua non para que la pregunta de *Migajas*, que no es sino la pregunta sobre qué significa ser humano incluso cuando uno ya de por sí lo es, se le manifieste a una persona. Y cómo pueda esta tarea llevarse a cabo es la tesis que hemos intentado sostener: sólo con comunicación indirecta al menos con otro ser humano puede un ser humano abrirse al sentido de su existencia.

lector en una hora benevolente y que la encantadora lectora logre seguir meticulosamente el bienintencionado consejo de **B**." *O Lo Uno o Lo Otro*, 39.

⁹⁶ "...i Henseende til hvilken Bevidstheds-Akt det Socratiske gjælder, at Læreren kun er Anledning, i hvo han saa end er, selv om han er en Gud; thi min egen Usandhed kan jeg kun opdage ved mig selv, thi først naar jeg opdager det, er det opdaget, tidligere ikke, om saa hele Verden vidste det. (Under den antagne Forudsætning om Øieblikket bliver dette den eneste Analogi til det Socratiske.)" SKS, *Philosophiske Smuler*. [...en lo que concierne a este acto de conciencia, se aplica lo socrático, que el maestro es solamente ocasión, sea quien sea, incluso si es un dios; pues mi propia no-verdad sólo la puedo descubrir yo mismo, pues sólo cuando yo la descubro, es descubierta, antes no, aunque todo el mundo ya lo supiera. (Bajo el presupuesto asumido sobre el instante, es ésta la única analogía con lo socrático.)] *Fragments*, 14.

El cómo, el modo, el método de la búsqueda de la verdad de cada uno, en primera persona aunque no por sí sola ni solamente para sí misma, es decir, la filosofía en diálogo que se trabaja mediante los textos de Kierkegaard como autor y en conversación con las diferentes voces creadas por él, es inseparable de la comprometida labor filosófica que Kierkegaard llevó a cabo en su ciudad natal, Copenhague, durante la primera mitad del siglo XIX y que gracias a sus escritos nos llega hasta nuestros días. ¿Qué filosofía es esta?

B. SEGUNDA PARTE. EL OBJETO DE LA AUTORÍA: UNA SINGULAR REFORMA

B.I. Introducción. La reforma consiste en llamar la atención sobre la categoría individuo singular. Esta categoría no es original de Kierkegaard. La autoría responde a la situación concreta que vive el autor en la Dinamarca de la primera mitad del siglo XIX y a su compromiso socio-político-religioso.

Al principio, cuando comenzamos a hablar del método en la autoría de Kierkegaard ya pudimos entrever a través de los textos en los que explica su obra como autor que el objeto del conjunto de su autoría es religioso-cristiano y que este objeto está inseparablemente asociado al método. Uno de los tantos modos en los que Kierkegaard define este objeto es: cómo llegar a ser cristiano en la Cristiandad.⁹⁷ El carácter general de este objeto no brota del

⁹⁷ "...det er en Forfatter-Virksomhed, hvis totale Tanke er den Opgave at blive Christen. Men en Forfatter-Virksomhed, som fra først af har forstaaet, dialektisk consequent forfulgt, hvad deri ligger, at Situationen er Christenheden, hvilket er en Reflexionens Bestemmelse, og derfor sat alle de christelige Forhold ind i Reflexion. I Christenheden – at blive Christen er enten at vorde hvad man er (Reflexionens Inderlighed, eller Inderliggjørelsens Reflexion), eller det er først at rives ud af en Indbildning, hvilket igjen er en Reflexionens Bestemmelse. Der er her ingen Vaklen, ingen Tvetydighed af den Art som ellers er den almindelige, at man ikke veed og ikke kan blive klog paa, om Situationen er i Hedenskabet, om Præsten er i den Forstand en Missionair, eller hvor man er; man savner ikke her, hvad ellers mangler, en afgjørende categorisk Bestemmelse og et afgjørende Udtryk for Situationen: at forkynde Christendom – i Christenheden. Alt er sat i Reflexion. Meddelelsen er i Reflexion: derfor indirekte Meddelelse. Meddeleren er bestemt i Reflexion, derfor negativt, ikke En, der siger sig selv i overordentlig Grad at være Christen eller vel endog beraaber sig paa Aabenbaringer (hvilket Alt svarer til Umiddelbarhed og ligefrem Meddelelse), men omvendt En, der endog siger sig selv ikke at være Christen, det er, Meddeleren er bag ved, negativt hjælpende – thi om det lykkes ham at hjælpe Nogen, er jo noget Andet. Problemet selv Reflexionens: det, naar man saadan er Christen, at blive Christen." SKS, *Synspunktet for min Forfatters-Virksomhed*. [...esta es una autoría cuya intención total es la tarea de hacerse cristiano. Pero es una autoría que desde el principio ha entendido, en consecuencia ha perseguido dialécticamente, las implicaciones de ello, que la situación es la Cristiandad, lo cual es una determinación de la reflexión, y por tanto sitúa todas las relaciones cristianas en reflexión. En la Cristiandad—hacerse cristiano es o bien hacerse lo que uno ya es (la interioridad de la reflexión o la reflexión de la interiorización), o bien es en primer lugar ser rescatado de una ilusión, lo cual es de nuevo una determinación de la reflexión. Aquí no hay lugar para la vacilación, ni la ambigüedad típica de no saber y no poder entender si la situación se da en el paganismo, si el pastor es en este sentido un misionero, o dónde está uno; aquí no se echa de menos lo que normalmente se carece, una

encerramiento de un pensador solipsista que en su torre de marfil reflexiona sobre las eternas cuestiones filosófico-teológicas, Dios, hombre y mundo, ni tampoco surge del enfrentamiento a nivel académico con otras corrientes filosóficas que quiere rebatir intelectualmente, por ejemplo el sistema hegeliano, sino que responde a una situación muy concreta que él está viviendo día a día y que sucede a su alrededor, en su ciudad y en su época, y que Kierkegaard identifica como un grave problema que afecta tanto a sus conciudadanos como a él en todas las esferas de la existencia, estética-ética-política-religiosa, y ante el cual se encuentra impelido a hacer algo: ser autor y escribir infatigablemente bajo una pluralidad de plumas y voces, con el objeto de ayudar a despertar, a tomar conciencia de la situación.⁹⁸

En la primera mitad del siglo XIX, todo ciudadano nacido y bautizado en Copenhague era simplemente por ello considerado cristiano. La relación unívoca entre la esfera de lo religioso y lo político, la iglesia y el estado, había abolido, según Kierkegaard, el cristianismo, o más bien ser cristiano.⁹⁹ En cierto

decisiva determinación categórica y una decisiva expresión para la situación: proclamar el cristianismo—en la Cristiandad. Todo se sitúa en la reflexión. La comunicación es en reflexión: por tanto comunicación indirecta. El comunicador queda determinado por la reflexión, por tanto negativamente, no es alguien que dice ser cristiano en grado extraordinario o que incluso se alega revelaciones (todo lo cual corresponde con la inmediatez y la comunicación directa) sino lo contrario, uno que incluso declara no ser cristiano—es decir, el comunicador está detrás, ayudando negativamente--si tiene éxito ayudando a alguien es ya otra cuestión. El problema mismo es de la reflexión: eso de siendo ya cristiano hacerse cristiano.] *The Point of View*, 55-56.

⁹⁸ “Det ene Menneske kan have Held til at gjøre meget for det andet, kan have Held til at føre ham derhen, hvor han ønsker at føre ham, kan, for at blive ved hvad her bestandigt væsentlig er Tale om, have Held til at være ham behjælpelig i at blive Christen. Men i min Magt staaer dette ikke; det beroer paa saare meget, og fremfor Alt paa, om han selv vil. Tvinge et Menneske til en Mening, en Overbeviisning, en Tro, det kan jeg i al Evighed ikke; men Eet kan jeg, det Første i een Forstand (thi det er Betingelsen for det Næste, der er: at antage denne Mening, Overbeviisning, Tro), det Sidste i en anden Forstand, dersom han ikke vil det Næste: jeg kan tvinge ham til at blive opmærksom.” SKS, *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*. [Una persona puede tener la buena fortuna de hacer mucho por otra, puede tener la buena fortuna de llevarle hasta el lugar donde le quiere llevar y puede, por adherirnos a lo que en esencia está continuamente siendo discutido aquí, tener la fortuna de ayudar a dicha persona a hacerse cristiana. Pero esto no está en mi poder; depende de muchas cosas, y sobre todo, de si él mismo quiere. Persuadir a una persona a tener una opinión, una convicción, una creencia, no puedo en toda la eternidad hacerlo; pero sí puedo hacer una cosa, en un sentido la primera (pues es la condición para la siguiente, que es: aceptar esta opinión, convicción, creencia), la última, en otro sentido, si es que no desea la siguiente: puedo persuadirle a prestar atención.] *The Point of View*, 50.

⁹⁹ “Ikke mener jeg, at man uden Overdrivelse kan sige, at Christendommen i vor Tid aldeles er afskaffet. Nei, Christendommen er til endnu og i sin Sandhed men som *Lære*, som *Doctrin*. Det der derimod (og det kan man sige uden Overdrivelse) er afskaffet og glemt er det at være Christen, hvad det vil sige at være Christen, eller det der er tabt, det der ligesom ikke mere er til er det ideale Billede af det at være en Christen.” SKS, *Den bevæbnede Neutralitet eller min Position som christelig Forfatter i Christenheden*. [No creo que sin exageración se pueda decir que el cristianismo en nuestro tiempo ha sido completamente abolido. No, el cristianismo aún existe y en su verdad, pero como una *enseñanza*, una *doctrina*. Lo que sin embargo ha sido

sentido, la obra de Kierkegaard se puede entender como un intento de reforma ante el contexto de su tiempo. ¿En qué sentido puede la autoría de Kierkegaard entenderse como un intento de reformar la sociedad? En un opúsculo póstumo escrito en la primavera de 1849 titulado *Neutralidad Armada*, caracteriza su posición como autor cristiano en la Cristiandad y habla sobre el tipo de reforma que ha estado llevando a cabo mediante su producción como autor y pensador. Kierkegaard cree que es de suprema importancia mantener en cada generación la imagen ideal de ser cristiano para ponerlo en relación y así elucidar en particular los errores de cada época.¹⁰⁰ Indudablemente, el método para esta empresa es algo que a Kierkegaard le parece fundamental abordar. De hecho, la preocupación que reside tras el método es no confundir reforma con la exaltada imposición de una doctrina. Presentar el ideal de lo que significa ser cristiano, en este sentido,¹⁰¹ corre el grave riesgo de confundir el ideal con el comunicador y el comunicador con un implacable juez que sentencia a las personas que habitan en su ciudad. Kierkegaard es consciente de todo ello y nada más lejos de su labor que ser confundido con un reformista

abolido y olvidado (y esto se puede decir sin exageración) es eso de ser cristiano, lo que quiere decir ser cristiano, o lo que se ha perdido, lo que parece que ha dejado de existir, es la imagen ideal de ser un cristiano.] *Armed Neutrality* (in *The Point of View*, K.W XXII), 129-130.

¹⁰⁰ “Altsaa, paa enhver Maade, dialektisk, pathetisk (i de forskjellige Former af Pathos), psychologisk, moderniseret ved det stadige Hensyn til den moderne Christenhed og Videnskabs Vildfarelser at fremstille det ideale Billede af at være Christen: det var og er Opgaven... Fremdeles er det uforandrede Christelige dog i Tidernes Løb underlagt Modificationer i Forhold til Verdens Forandring. Min Mening er sandeligen ikke, at det er det Christelige, der ved nye Modificationer skulde forbedres og perfectioneres – saa spekulativ er jeg ikke. Nei, min Mening er, at det uforandrede Christelige kan behøve ved nye Modificationer af og til at sikre sig mod det Nye, det ny Galimatias, som nu er i Welten.” SKS, *Den bevæbnede Neutralitet*. [Por tanto, en todos los modos posibles—dialéctico, patético (en las diferentes formas de pathos), psicológico, modernizado mediante continua atención a la moderna Cristiandad y a las falacias de una ciencia—presentar la imagen ideal de ser cristiano: esto ha sido y es la tarea...además lo inalterado cristiano en el curso del tiempo está soportando modificaciones en relación con los cambios del mundo. Mi opinión ciertamente no es que lo cristiano es lo que ha de mejorarse y perfeccionarse por medio de nuevas modificaciones—no soy tan especulativo. No, mi opinión es que lo inmutable cristiano puede necesitar por medio de nuevas modificaciones de tanto en cuanto asegurarse en contra de lo nuevo, el nuevo galimatías que ahora está en el mundo.] *Armed Neutrality* (in *The Point of View*, K.W XXII), 131.

¹⁰¹ “Ved det ideale Billede af en Christen forstaaer jeg da deels en Slags menneskelig Interpretation i Forhold til Christus som Forbilledet, en menneskelig Interpretation, der, medens han er og bliver Troens Gjenstand, indeholder alle Mellembestemmelserne i Forhold til det Deriverede og sætter Alt i Vorden, deels Modificationerne i Forhold til de tilbagelagte og en given Tids Forvirring.” SKS, *Den bevæbnede Neutralitet*. [Por imagen ideal de un cristiano yo entiendo por una parte una especie de interpretación humana en relación con Cristo como modelo, una interpretación humana que aunque él es y sigue siendo el objeto de la fe, contiene todos las premisas intermedias relacionadas con lo derivado y lo sitúa todo en ciernes—por otra parte, las modificaciones relacionadas con las del pasado y la confusión de un tiempo dado.] *Armed Neutrality* (in *The Point of View*, K.W XXII), 132.

exaltado y carismático,¹⁰² hasta tal punto que parece no importarle el grado de éxito del proceso de reforma que pueda conseguir con su compromiso como pensador y autor. En realidad, sí le importa y mucho, pero su labor reformista es indirecta, se mide de otro modo (si es que es susceptible de medirse externamente), no al modo numérico evaluable por los medios de cuantificación que una comunidad cívica puede proporcionar, censos, votos, etc.; no se trata de constatar los frutos y las obras de la reforma con el número de personas, grupos o asociaciones que abiertamente declaran relacionarse con el ideal o con un listado de las iniciativas que se están llevando a cabo y del presupuesto que se destina a ello;¹⁰³ la clave está en la categoría con la que marca el comienzo de los escritos edificantes: el individuo singular.¹⁰⁴ El objeto es

¹⁰² "Men hvo skal nu gjøre det, hvo skal være Den, der sætter dette Billede ind i Virkelighedens Forhold og holder det frem? Dersom En kommer hovedkulds styrtende og peger paa sig selv sigende »det er mig, jeg er selv dette Ideal af en Christen«: saa har vi Sværmeriet og alle dets usalige Følger. Gud forbyde, at det skulde skee saaledes. Men hvad mig angaaer, troer jeg rigtignok, at dette til enhver Tid vilde være mig den største Umulighed. Intet er min Sjel, og Intet mit Væsens Naturbestemmelse (det Dialektiske) mere fremmed, mere umuligt end Sværmerie og Raserie;" SKS, *Den bevæbnede Neutralitet*. [Pero entonces ¿a quién le toca hacer esto? ¿quién ha de ser el que ponga esta imagen en la realidad actual y la sostenga? Si alguien viene la mar de precipitado y se señala a sí mismo diciendo "soy yo, yo soy este cristiano ideal", entonces tenemos la exaltación y todas sus desgraciadas consecuencias. ¡Que Dios no quiera que suceda de este modo! En lo que a mí respecta, verdaderamente creo que esto sería la mayor imposibilidad para mí en cualquier momento. Nada es más extraño a mi alma y a mi naturaleza (dialéctica), nada más imposible que la exaltación y la furia.] *Armed Neutrality* (in *The Point of View*, K.W XXII), 132.

¹⁰³ "Dette var og er min Idee til en Reformation, der, hvad enten den nu lykkes eller ikke, og hvorvidt den lykkes eller ikke, i ethvert Tilfælde vil gaae for sig og gaae af uden Generalforsamlinger, Synoder, Ballotation, kort uden al Profanation... men jeg har aldrig havt og har det ikke, ikke en Tøddel, der verdsligt frister ved at være det Ny. Der er kun Eet, som i enhver Retning kan standse en Hvirvel, og saaledes ogsaa kun Eet, som kan standse den Hvirvel eller Svimmelhed, i hvilken, og dette er just Svimmelheden samt dens Grad, Idealet lidt efter lidt og tilsidst ganske bortkommer og tabes, den Svimmelhed, at den Ene vel er lige saa god Christen som alle de Andre og saaledes, blot sammenlignelsesviis, Touren rundt: der er kun Eet, som kan standse – ingen Generalforsamling, ingen Ballotation formaaer det, thi dette nærer blot Sygdommen – det er naar den Enkelte, istedetfor at svimle sig ind i Sammenlignelses-Forholdet til »de Andre«, forholder sig til Idealet." SKS, *Den bevæbnede Neutralitet*. [Esta fue y es mi idea de reforma, que tanto si se logra como no y en qué medida se logra o no, en cualquier caso continuará por sí sola y sin asambleas generales, sínodos, plebiscitos, resumiendo, sin ninguna profanación...pero nunca he tenido ni tengo, ni un ápice, que tiene a la manera mundana por ser algo nuevo. Sólo hay una cosa que puede detener un remolino en cualquier dirección, y por tanto una sola cosa que puede detener el remolino o el mareo, y este es precisamente el mareo y el grado de mareo, en el que poquito a poco y finalmente del todo, el ideal disminuye y desaparece, el mareo de que una persona es tan buen cristiano como las demás y por tanto es cristiano simplemente en comparación con el resto del círculo: sólo una cosa es la que lo puede parar—ninguna asamblea general, ninguna votación puede hacerlo, puesto que solamente alimentan la enfermedad—y ésta es que el individuo singular, en lugar de voltearse hacia una relación de comparación con >>los otros<<, se relaciona con el ideal.] *Armed Neutrality* (in *The Point of View*, K.W XXII), 134.

¹⁰⁴ "men til Gud som Mellembestemmelsen svarer »den Enkelte«. Skal »Slægten« være »Instantsen« eller blot Melleminstantsen, saa er Christendommen afskaffet, om ikke paa anden Maade, saa ved den *forkeerte, uchristelige Form*, man giver den *christelige Meddelelse*." SKS, *Den Enkelte*, bilag til *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*. [; pero a Dios como resolución intermedia le corresponde >>el individuo singular<<. Si >>el género [humano]<< ha de ser >>la

conseguir que un ser humano, en tanto que individuo singular, se relacione con el ideal. Que esto se consiga no depende de este tipo de reformador, aunque por completo está en sus manos, siempre y cuando no se identifique él con el ideal,¹⁰⁵ llamar la atención sobre el ideal para que una persona pueda hacerse cargo del ideal y, si así lo desea, relacionarse con el ideal (véase nota 98).

Dicho esto, me gustaría puntualizar que si bien la totalidad de la autoría de Kierkegaard tiene como quehacer este proyecto religioso-cristiano no es en absoluto necesario centrarse solamente en ello. Su obra es lo suficientemente compleja como para interesar a un amplio abanico de público de diversos intereses. Simplemente recuperar del olvido lo que la categoría “individuo singular” como lo propiamente humano significa, supone implicaciones en todas las esferas de la existencia, desde luego que en la forma de desarrollar y vivir la subjetividad de cada uno pero igualmente también y con la misma fuerza en el compromiso social, político y religioso. En la obra de Kierkegaard no se abandona lo estético, ni lo ético sino que coexisten todas las facetas de la vida y no hay por qué entrar directamente desde la retrospectiva de su sentido cristiano, que es lo que aquí se ha anticipado y que por supuesto como ha quedado patente impregna sus escritos desde el comienzo de la autoría con *O Lo Uno o Lo Otro*; ni tampoco desde el sentido religioso como si éste fuera la

instancia<< o solamente la instancia intermedia, entonces el cristianismo queda abolido, si no de otro modo al menos debido a la *equivocada y no cristiana* forma en la que se practica la comunicación *cristiana*.] *The Single Individual*, as supplement to *The Point of View*, 125.

¹⁰⁵ “Den, der fremstiller dette Billede, maa selv først og fremmest ydmyge sig under det, tilstaae, at om han end selv kæmper i sig selv for at naae dette Billede, dog er saare langt fra at være det; han maa tilstaae, at han egentlig forholder sig digterisk eller qua Digter til *Fremstillingen* af dette Billede, medens han, hvad der er hans Forskjel fra det almindelige Begreb af en Digter, for sin egen Person christeligt forholder sig til det *fremstillede* Billede, at han kun som Digter er forud i at fremstille Billedet. Der bliver saaledes intet Sværmerie af; selv udgiver Digteren eller rettere Digter-Dialektikeren sig ikke for at være Idealet, endnu mindre dømmes han noget eneste Menneske. Men han holder Idealet frem, at nu Enhver, hvis han saa synes, i stille Eensomhed kan sammenligne sit Liv med Idealet. Fremstillingen af Idealet kan umuligt andet end være til en vis Grad polemisk, men den er ikke polemisk mod noget enkelt Menneske, ikke endelig polemisk mod noget Endeligt, men kun uendelig polemisk for at belyse Idealet, har intet Forslag at gjøre, tenderer ikke til nogen Afgjørelse i det Udvortes, i Verdsligheden.” SKS, *Den bevæbnede Neutralitet*. [El que presenta esta imagen debe ante todo humillarse ante el ideal, confesar que aunque está luchando consigo mismo para alcanzar esta imagen, está muy lejos de serlo; debe confesar que realmente él se relaciona sólo literariamente o *qua* autor con la *presentación* de esta imagen, mientras que él en propia persona, que es la diferencia respecto del concepto común de autor, se relaciona cristianamente con la imagen *presentada*, y sólo como autor se sitúa más allá al presentar la imagen. De este modo, no se desarrolla exaltación alguna; el autor o, mejor dicho, el dialéctico autor, no se hace pasar por el ideal y menos aún juzga a ningún ser humano. Ahora bien, él sostiene el ideal para que cualquiera, si él así lo piensa, en silenciosa soledad pueda comparar su propia vida con el ideal. Es imposible que la presentación del ideal no sea polémica hasta cierto punto, pero no es polémica en contra de alguna persona en particular, no es finitamente polémica en contra de nada finito sino que es infinitamente polémica solamente con el fin de aclarar el ideal, no tiene ninguna propuesta que ofrecer y no se inclina hacia ninguna decisión en lo externo, en el mundo secular.] *Armed Neutrality* (in *The Point of View*, K.W XXII), 133.

finalidad o el estadio que el ser humano, dejando tras de sí los anteriores estadios, ha de alcanzar para su completitud: como también ha quedado patente, lo religioso convive con lo estético hasta tal punto que la aproximación estética lejos de ser un adorno, al menos como método, es condición sine qua non para el singular proyecto de reforma de Kierkegaard, que como hemos visto al final del anterior apartado, incluso se planteó la tarea de construir una nueva ciencia dialéctica o arte de la comunicación cristiana. La pregunta central de lo religioso no es sino la eterna pregunta que desde Grecia hasta nuestros días viene el ser humano formulándose sobre el sentido de la vida humana y de la vida: la pregunta por la verdad, por la libertad y por la vivencia del tiempo. No cabe duda que estos tres elementos, permanentemente presentes en la autoría de Kierkegaard, constituyen ejes fundamentales de toda reflexión filosófica.

Entre las enfermedades de su tiempo, incluso la misma enfermedad para muerte* que no es sino enfermedad espiritual,¹⁰⁶ Kierkegaard identificó la necesidad de llamar la atención sobre la categoría “el individuo singular” para recuperarla¹⁰⁷ como lo propiamente humano. En marzo de 1855, el año en el que murió, escribió un post scriptum a dos notas que había empezado a redactar en 1846 y que terminó de revisar en 1849 para constituir un escrito explicativo de su proyecto que finalmente se insertó como suplemento al libro póstumo *El Punto de Vista de mi Obra como Autor* y se titula *El Individuo Singular*. En este post scriptum a *El Individuo Singular*, Kierkegaard declara que si parece que en sus notas exagera la idealidad del individuo singular la razón es doble: en parte está en su propia imperfección (incompletitud) y en

¹⁰⁶ *No olvidemos que la más común de las formas de la enfermedad para muerte, enfermedad que es universal, la desesperación, es precisamente la que no es desesperación en sentido estricto, es decir, uno ni llega a desesperar pues uno ni es consciente de ser también espíritu, de poder ser sí mismo, de poder ser individuo singular, de estar hecho también de la masa de lo eterno no sólo de lo temporal, y de contar no sólo con la necesidad sino con la posibilidad de la posibilidad. La categoría individuo singular encubre un elemento humano del que no se puede hablar directamente, sino bajo categorías dialécticas o psicológicamente ambiguas: la libertad. En el prefacio de *La Enfermedad para Muerte*, tradicionalmente traducido como *La Enfermedad Mortal*, la categoría sí mismo es la categoría individuo singular: “Det er christelig Heroisme, og sandeligen den sees maaskee sjelden nok, at vove ganske at blive sig selv, et enkelt Menneske, dette bestemte enkelte Menneske, ene lige over for Gud, ene i denne uhyre Anstrengelse og dette uhyre Ansvar.” [Es heroísmo cristiano, en verdad se ve acaso rara vez, aventurarse completamente a volverse sí mismo, un individuo singular humano, este específico individuo singular humano, a solas directamente ante Dios, a solas en su monstruoso esfuerzo y su monstruosa responsabilidad.]

¹⁰⁷ »Den Enkelte«; med den Categorie staaer og falder Christendommens Sag, efterat Verdens-Udviklingen er naaet saavidt i Reflexion, som den er. Uden denne Categorie har Pantheismen ubetinget seiret.” Den Enkelte, bilag til *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*. [»El individuo singular«; con esta categoría se sostiene o se derrumba el caso del cristianismo, ahora que el devenir del mundo ha alcanzado tal grado de reflexión. Sin esta categoría el panteísmo habrá incondicionalmente triunfado.] *The Single Individual*, as supplement to *The Point of View*, 122.

parte en la naturaleza especial de su proyecto que exige que esta categoría ocupe un lugar fundamental dentro del conjunto de su trabajo.¹⁰⁸

La categoría “el individuo singular” no es original de Kierkegaard. Kierkegaard no se considera a sí mismo el “padre” del individuo singular y, si es por esta razón, como suele inferirse, tampoco el padre del existencialismo, apodo que se le atribuye en la mayoría de las enciclopedias. Esta categoría ya fue usada en el pasado, pero nótese que para Kierkegaard fue usada solamente una vez. Esta única vez fue también la primera vez que se introdujo la categoría; esta primera y única vez irrumpió con toda la fuerza dialéctica necesaria para desintegrar el viejo paganismo.¹⁰⁹ Sócrates fue quien la introdujo en el ejercicio de su misión de partero, de gimnoto, en la polis de Atenas, bajo las circunstancias concretas que comprometidamente le tocaron vivir en el siglo V a.C. En Sócrates, pues, tiene su origen “el individuo singular”. Kierkegaard dice que en la Cristiandad esta categoría será usada por segunda vez, pero precisamente de la manera contraria, no para desintegrar el cristianismo, ni para ir más allá del cristianismo, sino para convertir a los cristianos en cristianos.¹¹⁰ Pero cuidado en este punto con confundir a Sócrates con

¹⁰⁸ “Naar da jeg i een Forstand synes at tvinge Idealiteten af det om den Enkelte endnu høiere, hvorledes forstaaer jeg saa det? Jeg forstaaer det deels som en Ufuldkommenhed hos mig, og deels som hængende sammen med det Særlige ved min Opgave.”SKS, *Den Enkelte*, bilag til *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*. [Si entonces parece que en un sentido fuerzo la idealidad del individuo singular incluso más alto, ¿pues cómo entiendo yo esto? Lo entiendo en parte como una imperfección mía, y en parte como algo conectado con lo particular de mi tarea.] *The Single Individual*, as supplement to *The Point of View*, 125.

¹⁰⁹ Para el paganismo el género es superior al individuo: “...det at være Menneske er som Exemplar at tilhøre en med Forstand begavet Slægt, saa Slægten, Arten er høiere end Individet, eller saa der kun er Exemplarer, ikke Individier.” SKS, *Den Enkelte*, bilag til *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*. [...esto de ser un ser humano es pertenecer como espécimen a un género provisto de razón, entonces, el género, la especie, es superior al individuo y por tanto sólo hay especímenes en lugar de individuos.] *The Single Individual*, as supplement to *The Point of View*, 107.

¹¹⁰ “»Den Enkelte«; denne Categorie er kun een Gang, dens første Gang, brugt afgjørende dialektisk af Socrates, for at opløse Hedenskabet. I Christenheden vil den lige omvendt anden Gang blive at bruge for at gjøre Menneskene (de Christne) til Christne. Det er ikke Missionairens Categorie i Forhold til Hedninge, hvilke han forkynder Christendom; men det er Missionairens Categorie i selve Christenheden for at indføre Christendom i Christenhed. Naar han, »Missionairen«, kommer, han vil bruge denne Categorie. Thi dersom Tiderne vente en Heros, vente de vistnok forgjeves; der vil snarere komme Den, som i guddommelig Svaghed vil lære Menneskene Lydighed – derved, at de i ugudeligt Oprør slaae ham ihjel, den mod Gud Lydige, der imidlertid, om end efter en uendelig langt større Maalestok, dog brugte denne Categorie – derhos med »Myndighed«. Dog ikke videre derom; jeg bliver, baade i den ene og i den anden Forstand, Styrelsen taknemlig, ved det, hvad let sees, i enhver Henseende uendelig Underordnede: dog at gjøre opmærksom paa denne Categorie.”SKS, *Den Enkelte*, bilag til *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed* [>>El individuo singular<<; esta categoría ha sido utilizada solamente una vez, su primera vez, de un modo decisivamente dialéctico, por Sócrates, con el fin de desintegrar el paganismo. En la Cristiandad será usado por segunda vez precisamente en el sentido contrario, para convertir a las personas (los cristianos) en cristianos. No es la categoría del misionero en lo que concierne a los paganos a los que proclama el cristianismo; sino que es la categoría del misionero dentro de la Cristiandad con el fin de

Kierkegaard, o con establecer una analogía de cualquier modo. Es muy importante no caer en el error de pensar que ésta es la misión que también Kierkegaard lleva a cabo en la Copenhague del siglo XIX. Kierkegaard bien sabe que no es él quien puede llevar esta tarea adelante.

De ningún modo y en ningún momento, cree Kierkegaard que tenga una misión que consista en convertir a los cristianos en cristianos--que se conviertan o no se conviertan no depende en última instancia de él, ni de ningún ser humano en tanto que ser humano para con otro ser humano; el compromiso social-político-religioso¹¹¹ de Kierkegaard en lo que a esta categoría respecta, lo que se ha venido denominando su especial reforma, se subordina estrictamente a llamar la atención.¹¹² Es reforma de paso estrecho,¹¹³ espiritual,¹¹⁴ que busca y

introducir el cristianismo en la Cristiandad. Cuando él, >>el misionero<< llegue utilizará esta categoría. Si la época espera un héroe, probablemente espera en vano; en su lugar más bien llegue uno quien en su debilidad divina enseñará obediencia a las personas--por medio de asesinarle en impía rebelión, a él, el obediente de Dios, que incluso en una escala mucho mayor utilizaría esta categoría—además con >>autoridad<<. Pero nada más sobre ello; continuo tanto en un sentido como en el otro, agradecido a la providencia, respecto a lo que fácilmente se ve, en todo caso, infinitamente subordinado a: *llamar la atención* sobre esta categoría.] *The Single Individual*, as supplement to *The Point of View*, 123-4.

¹¹¹ "Ethvert Oprør i Videnskab – mod Tugt, ethvert Oprør i det sociale Liv – mod Lydighed, ethvert Oprør i det Politiske – mod verdsligt Regimente, hænger sammen med og er deriveret af dette Slægtens Oprør mod Gud betræffende Christendommen. Dette Oprør – Misbrugen af »Slægtens« Categorie ...Derfor maa Menneskene blive Enkelte...Men Sagen er, doceres kan denne Categorie ikke; det er en Kunnen, en Kunst, en ethisk Opgave og en Kunst, hvis Udøvelse maaskee til sine Tider kunde kræve Operateurens Liv. Thi hvad der guddommeligt er det Høieste, det vil den selvraadige Slægt og de Forvirredes Skarer ansee som Majestæts-Forbrydelse mod »Slægten«, »Mængden«, »Publikum« o. s. v." *Den Enkelte*, bilag til *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed* [Toda rebelión en la ciencia--contra la disciplina, toda rebelión en la vida social--contra la obediencia, toda rebelión en la política--contra el régimen secular, está conectada con y deriva de esta rebelión del género (humano) en contra de Dios en lo que concierne al cristianismo. Esta rebelión—el abuso de la categoría "género" (humano)...por tanto las personas han de hacerse individuos singulares...Pero el hecho es que esta categoría no puede ser adoctrinada; es una capacidad, un arte, una tarea ética y un arte cuyo ejercicio en sus momentos podría reclamar la vida del que lo realiza...Pues, en lo que en sentido divino es lo más elevado, esto, el obstinado género (humano) y la confundida muchedumbre lo toman como alta traición contra "el género" (humano)," "la masa," "el público," etc.] *The Single Individual*, as supplement to *The Point of View*, 122-3.

¹¹² "og Categorien er: at gjøre opmærksom, hvilket jeg gjentager, for indtil det Sidste at gjøre alt Mit for at forhindre Misforstaaelse." *Den Enkelte*, bilag til *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*. [y la categoría es: llamar la atención, lo cual repito, para hasta el final hacer todo lo posible por impedir el malentendido.] *The Single Individual*, as supplement to *The Point of View*, 124.

¹¹³ "...jeg, der, for dog i det Mindste at faae gjort opmærksom paa den, har staaet ved denne Snævring »den Enkelte«...Min Opgave...om muligt at foranledige, at indbyde, at bevæge de Mange til at trænge gennem denne Snævring, »den Enkelte«, gennem hvilken dog, vel at mærke, Ingen trænger uden ved at blive den Enkelte; det Modsatte er jo en categorisk Umulighed." *Den Enkelte*, bilag til *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed* [...yo, que para, al menos, llamar la atención sobre esto, me he mantenido firme en cuanto a este paso estrecho,>> el individuo singular<<...Mi tarea...si posible,de sugerir, de invitar, de inducir a muchos a abrirse camino por este estrecho paso, >>el individuo singular<<, a través del cual, tome nota, nadie se abre camino sin hacerse individuo singular; lo contrario sería sin duda una imposibilidad categórica.] *The Single Individual*, as supplement to *The Point of View*, 118.

desea persuadir sin autoridad, sin pretensión de ser ejemplar,¹¹⁵ no con ruido sino accidentalmente, con la discreta ocasión como posibilidad, y no en masa sino individuo a individuo con la esperanza de si quiera toparse una sola vez con él, como lector u oyente que pueda transformar en verdad, mediante la decisión de apropiarse e interiorizar, la letra muerta, o la voz que clama (como anteriormente vimos en los prefacios a los discursos); es reforma decisiva, no sólo en el aspecto personal de Kierkegaard, de su formación y crecimiento, sino como pensador comprometido con deshacer en su época el malentendido en torno a la absurda trivialidad que pueda parecer el otorgar tanta importancia al individuo singular, categoría decisiva para ser feliz, para toda religiosidad, y para el cristianismo.¹¹⁶

B.I.1. Introduciendo la relevancia de lo estético en la reforma de Kierkegaard. La enseñanza de las mujeres

¹¹⁴ “»Den Enkelte« er Aandens, Aands-Opvækkelsens Categorier, Politik saa modsat som vel muligt. Jordisk Løn, Magt, Ære, o. s. v. er ikke forbundet med dens rette Anvendelse; thi selv naar den bruges i det Bestaaendes Interesse, Inderlighed interesserer ikke Verden...” *Den Enkelte*, bilag til *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed* [>>El individuo singular<< es la categoría del espíritu, del despertamiento espiritual, lo más opuesto posible a la política. La recompensa del mundo, el poder, el honor, etc. no forman parte de su justa aplicación. Pues hasta cuando se usa en interés del orden establecido, la interioridad no interesa al mundo...] *The Single Individual*, as supplement to *The Point of View*, 121.

¹¹⁵ “Men at jeg er Den, som har Arbejdet med at fremstille dette Billede, er noget aldeles tilfældigt, En skal der jo dog gjøre det. ..thi gjøres Arbejdet forsvarligt, vil Lønnen blive en Analogie til hvad der er den sande Christens Honorar i Verden, kun i en noget formildet Skikkelse, og kun at jeg ikke kommer til at lide, fordi jeg er Christen men i Egenskab af Digter, Tænker o: D. Den formildede Skikkelse er naturligviis Beviset for min Ufuldkommenhed, Beviset for, at jeg ikke er den sande Christen.” SKS, *Den bevædnede Neutralitet*. [Pero que sea yo quien ha trabajado en presentar esta imagen (K se refiere a la imagen ideal de ser cristiano), ahora, alguien tiene que hacerlo...pues si el trabajo se realiza respetablemente, la recompensa será análoga al honorario de un verdadero cristiano en el mundo, solo que de forma mitigada, y solo que sin que yo sufra, porque soy cristiano pero bajo la condición de autor, de pensador, etc. La forma mitigada es por supuesto evidencia de mi imperfección, evidencia de que no soy el cristiano verdadero.] *Armed Neutrality*, in *The Point of View*, 140.

¹¹⁶ “Men jeg paastaaer, at jeg veed med ualmindelig Klarhed og Bestemthed, hvad Christendom er, hvad der kan fordres af den Christne, hvad det vil sige at være Christen. Til at kunne fremstille dette mener jeg at have i ganske usædvanlig Grad Forudsætninger; jeg mener tillige at det er min Pligt at gjøre det, just fordi det er som glemt i Christenheden, og der selvfølgelig ingen Sandsynlighed er for, at den nulevende Generation er skikket til at opdrage i Christendom; jeg mener det er min Pligt mod Christendommen, min Pligt mod hvad der fra Fædrene...blev mig...” SKS, *Den bevædnede Neutralitet*. [Pero pretendo que de manera inusualmente clara y determinada sé lo que el cristianismo es, lo que puede ser requerido del cristiano, lo que significa ser cristiano. Para poder presentar esto, creo que poseo las cualificaciones en grado insólito; también creo que es mi deber hacerlo simplemente porque parece que ha sido olvidado en la Cristiandad, y obviamente no parece probable que la generación actual esté cualificada para educarse en el cristianismo. Creo que es mi deber al cristianismo, mi deber a lo que desde la herencia de los padres...se ha convertido en mí...] SKS, *Den bevædnede Neutralitet*. *Armed Neutrality*, in *The Point of View*, 138.

A pesar del sentido espiritual que arroja su proyecto, no sólo los discursos edificantes religiosos son los que utilizan la categoría individuo singular, sino que desde el comienzo los pseudónimos (y no sé si ni siquiera podemos llamar a estos primeros autores pseudónimos pues si bien el pseudónimo en condiciones es el editor de *O Lo Uno o Lo Otro* llamado Victor Eremita, los autores no alcanzan ni a tener nombre propio, simplemente son “A”, y “A” como editor de un seductor, y “B” o Guillermo) también lo han hecho al fragmentariamente acentuar existencialmente (estética, ética y religiosamente) al ser humano. No sólo a lo edificante religioso, sino también al amor erótico le corresponde la categoría individuo singular.¹¹⁷ Esto incluye el primer papel de “A” en el que se muestra la imposibilidad humana de existir pre-reflexivamente como si el hombre fuera puro fluir de insaciable deseo sensual viviendo en la burbujeante inmediatez erótica ejemplarizada musicalmente (y sólo musicalmente expresable) por el mujeriego Don Juan de Mozart en *Los Estados Eróticos Inmediatos* de *O Lo Uno o Lo Otro*. También se muestra en la posibilidad humana de hacerse individuo singular que se vislumbra en el reflexivo oscuro deseo de un Fausto que ejemplarizado por el medio que le corresponde a la reflexividad, es decir, por el lenguaje (y no la música), ya no sólo busca satisfacer el deseo sensual sino la inmediatez espiritual que le lleva a seducir no a muchas, sino a una sola inocente joven, Margarita, y a convertirse en objeto de fe para ella, según “A” explica en *Siluetas* de *O Lo Uno o lo Otro*.

La misma pieza que explora bajo categorías estéticas la diferencia entre el elemento trágico en la tragedia antigua y la moderna, *El Reflejo de lo Trágico Antiguo en lo Trágico Moderno*, teniendo a Antígona como heroína trágica, anticipa la importancia del individuo singular al mostrar críticamente cómo la época moderna ha entronado al individuo pero extirpándolo de todos sus determinantes substanciales; la época moderna ha transubstanciado todo el elemento fortuito de una persona--su época, su tierra, su familia, su nación,..., en el individuo y la subjetividad como sujeto aislado, lo cual no es sino afirmar un individuo, afirmarse uno mismo, en tanto que número.¹¹⁸ De este modo, la época presente hace que el individuo sea automáticamente responsable de su vida, lo cual, sin embargo, no lleva sino a una responsabilidad invertida;

¹¹⁷ “...det er umuligt at opbygge eller at opbygges en masse, endnu umuligere end at være »forelsket en quatre« eller en masse: Opbyggelse forholder sig endnu bestemtere end Elskov til den Enkelte.” *Den Enkelte*, bilag til *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*. [...es imposible edificarse o ser edificado en masse, aún más imposible que >>enamorarse en quatre<< o en masse: la edificación se vincula al individuo singular incluso más determinadamente que el amor.] *The Single Individual*, as supplement to *The Point of View*, 117.

¹¹⁸ “Det Isolerede ligger bestandigt i at gjøre sig gjeldende som Numerus; naar Een vil gjøre sig gjeldende som een, saa er dette en Isolation;” SKS, *Enten-eller. Det antike Tragiskes Reflex i det moderne Tragiske*. [El aislamiento siempre consiste en afirmarse uno mismo en tanto que número; cuando uno quiere afirmarse en tanto que uno, esto es aislamiento;] *Either-Or*, 141.

también a un malentendido en lo que propiamente es la naturaleza de lo trágico, específicamente en la noción de culpa trágica, que es una categoría estética que la época moderna ha convertido forzosamente en categoría ética.¹¹⁹ Y no hemos de olvidar que lo trágico, estéticamente, es a la vida humana lo que la gracia divina y la compasión, es benigno como el amor materno que tranquiliza al atribulado, mientras que lo ético es riguroso y duro. Después de todo, ¿qué es la vida humana si eliminamos o bien la tristeza de lo trágico o la profunda aflicción y la profunda dicha de lo religioso?¹²⁰ Cuando una época pierde el elemento trágico, crece en desesperación, pues en lo trágico está implícita una tristeza y una sanación que no se debe despreciar.¹²¹

¹¹⁹ “Det er derfor vistnok en Misforstaaelse af det Tragiske, naar vor Tid stræber hen til at lade alt det Skjæbnsvangre transsubstantiere sig i Individualitet og Subjectivitet. Man vil ikke vide Noget af Heltens Fortid at sige, man vælter hele hans Liv paa hans Skuldre som hans egen Gjerning, gjør ham tilregnelig for Alt, men derved forvandler man ogsaa hans æsthetiske Skyld til en ethisk. Den tragiske Helt bliver saaledes slet, det Onde bliver egentlig den tragiske Gjenstand, mendet Onde har ingen æsthetisk Interesse og Synd er ikke et æsthetisk Element.” SKS, *Enten-Eller. Det antike Tragiskes Reflex i det moderne Tragiske*. [Es por tanto un malentendido de lo trágico cuando nuestra época se aventura a tener todo lo fatídico transubstanciado en la individualidad y la subjetividad. No se quiere saber nada del pasado del héroe; se carga toda su vida sobre sus hombros como su propio acto, se le hace responsable de todo, pero al hacerlo, también transformamos su culpa estética en culpa ética. De este modo el héroe trágico se convierte en malo, el mal pasa a ser el tema trágico, pero el mal no tiene interés estético, y el pecado no es un elemento estético.] *Either-Or*, 144.

¹²⁰ “I en vis Forstand er det derfor en meget rigtig Takt af Tiden, at den vil gjøre Individet ansvarligt for Alt; men Ulykken er, at den ikke gjør det dybt og inderligt nok, og deraf dens Halvhed; den er selvklog nok til at forsmæe Tragediens Taarer, men den er ogsaa selvklog nok til at ville undvære Barmhertigheden. Og hvad er dog, naar man tager disse to Ting bort, Menneskelivet, hvad er Menneskeslægten? Enten det Tragiskes Veemod, eller Religionens dybe Sorg og dybe Glæde.” SKS, *Enten-Eller. Det antike Tragiskes Reflex i det moderne Tragiske*. [En cierto sentido, por tanto, la época marca el compás correcto al querer hacer al individuo responsable de todo; el problema es que no lo hace con la suficiente profundidad e interioridad, de ahí sus medias tintas; es lo bastante sabihondo como para desdeñar las lágrimas de la tragedia, pero también es lo bastante sabihondo como para querer evitar la misericordia. ¿Y qué es después de todo la vida humana, qué la estirpe humana, cuando se eliminan estas dos cosas? O bien la tristeza de lo trágico o la profunda pena y la profunda alegría de la religión.] *O lo uno o lo Otro*, 165.

¹²¹ “...idet Tiden taber det Tragiske, vinder den Fortvivelsen. Der ligger en Veemod og en Lægedom i det Tragiske, som man i Sandhed ikke skal forsmæe, og idet man paa den overnaturlige Maade, som vor Tid forsøger det, vil vinde sig selv, taber man sig selv, og man bliver comisk. Ethvert Individ, hvor oprindeligt det er, er dog Guds, sin Tids, sit Folks, sin Families, sine Venners Barn, først heri har det sin Sandhed,... Det Tragiske har i sig en uendelig Mildhed, det er egentlig i æsthetisk Henseende i Forhold til Menneskelivet, hvad den guddommelige Naade og Barmhertighed er, det er endnu blødere, og derfor vil jeg sige: det er en moderlig Kjærlighed, der dysser den Bekymrede. Det Ethiske, det er strængt og haardt.” SKS, *Enten-Eller. Det antike Tragiskes Reflex i det moderne Tragiske*. [...cuando la época pierde lo trágico, gana la desesperación. Reside en lo trágico una tristeza y una sanación que uno verdaderamente no debe despreciar, y cuando alguien desea ganarse a sí mismo a la manera sobrehumana en la que intenta hacerlo nuestra época, se pierde a sí mismo, y se vuelve cómico. Cada individuo, sea originalmente lo que sea, sigue siendo un hijo de Dios, de su tiempo, de su nación, de su familia, de sus amigos, y sólo en ello tiene su verdad...Lo trágico contiene en sí infinita benignidad, estéticamente es a la vida humana lo que la gracia

En el amor erótico la persona es iniciada a encontrarse consigo misma de otro modo diferente, como si por la vía de lo erótico despertara a su sensualidad, corporalidad, su individualidad, la entrega de sí. En los papeles de “A” que Victor Eremita edita se demarca desde categorías estéticas, y con mucho cuidado de no caer en lo ético torpe y forzosamente, la iniciación superior¹²² a la que han sido llevados algunos personajes, fragmentos de vida extraídos de las obras de genios de la música y la literatura universal (Sófocles, Mozart, Goethe). Aunque parezca que el foco de atención se sitúa sobre la figura del varón seductor en sus diferentes formas-- Don Juan, Clavijo, Fausto, Rinville, El Seductor, realmente las personas iniciadas a una experiencia vital superior son todas ellas mujeres que debido a su relación de amor erótico con dichos hombres tras ser engañadas han sufrido la decepción y la aflicción de un amor frustrado. Lo que “A” denomina “pena reflexiva”, es la pena que al contrario de la tragedia en el drama antiguo no es conmensurable con ninguna expresión externa sino con la escuela interior de dar sentido al amor abortado, a un proyecto de vida y entrega frustrado. Es una iniciación a la gran tarea de hacerse subjetivo a la que también Johannes Climacus dedica todo su esfuerzo, pues el saber esencial pertenece a la existencia no como algo accidental e indiferente ya que el saber que no pertenece internamente en la reflexión de la interioridad a la existencia de una persona no es esencial;¹²³ Climacus escribe desde otro punto de vista,¹²⁴ pero es igualmente cauteloso de

divina y la misericordia, es incluso más suave, y por ello digo: es un amor maternal que sosiega al atribulado. Lo ético, eso es riguroso y duro.] *Either-Or*, 145.

¹²² ... skulde vi ønske dem det Tabte tilbage, var det en Vinding for dem? Have de da ikke allerede modtaget en høiere Indvielse? Og denne Indvielse vil forene dem og kaste en Skjønhed over deres Forening og skaffe dem Lindring i Foreningen, thi kun den, der selv er bidt af Slanger, veed, hvad den maa lide, der er bidt af Slanger.” SKS, *Enten-Eller*. [...si les deseáramos recuperar lo perdido, ¿saldrían ganando? ¿Acaso no han recibido ya una consagración más excelsa? Y esta consagración las unirá, arrojará belleza en su unión y las proveerá de alivio en la unión, pues sólo aquel que ha sido mordido por serpientes sabe lo que ha de sufrir el que es mordido por serpientes.] *O Lo Uno o Lo Otro*, 226.

¹²³“ Al væsentlig Erkjenden angaaer Existents, eller kun den Erkjenden, hvis Forhold til Existents er væsentlig, er væsentlig Erkjenden. Den Erkjenden, som ikke ind efter i Inderlighedens Reflexion angaaer Existents, er væsentlig seet tilfældig Erkjenden, dens Grad og Omfang væsentlig seet ligegyldig.”SKS, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*. [Todo conocimiento esencial atañe a la existencia o, con otras palabras, sólo es conocimiento esencial el conocimiento cuya relación con la existencia es esencial. El conocimiento que en lo hondo de la reflexión de la interioridad no atañe a la existencia, esencialmente considerado, es un conocimiento accidental, y su proporción y su grado, esencialmente considerados, son indiferentes.] *Post Scriptum*, 199.

¹²⁴ N.B. Climacus escribe desde otro punto de vista; obviamente, Climacus no es “A” y sin embargo, el movimiento de toda la autoría como conjunto fluctúa entre lo poético-estético y lo poético-religioso; lo filosófico (lo metafísico) en tanto que sistema es análogo a lo poético-estético; con Climacus, Kierkegaard persigue el mismo movimiento, llegar a lo simple: “Denne Bevægelse fra »Digteren« til religiøs Existeren er i Grunden Bevægelsen i hele Forfatter-Virksomheden, totalt betragtet... Hvad den Bevægelse angaaer, som beskrives i en Række af Skrifterne, fra det Philosophiske, det Systematiske til det Eenfoldige, det er, det Existentielle, da er denne Bevægelse, blot i et andet Forhold, væsentligen den samme som fra Digteren til

no introducir directamente categorías éticas.¹²⁵ Tanto “A” como Climacus se mantienen en el terreno de lo estético-metafísico y muestran algo aparentemente contradictorio: el primero, el alcance de la verdad estética, y el segundo la vertiente cómica de lo metafísico.

La nueva Antígona (aún sin reflexión, padece de pena inconmensurable con lo externo, su escenario es interior, espiritual),¹²⁶ las desdichadas Marie Beaumarchais, Doña Elvira, Margarita, Cordelia (aunque prisioneras de pena reflexiva no alcancen el título de *El Más Desdichado*) e incluso el enredo de Emmeline con su tesis de que el primer amor es el amor verdadero y que sólo se ama una vez de *El Primer Amor* del dramaturgo y libretista francés Eugène Scribe, experimentan el primer amor erótico, no como algo numérico sino bajo la categoría estética de amor original y verdadero. En todos estos casos, el engaño no es un simple factor externo sino que implica la totalidad de la vida interior de un ser humano, el núcleo íntimo de su vida. Para el amor, un engaño es una paradoja absoluta,¹²⁷ anticipo de la paradoja absoluta que Climacus

religieus Existeren.” SKS, bilag til *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*. [Este movimiento desde >>el poeta<< hacia el existente religioso es el movimiento básico de toda la autoría, considerado en su totalidad...En cuanto al movimiento, que se describe en una serie de escritos, desde lo filosófico, lo sistemático, hacia lo sencillo, es decir, lo existencial, entonces es este movimiento, sólo que en otra situación, esencialmente el mismo que desde el poeta hacia el existente religioso.] *The Point of View*, 120.

¹²⁵En polémica frente a la tendencia especulativa de la filosofía sistemática en la que la idea es ser sujeto-objeto, la unidad del pensar y el ser, cuando la existencia es precisamente la separación, Climacus observa que lo que significa ser humano, toda la esfera de lo ético, ha sido abolido, de ahí que la tarea de hacerse subjetivo en tanto que individuo singular sea de crucial importancia. Y, sin embargo, Climacus no introduce directamente categorías éticas: “Ved strax at begynde med ethiske Categorier mod hiin objektive Retning gjør man Uret, og rammer ikke, fordi man ikke har noget Fælleds med de Angrebne.” SKS, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrif*. [Comenzar directamente con categorías éticas en esta dirección objetiva es cometer una iniquidad y errar el tiro, porque no se tiene así nada en común con lo atacado.] *Post Scriptum*, 131.

¹²⁶“Hendes Liv udfolder sig ikke som den græske Antigones, det er ikke vendt ud efter men ind efter, Scenen er ikke udvortes men indvortes, det er en Aandescene.”SKS, *Enten-Eller*. [Su vida no se desenvuelve como la de la Antígona griega, no está volcada hacia afuera sino hacia adentro, la escena no es exterior sino interior, es una escena espiritual.] O *Lo Uno o Lo Otro*, 174.

¹²⁷“Et Bedrag er nemlig for Kjærligheden et absolut Paradox, og deri ligger Nødvendigheden af en reflekteret Sorg. Kjærlighedens forskjellige Factorer kunne i den Enkelte være sammenarbejdede paa høist forskjellig Maade, og Kjærligheden saaledes i den Ene ikke være den samme som i den Anden; det Egoistiske kan være mere overveiende, eller det Sympathetiske; men, hvorledes end Kjærligheden er, saavel for dens enkelte Momenter som for det Totale er et Bedrag et Paradox, den ikke kan tænke, og som den dog endelig vil tænke.” SKS, *Enten-Eller*. [Para el amor, un engaño es ni más ni menos que una paradoja absoluta, y en ello radica la necesidad de una pena reflexiva. Los diversos factores del amor podrían estar unidos en un individuo singular de manera muy distinta, con lo cual el amor no sería en uno lo mismo que en el otro; el factor egoísta puede ser más preponderante, o el simpatético; pero, sea como sea el amor, tanto en lo que hace a sus determinantes concretos como a la totalidad, el engaño es una paradoja que el amor no puede pensar y que al final, sin embargo, va a pensar.] O *Lo Uno o Lo Otro*, 195.

presenta en su ejercicio racional sobre cómo alcanzar la felicidad eterna, una paradoja absoluta que igualmente no puede pensarse; y, que aun así, el amor, en este caso, o el intelecto, en el caso de Climacus, quiere pensarlo; de ahí la reflexión, en este caso, la aflicción reflexiva en la que se sumerge la persona que ha sufrido un desengaño amoroso o la situación de no verdad del aprendiz de la alternativa B que necesita la condición para la verdad y la verdad, que plantea *Migajas*. El autor se centra en personajes femeninos porque quizás la mujer ejemplifica mejor la esencial relación entre vida y amor, pues, ¿qué podría calificar la vida de una mujer con más certeza que su amor?¹²⁸

Los textos de *O Lo Uno o Lo Otro* nos enseñan que hay una verdad que podemos llamar verdad estética. Pasión, pena, ansia, aflicción reflexiva, desdicha, paradoja absoluta; son la ocasión que el autor aprovecha para desviar la mirada de la belleza del amor erótico no porque el amor correspondido no sea una pasión digna de un poeta o de un esteta, sino porque la alegría y el gozo del amor erótico son estéticamente conmensurables con lo externo. El arte del poeta no es como el arte de un pintor o un escultor que imprimen belleza, indaga el tiempo interior;¹²⁹ aquel movimiento interno que difícilmente es perceptible por fuera es lo que nos lleva a poder hablar sobre lo que es verdad estética,¹³⁰ y no belleza. La armonía, la dicha y el placer

¹²⁸ "Naar Sorgens Anledning er et Bedrag, saa er den objective Sorg selv saaledes beskaffen, at den i Individet avler den reflekterede Sorg. At et Bedrag virkelig er et Bedrag, er ofte saare vanskeligt at bringe paa det Rene, og dog beroer Alt herpaa; saa længe det er omtvisteligt, saalænge finder Sorgen ikke Ro, men maa vedblive at vandre frem og tilbage i Reflexionen. Naar fremdeles dette Bedrag ikke betræffer en udvortes Ting, men et Menneskes hele indre Liv, hans Livs inderste Kjerne, saa bliver Sandsynligheden for den reflekterede Sorgs Vedvaren større og større. Men hvad kan vel med mere Sandhed kaldes en Qvindes Liv end hendes Kjærlighed? Naar altsaa en ulykkelig Kjærligheds Sorg har sin Grund i et Bedrag, saa have vi ubetinget en reflekteret Sorg, hvad enten nu denne vedvarer hele Livet eller Individet besejrer den. Ulykkelig Kjærlighed er vel i og for sig den dybeste Sorg for en Qvinde, men deraf følger ikke, at enhver ulykkelig Kjærlighed avler en reflekteret Sorg." SKS, Enten-Eller. [Cuando la ocasión de la pena es un engaño, la misma pena objetiva es de tal índole que engendra en el individuo la pena reflexiva. Poner en claro que un engaño es en verdad un engaño, resulta a menudo muy difícil y, sin embargo, todo depende de ello; mientras quepa discutirlo, la pena no encuentra sosiego sino que debe seguir deambulando en la reflexión. Cuando, además de eso, el engaño no concierne a una cosa externa sino a toda la vida interior de un ser humano, el núcleo íntimo de su vida, la probabilidad de que la pena reflexiva perdure, crece todavía más. ¿Pero qué podría calificar la vida de una mujer con más certeza que su amor? Es que cuando la pena de un amor desgraciado se funda en un engaño, tenemos incondicionalmente una pena reflexiva, ya sea que ésta dure toda la vida o que el individuo la venza. Si bien el amor desgraciado es de por sí la pena más honda para una mujer, de ello no se sigue que todo amor desgraciado genere una pena reflexiva.] *O Lo Uno o Lo Otro*, 189.

¹²⁹ Para la distinción entre poesía y arte, el autor, "A" acude a Lessing. "A" no es el único que cita escritos de Lessing; Climacus encuentra en este mismo pensador, Lessing, la salida a su duda reflexiva y le rinde tributo en lo que respecta a la tarea de hacerse subjetivo, individuo singular.

¹³⁰ "Allerede i det Foregaaende bemærkede jeg, at den reflekterede Sorg ikke bliver synlig i det Udvortes, det vil sige, finder sit hvilende, skjønne Udtryk deri...Men om man nu var enig i denne lagttagelses Rigtighed, saa kunde man fristes til at ansee det for noget Tilfældigt, og først naar man ved at overveie reent digterisk og æsthetisk, forvisser sig om, at hvad lagttagelsen lærer

del amor correspondido vienen anunciados no por boca del esteta “A” sino de “B”, el juez Guillermo, quien hace un panegírico del matrimonio guardando la validez estética en la decisión ética de contraer nupcias e intentando establecer el equilibrio estético-ético de la relación amorosa en el matrimonio. Sobre este celo y entusiasmo de “B” por el matrimonio y la felicidad terrenal que proporciona, Climacus, en el *Post Scriptum*, será muy crítico porque “B” no se enfrenta a la dificultad que alberga lo erótico.¹³¹

har æsthetisk Sandhed, først da vil man faae den dybere Bevidsthed. Tænkte jeg mig nu en reflekteret Sorg og spurgte, om den ikke lod sig kunstnerisk fremstille, saa vil det strax vise sig, at det Udvortes er aldeles tilfældigt i Forhold dertil; men er dette sandt, saa er det Kunstnerisk-Skjønne opgivet..Pointet i den reflekterede Sorg er, at Sorgen bestandigt søger sin Gjenstand, denne Søgen er Sorgens Uro og dens Liv. Men denne Søgen er en bestandig Fluctuation, og hvis det Udvortes i ethvert Moment var et fuldkomment Udtryk for det Indvortes, saa maatte man for at fremstille den reflekterede Sorg have en heel Succession af Billeder; men intet enkelt Billede udtrykkede Sorgen, og intet enkelt Billede fik egentlig kunstnerisk Værdi, da det ikke blev skjønt, men sandt.” SKS, Enten-Eller. [Ya en lo precedente señalaba que la pena reflexiva no se hace visible en lo exterior, es decir, que no encuentra ahí su bella expresión reposada...Si estando de acuerdo con la exactitud de esta observación, uno podría sentirse tentado a tenerla por algo casual, y sólo habiéndose convencido, tras sopesarlo en términos estrictamente poéticos y estéticos, de que lo que la observación enseña tiene verdad estética, sólo entonces alcanzaría la conciencia más profunda. Si yo me imaginase ahora una pena reflexiva y preguntase si se dejaba representar artísticamente, de inmediato se pondría de manifiesto que lo externo es del todo casual en relación con ella; pero si esto es verdad, entonces se renuncia a lo bello-artístico...la clave de la pena reflexiva es que la pena busca sin cesar su objeto, esta búsqueda es la inquietud de la pena y su vida. Pero esta búsqueda es una fluctuación incesante y, si lo exterior fuera en todo momento la completa expresión de lo interior, uno debería, a fin de representar la pena reflexiva, disponer de toda una sucesión de imágenes; pero ninguna imagen por sí sola expresaría la pena, ninguna tendría un valor propiamente estético, dado que no sería bella, sino verdadera.] *O Lo Uno o Lo Otro*, 194-5.

¹³¹ “Men – og dog men, men hvilken den Midte er, som Ægteskabet udtrykker mellem det pneumatisk og det psychisk-somatisk, hvorledes det ikke er en Sinkelse, hvorledes det aandeligt forstaaet er en Velsignelse (thi hvad det erotisk er, er jo kun et Svar paa den ene Deel af Spørgsmaalet), hvorledes det ethisk in concreto bliver en Opgave paa samme Tid som det Erotiske overalt statuerer Vidunderet, hvorledes det som Tilværelsens Fuldkommelse ikke netop er altfor fuldkomment, giver en Tilfredshed (uden for saavidt Næringssorger og andet Saadant hjælpe til at forstyrre, hvilket dog her maa holdes udenfor Calculen), som paa en betænkelig Maade antyder, at Aanden i mig er fordunklet og ikke tydeligt fatter den Modsigelse, som det er, at en udødelig Aand er bleven eksisterende, om altsaa ikke netop den ægteskabelige Lyksalighed er en Mislighed, medens dog et ulykkeligt Ægteskab ikke er det, man anbefaler, og dettes Lidelse ingenlunde identisk med den Aandens Lidelse, der i Existents er det sikke Tegn paa, at jeg eksisterer qva Aand, om ikke Hedenskabet endnu spørger i Ægteskabet, og de theologiske §§ desangaaende samt Præsternes velærværdige Forsiringer, de være nu til een eller til hundredre Rigsbankdaler, ere en forvirret Mangfoldighed af Viden, som snart ikke mærker Vanskeligheden, der ligger i det Erotiske, snart ikke tør sige den, snart ikke mærker Vanskeligheden i det Religieuse, snart ikke tør sige den?” SKS, Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift. [Pero—a pesar de todo, pero-, pero ¿cuál es el punto medio entre lo pneumático y lo psico-somático, que expresa el matrimonio? ¿Cómo no es un retroceso, cómo, espiritualmente comprendido, es una bendición (pues lo que eróticamente es, en efecto, sólo responde a una parte de la pregunta)? ¿Cómo se convierte éticamente *in concreto* en una tarea, al mismo tiempo que lo erótico instituye por todas partes el milagro? ¿De qué manera como plenitud de la existencia no es, precisamente por ello, pleno pero proporciona satisfacción (dejamos a un lado las penurias y otras cosas semejantes que perturban, las cuales, sin embargo, no deben ser aquí puestas en la balanza)? ¿No denota todo ello de un

Estéticamente hablando, la alegría es susceptible de caer dentro de categorías espaciales, a la alegría le caracteriza una transparencia gracias a la cual lo interior descansa en su correspondiente externo;¹³² hay equilibrio entre lo interno y lo externo, está en el presente, patente, de ahí que su expresión artística es susceptible de quedar reflejada en la belleza de la forma. No sucede igual con la pena, nos referimos a la pena reflexiva que brota de un engaño;¹³³ la pena reflexiva pertenece a la categoría de tiempo. Su difícil expresión le compete al pensamiento y a la imaginación del poeta (o del psicólogo)¹³⁴ en su deseo de reflejar la realidad interior con verdad. No hay equilibrio sino incesante movimiento interior anclado en el pasado que al no encontrar reposo impide que sea expresado de forma definitiva, lo cual hace de lo externo algo insignificante, incidental respecto de la realidad interior. Por eso, el autor al presentarnos a sus damas de la pena dice mostrar siluetas, en parte para sugerir su procedencia de las sombras de la vida y en parte para subrayar la dificultad de identificarlas.¹³⁵

modo inquietante que el espíritu en mí es eclipsado y no aprehende nítidamente la contradicción que supone que un espíritu inmortal haya llegado a ser existente? ¿Acaso, pues, no es precisamente la bienaventuranza matrimonial de naturaleza dudosa? Al mismo tiempo, pues, un matrimonio infeliz no es lo que se recomienda, y su sufrimiento no es en modo alguno idéntico al sufrimiento del espíritu, que es, en la existencia, un signo seguro de que existo *qua* espíritu. ¿Acaso no fantasma el paganismo en el matrimonio, y no son los párrafos teológicos sobre el tema, junto con los reverendos adornos de los pastores, ya coticen hoy al precio de una o cien coronas, una multiplicidad desconcertante de conocimientos que, o bien no advierten la dificultad que alberga lo erótico, o bien no se atreven a mencionarla, o bien no advierten la dificultad de lo religioso, o bien no se atreven a mencionarla?] *Post Scriptum*, 182.

¹³²“ Glæden hører det til, at den vil aabenbare sig, Sorgen vil skjule sig ja stundom endog bedrage. Glæden er meddelsom, selskabelig aabenhjertet, vil yttre sig; Sorgen er indesluttet, taus, eensom og søger tilbage i sig selv.” SKS, *Enten-Eller*. [A la alegría le corresponde querer revelarse, la pena quiere esconderse, sí, en ocasiones, hasta engañar. La alegría es comunicativa, socialmente abierta, quiere manifestarse; la pena es retraída, callada, solitaria y retorna siempre a sí misma.] *O Lo Uno o Lo Otro*, 187.

¹³³ No sería así en el caso de la aflicción inmediata: “Den umiddelbare Sorg er nemlig det umiddelbare Aftryk og Udtryk af Sorgens Indtryk, der aldeles congruere ligesom det Billede, *Veronica* beholdt i sit Liinklæde, og Sorgens hellige Skrift staaer præget i det Udvortes, skjøn og reen og læselig for alle.”SKS, *Enten-Eller*. [La pena inmediata es justamente la huella y la expresión inmediatas de la impresión que causa la pena, que concuerda por entero, tal como sucede con la imagen que *Verónica* retuvo en su manto de lino, y la sagrada escritura de la pena permanece estampada en lo exterior, hermosa y clara y legible para todos.] *O Lo Uno o Lo Otro*, 189-190.

¹³⁴ Vigilius Haufniensis, perspicaz observador, desarrolla la categoría psicológica de ansia en *El Concepto de Ansia, Begrebet Angest*. La ambigüedad de dicha categoría queda anticipada en las páginas sobre la Antígona moderna, en *El Reflejo de lo Trágico en el Drama Antiguo en lo Trágico en el Drama Moderno*.

¹³⁵ “...hvo er dog saa opfindsom som lønlig Sorg, men en eensom Livsfange har ogsaa god Tid til at udtænke Meget, og hvo er saa hurtig til at skjule sig som lønlig Sorg; thi ingen ung Pige kan i større Angst og Hast bedække en Barm, hun havde blottet, end den forborgne Sorg, naar den bliver overrasket...man strider med en Proteus,..” SKS, *Enten-Eller*. [quién es acaso más ingenioso que la pena oculta, pero un recluso solitario también dispone bien de tiempo para discurrir mucho, quién es acaso más rápido en esconderse que la pena oculta; pues ninguna

La silueta de Margarita merece especial atención puesto que lo estético y lo estético-religioso, es decir, la inmediatez de lo espiritual se pone de manifiesto sin apelar a categorías ético-religiosas. Las otras damas de la aflicción también ocultan un escenario de ansia, de secreta y ardiente paradoja, pero ninguna de ellas ha establecido con su amado una relación de fe; el hecho de que pertenezcan a sus respectivos amados es la expresión de su existencia independiente de ellos. Pero Fausto es objeto de fe para Margarita; Fausto lo es todo, un dios y no un ser humano, para Margarita.¹³⁶ En esta relación, vemos cómo desde categorías estéticas, desde el amor erótico, la edificación de lo espiritual está en juego. El despertar al amor erótico tiene implicaciones espirituales, y en el caso de Margarita, muy serias: no sólo su amor ha quedado frustrado sino que el despertar desde su estado de inocencia a su propia subjetividad, a su singular individualidad ha quedado abortado, vive sin ser, si cabe, vive siendo nada, pues es como si Margarita hubiera desaparecido en la, a sus ojos, divina superioridad de Fausto, tras ser engañada. “Ella no sólo ha amado a Fausto con toda su alma, sino que él ha sido su fuerza vital, con él empezó ella a existir.”¹³⁷ Esta situación hace que Margarita ni siquiera pueda propiamente apenarse, su estado de pena reflexiva es igualmente especial porque ella sola, sin Fausto, no es capaz de nada, ni puede olvidar a Fausto, ni puede recordarlo, ni puede maldecirlo, ni puede encontrar paz y reposo, ni puede ejercer su maternidad.¹³⁸ Consciente de su terrible situación,

jovencita podría cubrir el seno que hubiese descubierto, con tanta ansia y tanto apremio como la pena recóndita, cuando es sorprendida...uno lucha con un Proteo,..] *O Lo Uno o Lo Otro*, 192.

¹³⁶ “Hans Praxis i Livet har ofte nok lært ham, at hvad han foretog som Tvivl har paa Andre virket som positiv Sandhed. Nu finder han da sin Glæde i at berige hende med en Anskuelses rige Indhold, han tager den umiddelbare Troes hele Pynt frem, han finder en Glæde i at smykke hende dermed, fordi det anstaaer hende vel, og hun derved bliver skjønnere i hans Øine. Deraf drager han tillige den Fordeel, at hendes Sjæl knytter sig fastere og fastere til hans. Hun forstaaer ham egentlig slet ikke; som et Barn knytter hun sig fast til ham, hvad der for ham er Tvivl er for hende usvigelig Sandhed. Men medens han saaledes opbygger hendes Tro, undergraver han den paa samme Tid, thi han bliver tilsidst selv en Troesgjenstand for hende, en Gud, ikke et Menneske.” SKS, *Enten-Eller*. [Su práctica de vida le ha enseñado a menudo que lo que proclama ser dudoso ha ejercido en otros el efecto de la verdad positiva. Y ahora se complace enriqueciéndola con el abundante contenido de una visión, toma la entera ornamentación de la fe inmediata, se complace adornándola con ella, porque le queda bien, y así es aún más bonita a sus ojos. De ello saca además una ventaja, que el alma de la joven se ciñe más y más estrechamente a la suya. Ella no lo entiende propiamente; como una criatura ella se ciñe a él, lo que para él es duda es para ella verdad infalible. Pero mientras él edifica de este modo la fe de ella, a la vez la reduce a escombros, pues al fin él acaba siendo un objeto de fe para ella, un dios, no un ser humano.] *O Lo Uno o Lo Otro*, 221.

¹³⁷ *O Lo Uno o Lo Otro*, 223. “Hun har ikke blot elsket Faust af hele sin Sjæl, men han var hendes Livskraft, ved ham blev hun til.” SKS, *Enten-Eller*.

¹³⁸ “>>Kan jeg glemme ham? Da maatte jeg jo ophøre at være!... Kan min Erindring kalde ham frem, nu da han er forsvunden, jeg, der selv kun er min Erindring om ham?... Faust, o Faust! vend tilbage, møt den Hungrige, klæd den Nøgne, vederqvæg den Vansmægtende, besøg den Eensomme!... Gud i Himlen, Du tilgiv mig, at jeg har elsket et Menneske høiere end Dig, og dog gjør jeg det endnu; jeg veed det, det er en ny Synd, at jeg taler saaledes til Dig...giv mig ham tilbage, bøi hans Hjerte atter til mig!...Kan jeg da forbande ham? Hvad er jeg, at jeg vil

Margarita está al borde de un abismo que nos conduce inmediatamente a la necesidad de rescatar la sanación que reside en los discursos que Kierkegaard casi simultáneamente a la aparición de *O Lo Uno o Lo Otro* (y también siete años después) publicó sobre otra mujer con profunda pena, mujer que se sabe nada, indigna como Margarita, pero mujer ejemplar: la mujer pecadora. Kierkegaard medita sobre la pecadora en cinco discursos edificantes, dos dedicados exclusivamente a la pecadora y tres al amor que cubrirá la muchedumbre de pecados. La característica definitoria de la mujer pecadora de estos discursos cristianos, al igual que en las damas de la pena, es la pena, de otro modo muy distinto, pero al fin y al cabo se trata de la categoría estética “pena”: “Por esto te digo que le son perdonados sus muchos pecados, porque ha amado mucho” (Lucas 7:47).

En la escuela de la producción artística, a través de la atenta y perspicaz interpretación que el autor presenta de obras de la música, de la tragedia, de la literatura, del teatro, de la comedia, nos acercamos a la categoría de individuo singular¹³⁹ de la mano de unos personajes femeninos que comparten una vivencia concreta en torno al amor: la paradoja absoluta¹⁴⁰ de despertar al apasionado amor erótico, al primer amor, al amor verdadero, con engaño. Y aunque pueda parecer que la clave está en aclarar que tanto Don Juan como Fausto, son personajes perversos,¹⁴¹ el interés fundamental no reside en ellos,

fordriste mig?... Hvad var jeg? Intet!... En ringe Urt, og han bøiede sig ned til mig, han opelskede mig, han var mig Alt, min Gud, min Tankes Ophav, min Sjæls Føde... Kan jeg sørge? Nei, nei!... Er jeg da slet Intet, end ikke istand til at græde uden ved ham!... Hvor skal jeg finde Fred og Hvile? Tankerne... nu slynge de sig forfærdende omkring mig, som Slinger snoe de sig og knuge min ængstede Sjæl... Og jeg er Moder! Et levende Væsen fordrer Næring af mig. Kan da den Hungrige mætte den Hungrige, den Vansmægtende lædske den Tørstende? Skal jeg da blive Morder?...<<” SKS, *Enten-Eller*. [>> ¿Puedo olvidarlo? ¡Para ello debería dejar de existir!... ¿Puede mi recuerdo traerlo, ahora que ha desaparecido, yo, que sólo soy mi recuerdo de él?... ¡Fausto! ¡Oh, Fausto! ¡Vuelve, da de comer al hambriento, viste al desnudo, reconforta al que languidece, visita al solitario!... ¡Dios del cielo, perdóname por haber amado a un ser humano más que a ti, aunque sigo haciéndolo; lo sé, sé que es un nuevo pecado, que te hable a ti así... devuélvemelo, doblega su corazón de nuevo hacia mí!... ¿Puedo entonces maldecirlo? ¿Quién soy yo para atreverme a ello? ¿Qué era yo? ¡Nada!... Una hierbajo y él se inclinó hacia mí, me amó con creces, lo era todo para mí, mi Dios, la fuente de mi pensar, el sustento de mi alma... ¿Puedo estar apenada? ¡No, no!... ¡No soy capaz ni de llorar si no es a su lado!... ¿Dónde encontraré paz y reposo? Los pensamientos... ahora se enroscan estremecedores a mi alrededor, como serpientes estrechan y oprimen mi angustiada alma... ¡Y yo soy madre! Un ser vivo me reclama alimento. ¿Puede el hambriento dar de comer al hambriento, el que muere de sed refrescar la sed del sediento? ¿Acaso he de convertirme en una asesina?...<<] *O Lo Uno o Lo Otro*, 224-5.

¹³⁹ La primera vez que Kierkegaard utiliza el término “den Enkelte”, no es como se suele pensar en su primer discurso edificante, sino en *O Lo Uno o Lo Otro*. (Ver nota 127)

¹⁴⁰ Asimismo, la idea de paradoja absoluta, y no sólo paradoja sino paradoja **absoluta**, que será fundamental para desarrollar la paradoja esencial del cristianismo, queda introducida bajo categorías estéticas en esta primera obra de su autoría: la paradoja absoluta de que el amor sea engañado. (Ver nota 128)

¹⁴¹ “Faust er en Dæmon ligesom en Don Juan, men en høiere.” [Fausto es un demonio como Don Juan, pero superior.] *O Lo Uno o Lo Otro*, 218. Si bien el autor menciona el perfil demónico

ni tampoco en Clavijo, ni en Charles, ni en Rinville, ni en el amante de la Antígona moderna, ni en Johannes el Seductor, sino en la iniciación superior que se pone de manifiesto al escrutar el escenario interior, espiritual, de estas damas de la pena y del desdichado amor, sin excluir la catarsis humorística que produce el cómico enredo en torno a la supuesta importancia del primer amor que Emmeline protagoniza. (Para ulterior discusión de la relevancia de lo estético véase lo desarrollado en B.IV.2 y B.IV.5.)

Aunque el individuo singular de la obra estética parezca contradecirse con el individuo singular de los discursos edificantes, Kierkegaard ha buscado esta equivocidad precisamente para fijar dialécticamente la atención sobre esta categoría. Pues el individuo singular, es, por un lado, alguien que sobresale por su diferencia, alguien único y, por otro lado, es precisamente lo universalmente humano.¹⁴² Al amor erótico le corresponde esta categoría, al ansia le corresponde esta categoría, al caballero de la fe le corresponde esta categoría; a la posibilidad de ser edificado, o bien despertando a la propia verdad, o bien recibiendo la condición para la verdad y la verdad del maestro, también le corresponde la misma categoría de individuo singular. Esta ambigüedad sitúa al lector ante una confusa disyuntiva.¹⁴³ Kierkegaard experimentó severamente

de estos personajes, el acento no cae en enjuiciar ético-moralmente su conducta. Es más, el único comentario sobre bondad o maldad asociado con Fausto es hasta cierto punto positivo: "Kun maa jeg her stræbe at forebygge en Misforstaaelse. Det kunde synes, at jeg gjør Faust til en nedrig Hykler. Dette er ingenlunde Tilfældet. Grete er selv den, der har bragt den hele Sag paa Bane; med et halvt Øie overskuer han den Herlighed, hun troer at eie, og seer, at den ikke kan bestaae for hans Tvivl, men han nænner ikke at tilintetgjøre den, og nu er det endog af en vis Godmodighed, han bærer sig saaledes ad." [Ahora, debo aquí esforzarme para prevenir un malentendido. Podría parecer que hago de Fausto un hipócrita infame. Éste no es en absoluto el caso. La misma Grete es quien ha traído a colación todo este asunto; de reojo él abarca el esplendor que ella cree poseer y ve que no puede subsistir ante su duda, pero no tiene el corazón para aniquilarla, y entonces se comporta de este modo debido hasta a una cierta bondad.] *O Lo Uno o Lo Otro*, 221.

¹⁴² N.B. Lo universal humano está asociado a lo edificante y al individuo singular. Por tanto, lo universal humano no es el género humano, la especie humana vs. el espécimen o el individuo (ver nota nº 110 donde se caracteriza el viejo paganismo que Sócrates destruye). Kierkegaard no usa la palabra "individuo, -et" para categoría de individuo singular, sino que utiliza una palabra que existe en danés como adjetivo y que él substantiva "den enkelte"; no le interesa la categoría individuo o sujeto como ejemplar de la especie humana (individuet), sino todos y cada uno como individuo especial, "den enkelte" [el individuo singular]. El ejemplar se subordina a la especie; en la especie humana, y sólo en la especie humana, el individuo ("den enkelte") es superior a la especie.

¹⁴³ "...medens »den Enkeltes« Dialektik stadigen gjordes tvetydig i dens Dobbeltbevægelse. I ethvert af de pseudonyme Skrifter forekommer paa een eller anden Maade dette om den Enkelte; men der er overveiende den Enkelte den, æsthetisk bestemt, i eminent Forstand Enkelte, den Udmærkede o. D. I ethvert af mine opbyggelige Skrifter forekommer, og saa officielt som muligt, dette om »den Enkelte«; men der er den Enkelte hvad ethvert Menneske er eller kan være." SKS, *Den Enkelte*, bilag til *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*. [...mientras que la dialéctica de >>el individuo singular<< ha sido continuamente ambigua en su doble movimiento. En cada uno de los escritos pseudónimos, aparece de un modo u otro el tema del individuo singular; pero ahí el individuo singular está considerablemente definido estéticamente, en sentido eminente individuo singular, el que

las consecuencias de esta duplicidad,¹⁴⁴ en propia persona, siendo confundido con la singularidad de algunos de sus pseudónimos, como se puso de manifiesto mediante la burda ridiculización de su persona en la revista satírica *El Corsario* y, simultáneamente en las calles, teatros y círculos sociales de Copenhague, debido a lo cual tuvo que cambiar sus querida costumbre de pasear y entablar diálogo con las personas de su comunidad.

En cualquiera de los casos, el individuo singular es lo diametralmente opuesto a lo numérico. A pesar de su empeño en persuadir la importancia del individuo singular, Kierkegaard percibe que la categoría es interpretada como algo trivial,¹⁴⁵ pues verdaderamente si uno se detiene a pensar, ¿qué necesidad hay de hacerse individuo cuando uno ya lo es y en ciertos casos incluso cabe la posibilidad ventajosa de aunar fuerzas para destacar formando asociaciones de individuos cada vez más distinguidas, singulares y exclusivas?¹⁴⁶ No es que

sobresale, etc. En cada uno de mis escritos edificantes aparece oficialmente, tanto como es posible, eso de >>el individuo singular<< ; pero ahí el individuo singular es alguien que todo el mundo es o puede ser.] *The Single Individual*, as supplement to *The Point of View*, 115.

¹⁴⁴ “Dog troer jeg, at man meest er blevet opmærksom paa Pseudonymernes »Enkelte« og udendivere har sammenblandet mig med Pseudonymerne – deraf al den Tale om min Stolthed og Hovmod,... Indskærpet er det da blevet, næsten til Ordsprog, dette – og jeg Stakkel, som har maattet døie Latteren. Havde jeg med Taarer bedet og besværet alle Mennesker, dog for Alt og for Gud i Himlens Skyld at agte paa denne Evighedens Tanke: der havde saamænd Ingen brydt sig om den.” SKS, *Den Enkelte*, bilag til *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*. [Sin embargo, creo que la mayor parte de la gente se ha fijado más en lo >>singular individual<< de los escritores pseudónimos y sin más me han confundido con los escritores pseudónimos—de ahí toda la habladoría sobre mi orgullo y arrogancia...Entonces ha sido inculcado casi hasta el punto de tornarse refrán, eso del individuo singular—y pobre de mí, he tenido que soportar las carcajadas. Si con lágrimas hubiera implorado y rogado a todos que por amor de dios apreciaran esta idea de la eternidad: prácticamente nadie hubiera reparado en ello.] *The Single Individual*, as supplement to *The Point of View*, 115.

¹⁴⁵ “Det, der nemlig forstyrret, er, at man anseer det for en Ubetydelighed – og at jeg saa vil gjøre saa meget Væsen af en Ubetydelighed. Eet af to altsaa: enten har de Andre Ret, at det er en Ubetydelighed, og jeg burde opgive det; eller det er, som jeg forstaaer det, noget meget Væsentligt, saa er der jo ingen Grund til at opholde sig over, at jeg gjør saa meget Væsen – af det Væsentlige, derimod er der saa god Grund til alvorligt eftertænkende at opholde sig lidt derved.” SKS, *Den Enkelte*, bilag til *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*. [Lo que en realidad es perturbador es que se piensa que es una trivialidad—y que por tanto hago caso a una trivialidad. Entonces, una de dos: o los demás están en lo cierto, en que es algo trivial y yo debo dejarlo, o que es, tal y como yo entiendo, algo muy esencial, de modo que no hay razón para detenerse en que yo hago tanto caso—a lo esencial, sino detenerse un poco en ello de manera seria y pensativa.] *The Single Individual*, as supplement to *The Point of View*, 114.

¹⁴⁶ “Mængde dannes jo af Enkelte; det maa altsaa staae i Enhvers Magt at blive hvad han er, en Enkelt; fra at være en Enkelt er Ingen, Ingen udelukket, uden Den, som udelukker sig selv ved at blive Mange. At blive Mængde, at samle Mængde om sig er derimod Livets Forskjellighed; selv den meest Velmenende, der taler derom, kan let fornærme en Enkelt. Men saa har Mængden igjen Magt, Indflydelse, Anseelse og Herredømme – det er ogsaa Livets Forskjellighed, der herskende overseer den Enkelte som den Svage og Afmægtige, timeligt-verdsligt overseer den evige Sandhed: den Enkelte.” *Den Enkelte*, bilag til *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*. [No hay duda de que la muchedumbre está formada por individuos; en consecuencia, cada uno tiene el poder de ser lo que es—un individuo. Nadie, nadie, queda excluido de ser un individuo, excepto aquel que se excluye a sí mismo al convertirse en muchos. Formar parte de la muchedumbre, formar masas alrededor de uno, es, sin embargo, la

Kierkegaard esté totalmente en contra de toda agrupación y persiga criticar toda unión o asociación o grupo de personas, sino que se refiere al sentido conceptual del término; el énfasis, debido a la impersonalidad de lo numérico, está en el riesgo de debilitar la responsabilidad del individuo para consigo mismo y para con los demás.¹⁴⁷

Esta reforma, entendida como llamada a tomar nota de la categoría “el individuo singular,” es, en definitiva, un despertar de carácter espiritual,¹⁴⁸ lo cual no está, como se suele automáticamente inferir, necesariamente reñido con lo sensual.¹⁴⁹ Para Kierkegaard el individuo singular

distinción de la vida; incluso la persona mejor intencionada que habla sobre este tema puede fácilmente insultar a un individuo. Pero desde luego, una vez más, la masa tiene poder, influencia, estatus, y dominio—también es la distinción de la vida que, dominando, desdeña al individuo singular como el débil e impotente, por lo temporal y mundano desdeña la eterna verdad: el individuo singular.] *The Single Individual*, as supplement to *The Point of View*, 112.

¹⁴⁷ “Mængde – ikke den eller hiin, den nulevende eller en afdød, en Mængde af Ringe eller af Fornemme, af Rige eller Fattige o. s. v., men i Begrebet forstaaet*)– er Usandheden, idet Mængde enten ganske giver Angerløshed og Ansvarløshed, eller dog svækker Ansaret for den Enkelte ved at gjøre det til en Brøksbestemmelse.* Læseren vil altsaa erindre, at her ved »Mængde«, »Mængden« forstaaes reent formelt Begrebsbestemmelsen, ikke hvad man ellers forstaaer ved »Mængden«, naar det formeentlig tillige skal være en Qualification, idet menneskelig Selviskhed irreligieust deler Menneskene i: »Mængden« – og de Fornemme o. D. Gud i Himlene, hvor skulde det Religieuse falde paa saadan U-Menneske-Lighed! Nei, »Mængde« er Tallet, det Numeriske; et Numerus af Adelige, Millionairer, Stordignitarier o. s. v. – saasnart der virkes ved det Numeriske er det »Mængde«, »Mængden«.” *Den Enkelte*, bilag til *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*. [La masa—no éste grupo o aquel, el que vive o el difunto, la muchedumbre de los comunes o de la elite, de ricos o de pobres, etc..., sino el grupo entendido conceptualmente*—es no-verdad, pues la masa o bien propicia la impenitencia e irresponsabilidad o bien al individuo singular al menos le debilita su responsabilidad al reducir la responsabilidad a mera fracción.*Por tanto, el lector recordará que aquí “masa,” “la masa,” significa una cualificación conceptual puramente formal y no lo que normalmente se entiende por “el montón” aunque probablemente es también una cualificación en tanto que el egoísmo humano irreligiosamente divide la humanidad en “el montón” y la elite, etc. Dios mío, cómo podría la mentalidad religiosa jamás soñar con semejante desigualdad humana! No, “masa” es número, lo numérico; un número de aristócratas, millonarios, dignatarios importantes, etc.—tan pronto como lo numérico está operativo, es “masa,” “la masa.”] *The Single Individual*, as supplement to *The Point of View*, 107.

¹⁴⁸ “»Den Enkelte« er Aandens, Aands-Opvækkelsens Categorie, Politik saa modsat som vel muligt.” *Den Enkelte*, bilag til *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*. [»El individuo singular« es la categoría del espíritu, del despertar espiritual, tan opuesto a lo político como sea posible.] *The Single Individual*, as supplement to *The Point of View*, 121.

¹⁴⁹ Tampoco en el caso de la espiritualidad cristiana están lo espiritual y lo sensual necesariamente enfrentados: “Man har til andre Tider, hvor man dog gjorde Alvor af at forstaae det Christelige ind i Livet, meent, at Christendommen havde Noget mod Elskov, fordi den er begrundet paa en Drift, man meente, at Christendommen, der, som Aand, har sat Splid mellem Kjød og Aand, hadede Elskov som Sandselighed. Men dette var en Misforstaaelse, en Aandighedens Overspændthed... Nei, netop fordi Christendommen i Sandhed er Aand, derfor forstaaer den ved det Sandselige noget Andet, end hvad man ligefrem kalder det Sandselige, og saa lidet som den har villet forbyde Menneskene at spise og drikke, lige saa lidet har den taget Forargelse af en Drift, Mennesket jo ikke har givet sig selv... der lader sig heller ingen Strid tænke mellem Aand og Kjød, med mindre der er en oprørsk Aand paa Kjødets Side, med hvilken saa Aanden strider; der lader sig jo saaledes ingen Strid tænke mellem Aand og en Steen, eller mellem Aand og et Træ.” SKS, *Kjerlighedens Gjærning*. [En otros tiempos, cuando

no es individuo singular porque sea alguien extraordinariamente dotado, ni física ni intelectualmente, ni artística ni espiritualmente, cualquier ser humano que esté vivo es susceptible de hacerse con su individual singularidad o singular individualidad.¹⁵⁰ Es decir, también puede ser individuo singular el niño, el analfabeto, el indigente, el discapacitado, el moribundo, el enemigo, aunque esa interioridad al ser inconmensurable con la exterioridad no tiene ningún elemento externo, ninguna conducta, que asegure con certeza absoluta que una persona exista como individuo singular--y no solamente como miembro del género humano, de una comunidad cívica, de una estirpe familiar, de una fraternidad, de una afiliación política, de una denominación religiosa, del aislamiento social...; como tampoco ninguna obra del amor por muy clara que se manifieste es de por sí prueba indubitable de amor.¹⁵¹ La consecuencia de esta discontinuidad entre lo interno y lo externo es que sólo a uno le compete juzgarse a sí mismo y en ningún caso a los demás. La reforma no es externamente medible. En la categoría "individuo singular" confluye el rostro de lo humano en cada ser humano: el poder despertar a la eternidad, a la conciencia y al prójimo que es cada ser humano, incondicionalmente cada ser humano.¹⁵² Y sin embargo, ¿todo se mantiene como estaba?¹⁵³

se tomaba en serio comprender lo cristiano dentro de la vida, se opinaba que el cristianismo tenía algo contra el amor erótico; puesto que éste se funda en un instinto, se opinaba que el cristianismo, que en cuanto espíritu ha sembrado la discordia entre carne y espíritu, odiaba el amor erótico en cuanto sensualidad. Sin embargo, esto era un malentendido, una extravagancia de la espiritualidad...No, el cristianismo, precisamente porque es en verdad espíritu, entiende por lo sensual algo distinto de eso que se llama lo sensual, y de la misma manera que no ha prohibido a los seres humanos comer y beber, así tampoco se ha llamado a escándalo a propósito de un instinto que el ser humano, desde luego, no se ha dado a sí mismo...tampoco se puede concebir una lucha entre espíritu y carne, a no ser que se dé un espíritu rebelde puesto del lado de la carne, contra el cual tenga que luchar el espíritu; como ciertamente tampoco se puede concebir una lucha entre el espíritu y una piedra, o entre el espíritu y un árbol.] *Las Obras del Amor*, 76.

¹⁵⁰ "Og saa høit har Christendommen sat ethvert, ubetinget ethvert Menneske – thi for Christus, saa lidet som for Guds Forsyn, er der intet Tal, ingen Mængde, de Utallige ere for ham talte, ere lutter Enkelte." SKS, *Kjerlighedens Gjerninger*. [Pues así de elevado ha puesto el cristianismo a cada uno, a cada uno incondicionalmente, pues para Cristo, lo mismo que para la providencia divina, no se da ningún número, ninguna masa, los incontables son contados, para él son todos individuos singulares.] *Las Obras del Amor*, 96.

¹⁵¹ "Men atter her gjælder det, at der er intet, intet »Saaledes«, hvorum der ubetinget kan siges, at det ubetinget beviser Kjerlighedens Tilstedeværelse, eller at det ubetinget beviser, at den ikke er der." SKS, *Kjerlighedens Gjerninger*. [Pero aquí vuelve a regir que no hay ningún >>de este modo<< del que se pueda incondicionalmente afirmar que demuestra de manera incondicional la presencia del amor, o bien que demuestra incondicionalmente que allí no lo hay.] *Las Obras del Amor*, 31.

¹⁵² "At spørge – den Enkelte er det almindeligere Udtryk for Samvittigheds-Forholdet, og derfor er det netop ogsaa Christendommens væsentlige Betragtning af Menneskeslægten, først og fremmest at betragte alle disse Utallige hver for sig, hver især som den Enkelte...Christendommen vil aldrig gjøre Forandringer i det Udvortes, den vil hverken afskaffe Driften eller Tilbøieligheden, den vil blot gjøre Uendelighedens Forandring i det Indvortes." SKS, *Kjerlighedens Gjerninger*. [Preguntar- al individuo singular, es la expresión más general de la relación de conciencia, y por eso es ello también la consideración esencial del género humano

B.II. TESIS II: La reforma es universal: el individuo singular es la categoría de lo humano universal. La igualdad socio-política en la diversidad humana.

B.II.1. Introducción. La relación entre lo político y lo religioso; lo religioso es la restitución transfigurada del sueño político del ser humano: la igualdad entre todos los seres humanos. La novela *Dos Épocas* de Thomasine Gyllembourg, escritora contemporánea de Kierkegaard.

Cuando Kierkegaard escribe en su época, en la Dinamarca del siglo XIX, “en estos tiempos todo es política,”¹⁵⁴ uno no deja de pensar en esta época, la España del siglo XXI, en la que ahora nos toca vivir, pero tampoco, tratándose de este autor, deja de pensar en la época en la que Sócrates vivió y también fue condenado a morir, la Atenas del siglo V a.C., el origen de la democracia. Sin duda, tampoco deja uno de pensar en la Europa del siglo XX, en el holocausto. Kierkegaard opina que el punto de vista religioso es muy distinto al político pues tanto en el punto de partida como en la finalidad están completamente alejados; lo político tiene su punto de partida y también su finalidad en el mundo, mientras que lo religioso parte de las alturas y quiere transfigurar lo terrenal para elevarlo. Ahora bien, aunque parezca que a una persona con inquietudes políticas no le interese desde el punto de vista político

por parte del cristianismo, ante todo considerar a todos estos innumerables por separado, cada uno como individuo singular...El cristianismo no pretende jamás hacer cambios en lo externo; no pretende eliminar el impulso ni la inclinación, sino que lo único que quiere realizar es el cambio de la infinitud en lo interno.] *Las Obras del Amor*, 172-174.

¹⁵³ “Dersom man med eet eneste Ord skulde angive og betegne den Seier, Christendommen har vundet over Verden, eller endnu rigtigere den Seier, hvorved den har mere end overvundet Verden (da Christendommen jo aldrig har villet seire verdsligt), den Uendelighedens Forandring, som Christendommen tilsigter, hvorved i Sandhed Alt er blevet som det var og dog i Uendelighedens Forstand Alt nyt (thi Christendommen har aldrig været Ven af Nyheds-Kram) – saa veed jeg intet kortere, men heller intet mere afgjørende end dette: den har gjort ethvert menneskeligt Forhold mellem Menneske og Menneske til et Samvittigheds-Forhold. Christendommen har ikke villet styrte Regjeringer fra Thronen, for at sætte sig selv paa Thronen, den har i udvortes Forstand aldrig stridt om Pladsen i den Verden, af hvilken den ikke er, (thi i Hjertets Rum, hvis den der finder Plads, tager den dog ingen Plads i Verden), og dog har den uendeligt forandret alt Det, som den lod og som den lader bestaae.” SKS, *Kjerlighedens Gjerninger*. [Si hubiéramos de indicar y designar con una sola palabra la victoria con la que el cristianismo ha vencido al mundo o, dicho con mayor exactitud, la victoria mediante la cual él es más que vencedor (porque está claro que el cristianismo jamás ha pretendido triunfar de una manera mundana), este es el cambio de la infinitud que es la finalidad del cristianismo, mediante el cual todo ha quedado en verdad como estaba y, no obstante, desde el punto de vista de la infinitud todo es nuevo (ya que el cristianismo nunca ha sido amigo de la mercadería de novedades), entonces yo no sé de otra expresión más breve, aunque tampoco más decisiva que ésta: él ha convertido cada relación humana entre ser humano y ser humano en una relación de conciencia. La pretensión del cristianismo no ha sido la de destronar gobiernos para entronizarse él; no ha disputado nunca, en un sentido externo, su sitio en este mundo, al que él no pertenece (pues si encuentra sitio en el recinto del corazón, no ocupa empero sitio alguno en el mundo); y sin embargo, ha cambiado infinitamente todo aquello que dejó y deja que perdure.] *Las Obras del Amor*, 169.

¹⁵⁴ “I disse Tider er Alt Politik.” SKS, *Den Enkelte*, bilag til *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*.

lo que Kierkegaard se trae entre manos con su tarea como pensador, quizás debería darle una segunda oportunidad. ¿Cómo constituir una polis sin preguntarse por la virtud?; ¿cómo constituir una comunidad cívica o religiosa sin individuos singulares? Si bien ni el punto de partida ni la finalidad de lo que venimos llamando la reforma de Kierkegaard son políticos, esto no significa que no haya ninguna relación entre lo político y lo religioso. Lo religioso es la restitución transfigurada del sueño político de cualquier ser humano.¹⁵⁵ la igualdad entre todos los seres humanos.¹⁵⁶

Las dos nociones clave para el desarrollo de esta tesis son la igualdad y el individuo singular. Kierkegaard ahonda en estos conceptos y los relaciona y contrasta con otras dos nociones, la noción de nivelación y la noción de público. Para vertebrar esta tesis utilizaremos principalmente dos textos: *El Individuo Singular* (citado anteriormente) y *Una Reseña Literaria [En litteraire Anmeldelsen]* firmada por Kierkegaard, sobre una novela titulada *Dos Épocas* de Thomasine Gyllembourg publicada anónimamente por Heiberg (su hijo) como editor. La reseña de Kierkegaard salió de imprenta a principios de 1846, momento en el que también lo hacía, en la voz de Climacus, el *Post Scriptum*, y que contenía como apéndice la declaración firmada por él en la que explicaba su pseudonimia. Durante esos primeros meses de 1846 comienzan los ataques directos y las grotescas caricaturas sobre su persona en la revista *El Corsario*, que durarán dos años, hasta enero de 1848, ante los cuales Kierkegaard se mantendrá en silencio--exceptuando una conversación particular que mantuvo con el dueño y editor de la revista, Goldschmidt, tras la cual abandonó su cargo.

¹⁵⁵ “...det Religieuse er den forklarede Gjengivelse af, hvad en Politiker, forsaavidt han virkelig elsker det at være Menneske og elsker Menneskene, i sit lykkeligste Øieblik har tænkt, om han end vil finde det Religieuse upraktisk som for høit og for idealt.” *Den Enkelte*, bilag til *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*. [...lo religioso es la restitución transfigurada de lo que un político ha pensado en su más feliz momento, si realmente ama ser hombre y ama a los seres humanos, aunque considere lo religioso impráctico por ser elevado e ideal.] *The Point of View*, 103.

¹⁵⁶ “Men skjøndt »upraktisk«, dog er det Religieuse Evighedens forklarede Gjengivelse af Politikens skjønneste Drøm. Ingen Politik har kunnet, ingen Politik kan, ingen Verdslighed har kunnet, ingen Verdslighed kan, indtil den sidste Conseqvents gjennemtænke eller realisere denne Tanke: Menneske-Lighed.” *Den Enkelte*, bilag til *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*. [Pero aunque >>impráctico,<<* lo religioso es sin embargo la transfigurada restitución que la eternidad hace del sueño político más hermoso. Ninguna política ha sido capaz, ninguna política es capaz, el mundo no ha sido capaz, el mundo no es capaz de pensar o llevar a cabo hasta sus últimas consecuencias esta idea: igualdad humana] *The Point of View*, 103. *Kierkegaard escribe entrecomillado el término impráctico porque compara la supuesta impracticabilidad de lo religioso con la ardua tarea de tanta personas religiosas que a lo largo de los siglos y sin interés propio se han dedicado a atender a las demás personas de este mundo y han sido perseguidas, insultadas, etc..Así como Sócrates fue un ferviente amante de este tipo de impracticabilidad aun siendo considerado el “filósofo práctico” al ser la ética el interés central de su tarea filosófica.

Una Reseña Literaria se compone de tres partes; la primera es un análisis del contenido de la novela *Dos Épocas*; la segunda es una interpretación estética de la novela; la tercera recoge las conclusiones que Kierkegaard extrae tras considerar las dos épocas reflejadas en la novela que son, la época de la revolución y la época presente. Aunque toda la reseña está referida a la novela, ello no significa que la descripción del cambio generacional no le sirva a Kierkegaard para reflexionar sobre el cuadro contemporáneo en el que tanto el anónimo autor como él están inmersos;¹⁵⁷ de hecho, Kierkegaard alaba la novela precisamente porque el autor, en el contexto sencillo del entorno doméstico danés, sin necesidad de ahondar en los acontecimientos histórico mundiales de finales del siglo XVIII (revolución francesa, Napoleón Bonaparte...) que violentamente sacudieron el cierre del siglo, pone de relieve de manera sutil y magistral la radical diferencia entre dos épocas que apenas distan 40 o 50 años entre sí—“lo increíble de la novela es que todo ello es tan categóricamente exacto.”¹⁵⁸

¹⁵⁷ Una carta que el anónimo autor(a) escribió a Kierkegaard el 26 de abril de 1846 dice así: “Jeg føler mig hævet ved den Ære, De har beviist mig, og undseelig over, at den er større, end mine Fortjenester af Litteraturen kunde haabe. Paa den ene Side er det en stor Anbefaling for mit lille Arbeide, at det har formaaet at fremkalde en Bog som Deres; men naar jeg derimod ved Siden af denne, med saa dybsindige, træffende, vittige Bemærkninger saa rigt udstyrede Bog betragter min Novelle, saa forekommer denne mig som en simpel Romance, hvoraf en Digter har taget Motivet til et udarbejdet Drama. Ligesom der i Livet vel ikke kan findes lykkeligere Time end den, hvori vi udøse vore bedste Tanker i et beslægtet Bryst, hvorfra de ligesom forklarede straale os tilbage, saaledes gives der vel ogsaa for en Forfatter ingen større Løn end at blive saaledes forstaaet, opfattet med saadan Kjærlighed som den, hvormed De har betragtet min sidste Novelle og i det Hele mit fordringsløse Firma.” SKS, Brev 75. [Me siento elevado por el honor que me ha mostrado y avergonzado porque (la reseña) es superior a lo que mis méritos literarios podrían aspirar. Por otro lado, es una gran recomendación para mi pequeño trabajo el haber podido motivar un libro como el suyo; pero, por otro lado, cuando comparo mi novela con su libro tan ricamente provisto de comentarios tan profundos, pertinentes e ingeniosos, entonces mi trabajo me parece un simple romance del cual un poeta ha extraído su tema para componer un drama. Así como no puede haber un momento más feliz en la vida que aquel en el que cuando derramamos nuestros mejores pensamientos sobre un pecho afín, desde el cual como si transfigurados, nos son reflejados de vuelta, quizás no haya mayor recompensa para un autor que ser tan bien entendido, comprendido con tanto amor como con el que ha examinado mi última novela y toda mi modesta obra.*] *Two Ages*, 147.*Kierkegaard había leído las obras anteriores de este autor anónimo y escrito comentarios que aparecen ya en su primer libro publicado en 1838 antes de su tesis doctoral y que él no considera parte de su autoría: *De los Papeles de Alguien que Todavía Vive*.

¹⁵⁸ “Det Forunderlige ved Novellen er, at Alt slaaer saa nøie til paa Kategorien, medens det, naar man saadan læser det, seer saa beskeden ud, at den flygtige Læser af Novellen, hvis han tilfældigviis seer denne Anmeldelse, maaskee vil studse, vil mene, at jeg bringer Noget ud af den, som ikke er i den o. s. v. Ak, nei denne Læserens Høflighed kan jeg ikke acceptere, men maa transportere den til den rette Vedkommende: Forfatteren, der, selv om jeg havde forstaaet Alt, jo først er Opfinderen, dernæst Den, der ved sin Kunst har vidst at skjule det igjen, og endeligen maaskee med Novellen samvidende om Meget, som jeg ikke har været istand til at opdage.” SKS, *En litteraire Anmeldelse*. [Lo increíble con la novela es que todo es tan exacto en cuanto a categorías, aunque cuando uno la lee, la ve tan humilde, que el superficial lector de novelas si es que por casualidad ve esta reseña, quizás se quede sorprendido y crea que extraigo de ella lo que no está en ella, etc. ¡Ay! No puedo aceptar el cumplido de este lector

Aunque la descripción que a continuación se proporciona pueda parecer o bien una justificación o bien un rechazo de una u otra época, es importante subrayar que ni la autora de *Dos Épocas* ni Kierkegaard con su reseña persiguen dicha intención. Sin enjuiciar o inclinarse por una de las épocas respecto de la otra, T. Gyllembourg simplemente desea reflejar narrativamente lo que desde su modesta experiencia ha presenciado sobre cómo el espíritu de cada época afecta a los sentimientos más profundos de los individuos y a las relaciones interhumanas que sostienen entre ellos en la intimidad de lo cotidiano.¹⁵⁹ Kierkegaard, en su caso, explicita claramente que el asunto no consiste en realizar una valoración ético-filosófica de las épocas sino en sugerir una observación de carácter general de los elementos específicos que con destreza literaria el autor de la novela ha utilizado para plasmar la imagen correspondiente a cada época.¹⁶⁰

sino que debo trasladarlo a la persona apropiada: el autor, quien, incluso si yo hubiera entendido todo, es sin duda primeramente el inventor y también aquel que con su arte ha decidido ocultarlo una vez más y quizás definitivamente consciente de lo mucho de la novela que no he sido capaz de descubrir.] *Two Ages*, 58.

¹⁵⁹ Al comienzo de la novela la autora anónima se dirige a su lector a modo de prefacio: "Forfatteren til Læseren...Denne tidsåndens* Magt over Individernes inderligste Følelser, over deres ganske private Forhold og deres Domme om dem selv og Andre, den skjærende Modsætning, hvori de selvsamme menneskelige Lidenskaber, Dyder og Svaheder fremtræde i de forskellige Tider, Dette er hvad jeg har ønsket at skildre, således som det efter min egen og Andres Erfaring har fremstilt sig for mig. Men herved må ikke tabes af Sigte, at Novellen har sine Indskrænkninger, at den forholder sig til Romanen som Genrestykket til Historiemaleriet."*La cita proviene de una edición moderna de *To Tidsaldre*, razón por la cual la ortografía difiere de la utilizada en las citas de Kierkegaard en las que nunca aparece la letra "å", por ejemplo. En las citas de la autoría de Kierkegaard, la tipografía no ha sido adaptada a la moderna; la ortografía se mantiene fiel al uso de la época. *To Tidsaldre*, Nabu Press, 2010. [De autor a lector...Este poder del espíritu de la época sobre los sentimientos más profundos de los individuos, sobre sus relaciones totalmente privadas y sus juicios sobre sí mismos y sobre los demás, el deslumbrante contraste bajo el que aparecen las mismas pasiones, virtudes, y debilidades humanas en diferentes tiempos, es lo que yo he querido relatar tal y como se me ha presentado a mi propia experiencia y a la de los demás. Pero no por ello perdamos de vista que el relato tiene sus limitaciones, que se relaciona con la novela como el cuadrito costumbrista con la pintura histórica.]

¹⁶⁰ En la tercera parte de *Una Reseña Literaria*, antes de presentar sus conclusiones sobre las dos épocas, Kierkegaard advierte en lo que se refiere a la Época de la Revolución: "Spørgsmaalet er her ikke om en ethisk-philosophisk Vurdering af dens Berettigelse, men om Reflexions-Consequentserne af dens Bestemmethed, og Opgaven, at antyde dem kun i den Almindelighed, der svarer til Forfatterens novellistiske Frembringelses Enkeltheder." Y asimismo en lo que concierne a la Época Presente: "Opgaven er atter her, efter hvad jeg har forstaaet, i en almindeligere Betragtning, der er i Novellens kritiske Tjeneste, at avancere netop de Momenter, som Forfatteren med novellistisk Kunst har gjengivet." SKS, *En litteraire Anmeldelse*. [La cuestión aquí no trata sobre una valoración ético-filosófica de su justificación, sino sobre las consecuencias de la reflexión del concepto, y la tarea es sugerirlas solamente de modo general, en correspondencia con los detalles de la presentación novelística del autor.] [De nuevo la tarea aquí, es, según lo que yo he entendido, avanzar de modo general por los momentos que el autor con arte narrativo ha reproducido, para servicio crítico de la novela.] *Two Ages*, 61, 68.

B.II.2. La época de la revolución. Sus atributos.

Siguiendo pues las directrices marcadas por la novela, Kierkegaard observa que la época de la revolución está caracterizada por ser esencialmente apasionada. Que sea esencialmente apasionada le lleva a Kierkegaard a desplegar toda una serie de atributos que él ve reflejados en los lugares, las descripciones y las conversaciones del relato; simplemente mencionaremos dichos atributos para detenernos más a fondo en un punto que es el que interesa destacar de cara a probar esta segunda tesis sobre el concepto de individuo singular y el concepto de igualdad dentro del proyecto de Kierkegaard como autor. Procederé de la misma manera en lo referente a la época presente que como se puede sospechar, anticipamos que está caracterizada por ser una época desprovista de pasión.

Pasamos a enumerar los atributos de la época de la revolución:

+La época de la revolución es esencialmente apasionada, por tanto, esencialmente tiene forma; sólo para una dialéctica completamente externa e indiferente no es la forma el alter ego del contenido, y por tanto el contenido, sino un tercer elemento irrelevante. Kierkegaard lo ejemplifica con una carta, su forma es la expresión de la pasión con que ha sido escrita y no cómo ha sido doblada, etc.

+La época de la revolución es esencialmente apasionada, por tanto, esencialmente tiene cultura; es importante subrayar que la medida de la cultura esencial en el relato son la tensión y la resiliencia de la interioridad. Kierkegaard lo ejemplifica con un personaje de la novela, la señora Lyng, viuda de un marino cuya bondad y dulzura ocupan el lugar de una sofisticada educación y cultura, pues la memoria de los sufrimientos e injusticias que ha soportado le ha enseñado ese refinamiento de humanidad, al margen del estatus social externo que le haya tocado vivir. La cultura en su acepción común es representada por extranjeros y no daneses, por una delegación de oficiales franceses estacionados en Copenhague.

+La época de la revolución es esencialmente apasionada, por tanto, esencialmente tiene un concepto de decoro; el decoro no es una categoría del entendimiento sino del sentimiento y la pasión. Sin pasión, no hay decoro y la falta de decoro implica falta de carácter. Kierkegaard admite que el concepto de decoro puede no ser el adecuado, pero el concepto, al menos, está. Por ejemplo, en la idolatría del pagano: cuando la pasión está presente en el pagano, aunque tenga un falso concepto de la deidad, no le falta devoción, persiste en la idea de temer a Dios. O por ejemplo, ateniéndonos a la novela, la tolerancia a mantener relaciones con una mujer casada en la época de la revolución se corresponde con una idea de decoro a pesar de su falso

concepto: la permisibilidad de la relación, reflejada en su ser impermissible, queda expresada por el decoro de mantenerlo en ocultación.

+La época de la revolución es esencialmente apasionada, por tanto, esencialmente tiene inmediatez; Kierkegaard no se refiere ni a la primera inmediatez, la inmediatez de lo pre-reflexivo en la que la interioridad no tiene lugar, no se persigue idea alguna y por tanto no hunde sus raíces en pasión alguna; tampoco se refiere a la inmediatez definitiva, que alcanza su culmen en la idea de lo religioso; se refiere a la inmediatez de reacción, lo que llamaríamos un pronto, un arrebato, fruto de la pasión por un ideal que, bien sea moral o inmoral, hunde sus raíces en lo más profundo de una persona. En este sentido es una inmediatez reaccionaria y provisional pues depende de la constancia de esa idea que con pasión le mueve. En la novela esta inmediatez reaccionaria queda reflejada por ejemplo en la impronta natural de igualdad y amistad que se da en la relación entre padre e hijo en su madurez sin reparar en la tradicional moral de piadosa subordinación del hijo al padre.

+La época de la revolución es esencialmente apasionada, por tanto, esencialmente es revelación; Kierkegaard se refiere a revelación en virtud de la manifestación de energía y acción que despliega. El sentido de revelación, energía y acción se aprecia mejor cuando se contrasta con una época presente que como veremos es caracterizada como laxa indolencia.

+La época de la revolución es esencialmente apasionada, por tanto, no ha anulado el principio de contradicción y puede llegar a ser o buena o mala; la pasión obliga a tomar una decisión, para bien o para mal. Kierkegaard se fija en un personaje llamado Claudine, una joven danesa que enamorada de un oficial francés se malogra ante la plenitud de su pasión; en soledad y fiel a su amor, esa misma pasión que le ha llevado a entregarse decisivamente es ahora su fortaleza y adopta entre desdicha e infortunio la resolución de continuar adelante con su bebé. Cabe destacar que la presencia de la encrucijada de una disyuntiva no depende en última instancia de un acontecimiento externo sino de la competencia interna de un individuo singular, del apasionado deseo de actuar decisivamente.

Con lo recogido hasta aquí y sin olvidar que para la reflexión hemos sido llevados por los modestos y casi insignificantes sucesos del relato (Kierkegaard sugiere, claro está, que lo leamos), podemos proyectar una imagen de la época de la revolución que se antoja muy potente, impetuosa, pero hartamente ambigua, suficiente para descartar cualquier precipitada inferencia general sobre la inclinación de Kierkegaard por esta época. En cualquier caso, recordemos una vez más que no estamos aquí para enjuiciar ni a los autores ni a las épocas, sino para afilar conceptos. Lo que claramente podemos observar junto a

Kierkegaard es que la esencial pasión de la época de la revolución es compatible con la nobleza del cumplimiento del más elevado ideal y simultáneamente con la violencia, el salvajismo despiadado, la rebeldía contra todo, excepto la idea. Pero con todo ello, dirá Kierkegaard, precisamente por ello, por mantener una idea con pasión, es mucho más difícil calificar esta época como época de crudeza, brutalidad, barbarie.¹⁶¹ ¿Qué quiere decir Kierkegaard con esto? ¿Qué distinción tiene en mente cuando separa violencia revolucionaria de barbarie?

B.II.2.1. Violencia y salvajismo vs. crudeza y barbarie. La interioridad y la idea.

Para dilucidar esta cuestión, Kierkegaard nos invita a descender del plano general de la época a algo más de andar por casa como sucede con la novelita, nos invita a pensar en las relaciones entre personas, y nos pide que consideremos el asunto sin tener en cuenta ninguna época específica sino desde el punto de vista puramente dialéctico. Entonces es cuando empieza a definir y describir en qué consiste la crudeza:

“Un huracán, un terremoto, el furor de los elementos no son exactamente lo que uno llama aire húmedo, crudo; para definirlo, se puede muy bien decir: es la incómoda falta de una cualidad específica. Así también en el mundo de los individuos. Si se elimina la pasión esencial, la motivación, y todo se torna en externalidad sin sentido, desprovista de carácter, entonces la fuente de la idealidad deja de correr y la vida en conjunto se vuelve agua estancada—esto es crudeza. Puramente dialécticamente las relaciones son como a continuación, y pensémoslas dialécticamente sin considerar ninguna época específica. Cuando los individuos (cada uno individualmente) están esencial y apasionadamente relacionados con una idea y en conjunto están esencialmente relacionados con la misma idea, la relación es óptima y normativa. Individualmente la relación los separa (cada uno se tiene a sí mismo), e idealmente los une. Donde hay interioridad esencial, hay una decente modestia entre hombre y hombre que previene la cruda agresividad; en la relación de unanimidad con la idea hay una elevación que una vez más en consideración del todo olvida la accidentalidad de los detalles. Por tanto, los individuos nunca se acercan demasiado los unos a los otros en el sentido de las bestias, simplemente porque están unidos en virtud de un ideal distante. La

¹⁶¹ “Revolutions-Tiden er væsentligen lidenskabelig, derfor maa den kunne være voldsom tøilesløs, vild, hensynsløs mod alt Andet end sin Idee, men *Raahed* vilde den mindre kunne sigtes for, netop fordi den dog har eet Hensyn.” SKS, *En litteraire Anmeldelsen*. [La época de la revolución es esencialmente apasionada, por ello ha de ser capaz de ser violenta, desenfrenada, salvaje, desconsiderada contra todo menos su idea, pero *crudeza* es lo que menos se le podría imputar, precisamente porque tiene una consideración.] *Two Ages*, 62.

unanimidad de la separación es sin duda música totalmente orquestada. Por el contrario, si los individuos se relacionan con la idea meramente en masa (consecuentemente sin la separación individual de la interioridad), obtenemos violencia, anarquía, disturbios; pero si no hay ninguna idea para los individuos en masa ni tampoco esencial interioridad que separe individualmente, entonces obtenemos crudeza. La armonía de las esferas es la unidad de cada planeta relacionándose consigo mismo y con el todo. Si eliminas las relaciones, habrá caos. Pero en el mundo de los individuos la relación no es el único factor constitutivo y por tanto, hay dos formas. Si falta la relación consigo mismo tenemos la tumultuosa auto-relación de la masa con la idea; pero si eliminamos también esta última, entonces tenemos crudeza. Entonces, las personas se empujan y presionan y rozan entre sí en una exterioridad sin sentido, puesto que no hay una decencia interior profunda que decorosamente distancia al uno del otro; por tanto hay conmoción tras conmoción que culmina en nada. Nadie tiene nada para sí mismo, y unidos tampoco poseen nada: se vuelven pues problemáticos y combativos. Entonces, ni siquiera son las alegres canciones animadas del festín las que unen a los amigos; entonces, no es la ditirámica canción de revuelta la que agrupa las masas; entonces, no son los sublimes himnos de fervor religioso que bajo supervisión divina congregan a las incontables generaciones ante la corte celestial. No, entonces el cotilleo y los rumores y la quimérica importancia y la envidia apática se convierten en subrogado de cada uno y de todos. Los individuos no se separan en interioridad, no se abren en unanimidad por una idea, sino que mutuamente se giran los unos hacia los otros en una reciprocidad frustrante, sospechosa, agresiva y niveladora. El tránsito de la idea se bloquea; los individuos se boicotean y se oponen mutuamente; entonces la mutua oposición reflexiva y egoísta es como una ciénaga--y ahora están enfangados en ella. En lugar de alegría hay una especie de quejumbroso descontento, en lugar de pena una especie de huraña, obstinada, tenacidad, en lugar de entusiasmo el parloteante sentido común de la experiencia.”¹⁶²

¹⁶² *Two Ages*, 62. [En Orkan, et Jordskjælv, Elementernes Rasen er ikke hvad man kalder raa Luft; skulde man definere denne, da maatte man vel sige: den er den uhyggelige Charakteerløshed. Saaledes ogsaa i Individernes Verden, tages den væsentlige Lidenskab bort, det ene Hensyn, og Alt bliver en ubetydelig Udvorteshed uden Charakter, saa er Idealitetens rindende Væld standset, Samlivet bliver stillestaaende Vand, og dette er Raahed. Reent dialektisk ere Forholdene disse, og lad os dialektisk gjenneemtænke dem uden Hensyn til nogen bestemt Tid. Naar Individerne (hver især) væsentligen i Lidenskab forholde sig til en Idee, og derpaa i Forening væsentligen forholde sig til den samme Idee: saa er Forholdet det fuldendte og normale. Forholdet er individuelt udsøndrende (hver har sig selv for sig selv) og ideelt forenende. I den væsentlige Indadvendthed er den blufærdige Undseelse mellem Mand og Mand, der forhindrer raa Nærgaaenhed; i Samdrægtighedens Forhold til Ideen er den Ophøiethed, der atter glemmer de Enkeltes Tilfældighed over det Hele. Saaledes komme Individerne aldrig hinanden for nær i bestialsk Forstand, netop fordi de ere forenede paa ideel Fjernhed. Udsøndringens Samdrægtighed er den vel instrumenterede fulde Musik. Derimod,

Considerando la interesante dialéctica de relaciones entre un individuo y la sociedad destacamos un primer elemento nuclear para evitar la barbarie: la interioridad. En este fragmento, la interioridad es carácter, aquello que constituye al individuo de tal manera que lo asigna a sí mismo; además de asignarlo a sí mismo, la interioridad implica necesariamente el tener pasión por una idea. La interioridad no está reñida con la exterioridad, con el poder de asociación o con la participación social; ahora bien, la interioridad sí actúa como un resorte poniendo el alcance y los límites a la lucha colectiva por una idea. Un individuo que en su interioridad está esencialmente apasionado por una idea como el que aquí queda descrito nada tiene que ver con el perfil de un individuo solipsista separado de los demás individuos y ajeno a la sociedad. El segundo elemento es la idea, moverse por una idea. Si bien sin interioridad cabe la posibilidad de evitar una situación de barbarie, no sucede lo mismo con la falta de idea. Kierkegaard considera la posibilidad social de, aun cuando falta interioridad en los individuos, que los individuos en masa se asocien bajo una idea y la persigan. En otros escritos hubiera distinguido entre individuo singular, den Enkelte, como aquel individuo provisto de interioridad e individuo, Individuet, como la acepción numérica del término. En este texto no establece esta distinción lingüística pero sin duda queda descrita en las consecuencias que se asocian con tener o no interioridad. Es decir, un individuo sin interioridad puede asociarse en masa, numéricamente, bajo una idea y esto todavía le otorga cierta forma al colectivo, de manera que aunque proceda violenta y salvajemente no necesariamente ha de llegar a un estado de crudeza y barbarie. Nótese que la violencia y el salvajismo no están siendo justificados

skal Individuerne blot en masse (altsaa uden den individuelle, indadvendte Udsondring) forholde sig til en Idee: saa faae vi Voldsomhed, Ustyrlighed, Tøilesløshed; men er der ingen Idee for Individuerne en masse, og heller ingen individuelt udsondrende væsentlig Indadvendthed: saa har vi Raahed. Den sphæriske Harmonie er Eenheden af, at hver Klode forholder sig til sig selv og til det Hele. Tages et af Forholdene bort, saa har vi Chaos. Men i Individernes Verden er Forholdet ikke alene det Constituerende, og derfor gives der to Former. Tages Forholdet til sig selv bort, saa har vi Massens tumultuariske Sig-Forholden til en Idee; men tages ogsaa dette Forhold bort, saa har vi Raahed. Saa trykke og skubbe og gnide Individuerne sig op ad hinanden i ørkesløs Udvortshed; thi der er ingen Inderlighedens Blufærdighed, der sømmeligt fjerner den Ene fra den Anden; saa er der Røre og Røre, der bliver til Ingenting. Ingen har hver for sig Noget og i Forening eie de heller ikke Noget: saa blive de fortredne og skjendes. Da er det end ikke det glade Gjestebuds muntre Sange, der forener Vennerne; da er det ikke Oprørets dithyrambiske Sange, der flokker Masserne; da er det ikke den religieuse Begeistrings høie Rhythme, der under guddommeligt Opsyn til Revue for de himmelske Hærskarer mønstrer Slægtens Utallige. Nei, da bliver Bysnak og Rygte og chimairisk Betydningsfuldhed og apathisk Misundelse et Surrogat baade for det Ene og det Andet. Individuerne vende sig ikke ind ad i Inderlighed fra hinanden, ikke ud ad i Samdrægtighed for en Idee, men indbyrdes mod hinanden i sinkende og mistrøstig nærgaaende nivellerende Gjensidighed. Idee-Passagen er spærret, Individuerne ere komne sig selv og hinanden indbyrdes paa tværs, den selviske og den gjensidige Reflexions-Modstand er som en Hængesæk – og man sidder nu i det. Istedendfor Glæde træder en vis tvivlende fornem Misfornøielse, istedenfor Sorgen en vis seiglivet, tvær Udholdenhed, istedenfor Begeistring en snaksom Erfarings Forstandighed.] SKS, *EnLitteraire Anmeldelsen*.

sino expresados conceptualmente en contraste con la noción de barbarie. Pues bien, dicho estado de barbarie solamente se alcanza si falta la idea; si hay idea puede que haya o no interioridad individual, pero la falta de idea necesariamente implica la falta de interioridad.

Hay una inferencia racional en toda esta dialéctica que merece ulterior reflexión y es que si bien hemos dicho que bajo una idea se unen los individuos, tengan o no interioridad, es decir, tanto entendidos como individuo singular como entendidos numéricamente, lo que ahora hemos de explorar es si es posible y qué tipo de asociación de individuos es la que surge cuando ni siquiera hay una idea que los una. Esta reflexión se corresponde con la descripción que Kierkegaard hace del estado de barbarie. Los individuos no tienen nada hacia consigo mismos, pero tampoco unidos poseen nada, no hay unanimidad de idea, se vuelven problemáticos, combativos, constantemente manifestando a toda costa rumores, revuelo, excitación, conmoción. El asunto está en que realmente no hay unión sino una extraña e insociable relación en la que todos los individuos mutuamente se giran los unos hacia los otros en una reciprocidad frustrante, sospechosa, agresiva y niveladora. Frente al concepto de comunidad cívica (unanimidad en separación), pero también frente al concepto de unión en masa (unanimidad en masa), Kierkegaard ubica la barbarie en una sociedad cuya dinámica entre individuos se basa no en algo compartido sino en una ocupadísima reciprocidad externa con mucho ruido pero sin sentido, reciprocidad cuyo atributo clave es ser niveladora. La inferencia racional que se sigue de ello es que sin idea no hay la posibilidad de unión o asociación social, ni siquiera en masa. Y sin idea ya hemos inferido que no hay interioridad, pero el dato importante es que sin interioridad tampoco hay comunidad cívica. El individuo con interioridad, el individuo singular es condición necesaria para una relación cívica óptima y normativa—esa unanimidad de la separación que es música plenamente orquestada.

B.II.3. La época presente. Sus atributos.

Tras este paréntesis en el que, bajo petición de Kierkegaard, hemos dejado de tener en cuenta la diferencia de épocas, pasemos a continuación a retomar la caracterización de la otra época evocada en la novela: la época presente. No olvidemos, sin embargo, un concepto clave asociado con la barbarie, la reciprocidad niveladora o nivelación. Veamos pues como ya hicimos con la época de la revolución en qué consiste la época presente para finalmente detenernos más a fondo precisamente en este concepto de nivelación. El desarrollo de la reseña de Kierkegaard en lo que a la época presente se refiere es más prolijo y más complejo por lo que he seleccionado algunos de los

pasajes que me han parecido más significativos de cara a forjarnos una imagen de la misma:

+La época presente es una época esencialmente prudente, reflexiva, desprovista de pasión, volátil en fogonazos de entusiasmo y sagaz en relajada indolencia; calcula con sentido común, tiene aptitudes técnicas y reglas pragmáticas que le llevan a adoptar un veredicto y tomar una decisión, sin actuar. Una insurrección sería inimaginable; tal manifestación de poder sería ridícula de acuerdo con la prudencia estimativa de la época.

+En contraste con la época de la revolución, que actuaba, la época presente es la época de la publicidad, la época de múltiples anuncios: no sucede nada pero así y todo hay publicidad instantánea.

+La época presente es la época de la anticipación. Nadie quiere ser satisfecho con realizar algo en concreto; todo el mundo quiere darse el quimérico lujo de soñar que al menos descubrirá un nuevo rincón del planeta. Hasta tal punto es una época de anticipación que incluso el reconocimiento de apreciación se acepta por anticipado. Que una persona se sostenga o se desplome en función de sus acciones se está convirtiendo en algo obsoleto; en su lugar, todo el mundo se defiende brillantemente con la ayuda de algo de reflexión y con la ayuda del: ya se sabe lo que ha de hacerse.

+La época presente que con sus fogonazos de entusiasmo que alternan con apática indolencia a lo sumo gusta de contar chistes, se acerca mucho a ser cómica; pero cualquiera que entienda lo cómico en seguida ve que lo cómico no consiste en absoluto en lo que la época presente cree. Aspirar a ser ingenioso sin poseer la riqueza de la interioridad es como querer ser rumboso con el lujo y parco con las necesidades de la vida; como dice el proverbio, es empeñar los pantalones que uno tiene para comprarse una peluca.

+Como época desprovista de pasión no tiene activos, ni del sentimiento de lo erótico, ni del entusiasmo de la política y la religión, ni de lo doméstico, reverencial y apreciativo de la vida diaria, de la vida social. El objeto de deseo definitivo es el dinero, pero en realidad, es también dinero de juguete, sin activos reales; una abstracción.

+Nadie es llevado a realizar grandes hazañas por el bien, nadie se precipita al más vil pecado por el mal, lo uno es lo mismo que lo otro, y precisamente por esa razón hay más por cuchichear, pues la ambigüedad y el equívoco son titilantes y estimulantes y tienen muchas más palabras que las que posee el gozo por lo bueno y la aversión por lo malo.

+La época presente es esencialmente una época prudente, desprovista de pasión y por tanto ha anulado el principio de contradicción. Y la expresión

existencial de anular el principio de contradicción es estar en contradicción con uno mismo. En general, comparado con una época apasionada, una época reflexiva desprovista de pasión gana en extensión lo que pierde en intensidad. Pero esta extensión a su vez puede convertirse en la condición para una forma superior si la correspondiente intensidad toma las riendas de la extensión que tiene a su disposición.

A pesar de la esperanza que Kierkegaard (también el autor anónimo) muestra por superar la situación que describe, para crecimiento y beneficio de todos, ciertamente, la época presente es difícil de aquilatar pues es bien tergiversada toda ella.¹⁶³ Si tuviera que escoger un solo atributo diría, como ya quedó anunciado en la época de la revolución, que lo que a la época presente reflejada en la vida doméstica y social de la novela le pasa es que, en el fondo, no tiene pasión. Kierkegaard ve con perspicaz ingenio que el hecho de que la época no tenga pasión (y por tanto queda anulado el principio de contradicción) implica el emerger de una serie de peculiares conductas que merecen nuestra atención. Todas estas conductas quedan definidas por la anulación de la apasionada disyuntiva entre dos alternativas; así surgen el parloteo, la infirmitad, la superficialidad y su propensión a la tendencia exhibicionista, el flirteo, la locuacidad, y una extraña especie de anonimidad que impregna la época presente.

¿Qué es parlotear? Es la anulación de la apasionada disyuntiva entre permanecer en silencio y hablar. Solamente la persona que puede permanecer esencialmente en silencio puede hablar esencialmente, actuar esencialmente. El silencio es interioridad y el que habla encontrará tiempo para hablar de algo en concreto y callar después. El fenómeno del parloteo consiste en cacarear sobre cualquier cosa incesantemente y nada aborrece más que el momento de silencio, pues revela el vacío interior. La distinción entre lo privado y lo público queda asimismo anulada en una especie de chachareo privado-público que es precisamente lo que interesa al público. ¿Qué es infirmitad? Es la anulación de la apasionada distinción entre forma y contenido; por tanto, en contraste con el disparate y la idiotez puede contener verdad, pero la verdad que contiene no es nunca esencialmente verdad. Además de que encuentre su expresión en frívolas adulaciones también se expresa en su opuesto: la propensión a actuar “por principios”, solo que los principios terminan siendo una inmensa abstracción como lo es el público; no hay lugar para el decoro, la modestia, el arrepentimiento, la responsabilidad cuando uno actúa “por principios”. ¿Qué es la superficialidad y su característica propensión: “la tendencia exhibicionista”? Es la anulación de la apasionada distinción entre la ocultación y la revelación.

¹⁶³ Merece la pena leer (*Two Ages*, 71-73) la agudísima descripción que Kierkegaard hace de una aparente trivialidad: el espectáculo acrobático de un patinador de hielo y la fiesta celebrada en su honor.

Es la revelación de la vacuidad, aunque hace malabares con la engañosa ventaja de parecer que revela cualquier cosa y todas cuando lo que hace es exhibirse. ¿Qué es flirtear? Es la anulación de la apasionada distinción entre amar esencialmente y ser esencialmente pervertido. El flirteo se entretiene con la posibilidad y se complace en atreverse a tocar el mal mientras que se abstiene de realizar el bien. Así también actuar por principios es flirtear puesto que vicia la acción moral hasta el punto de convertirla en una abstracción. ¿Qué significa la locuacidad? Es la anulación de la apasionada disyunción entre subjetividad y objetividad. No es ni objetivamente profundo en el pensamiento abstracto ni cuando se trata de convicciones se arraigan en la carne y sangre del individuo. Su aparente ventaja se halla en la extensión: el locuaz parlotea de lo que sea.

Y de este modo, se cierne sobre la época presente, aunque sea la época que quizás de media haya estado mejor preparada, informada, etc., una falta de pasión, de interioridad, una vacuidad, una abstracción, una superficialidad, que añade un escalofriante matiz incluso al concepto de anonimato. Kierkegaard, constata algo que en la novela se refleja a través de un comentario de uno de los personajes, la Señora Waller: se trata del anonimato de la presencia. Me explico, las personas pueden decidir escribir anónimamente o emitir comunicados anónimamente pero el asunto está en que en la época presente cabe escribirse anónimamente bajo firma, o incluso hablar anónimamente frente al interlocutor. Se puede estar manteniendo una conversación con alguien y éste decir cosas perfectamente sensatas y prudentes y sin embargo uno muy bien puede quedarse con la inquietante sensación de que se ha estado hablando con una anonimidad, es decir, la suma total de los comentarios por prudentes que sean no alcanzan a constituir un diálogo personal humano. ¿Quién está detrás de lo que en persona, se comunica?

Del mismo modo que ser ciudadano ha devenido en ser un forastero, como si se tratara de un espectador ajeno que computa los problemas entre y gobierno, la apatía de la época hace que las relaciones humanas se caractericen por una dinámica social no ya anónima (lo cual es perfectamente admisible), sino impersonal, que Kierkegaard llama nivelación. Cuando líneas atrás quedó teóricamente establecida la distinción entre violencia y crudeza al margen de las épocas, subrayamos la reciprocidad niveladora como el modo de relación (pseudo-relación), asociada con la barbarie. Pero antes de entrar a analizar a fondo el concepto de nivelación hemos de demarcar una nueva distinción.

B.II.3.1. La nivelación. El papel de la envidia. La degradación de la excelencia.

Kierkegaard dice que si bien el entusiasmo es el principio unificador en una época apasionada, la envidia es el principio negativamente unificador en una época apática y reflexiva.¹⁶⁴ Pero lejos de saltar precipitadamente a una interpretación ética del término, como si de una acusación abierta hacia la época presente se tratara, algo así como aseverar que la época presente es envidiosa, Kierkegaard se detiene en mostrar cómo la reflexión nos lleva a la envidia. Veamos pues qué lugar ocupa la envidia en todo esto.

Kierkegaard sospecha que en la reflexividad hay ya una envidia,¹⁶⁵ la envidia de la reflexión, lo cual significa que el individuo celoso de su reflexión egoístamente se encarama a la reflexión y dicha reflexión frustra una decisión apasionada. Si sucede que el individuo se libera de la prisión de su propia reflexión debe después enfrentarse a sus asociados en reflexión, en este caso, a la sociedad presente tal como ha quedado descrita, una sociedad sumergida en apatía y reflexión que hará todo lo posible para contener cualquier brote de decisión con pasión, por mucho que el individuo sea consciente de la falsedad de la relación. Y no está de más anotar que en este caso, no hay ninguna institución, ni policía secreta, ni tirano, ni tribunal eclesiástico a quien apuntar sino algo socialmente abstracto, la reflexión, y la reflexión desbocada en su doble vertiente, a nivel personal y a nivel social con su arco iris de seductoras posibilidades. Y cuanto más domina la reflexión y más sucumbe a la indolencia tanto más peligrosa se vuelve la envidia.¹⁶⁶ El peligro, en este caso, es que la envidia pierda su carácter. Y ¿cuál es el “carácter” de la envidia? Envidia es el guardián de Excelencia. La envidia sin carácter ni siquiera reconoce el objeto de la envidia, es decir, la excelencia. Kierkegaard nos traslada a la Antigua Grecia para ilustrar un ejemplo de cómo una sociedad vehicula la envidia institucionalmente, mediante el ostracismo. Pero el ostracismo tal y como lo

¹⁶⁴ “Reflexions-Spændingen constituerer sig tilsidst til Princip, og som i en lidenskabelig Tid Begeistring er det enende Princip, saaledes bliver i en lidenskabsløs og meget reflekterende Tid Misundelse det negativt-enende Princip.” SKS, *En literarie Anmeldelse*. [La tensión de la reflexión se constituye a sí misma, en última instancia, como principio, y así como el entusiasmo es el principio unificador en una época apasionada, se vuelve la envidia el principio negativamente unificador en una época apática y muy reflexiva.] *Two Ages*, 81.

¹⁶⁵ “Reflexionens Misundelse i Individet forhindrer den pathetiske Afgjørelse i ham; og er det da næsten som vilde det lykkes ham, saa standser Omgivelsens Reflexions-Modstand ham. Reflexionens Misundelse holder Villien og Kraften ligesom i Fangenskab.” SKS, *En litteraire Anmeldelse*. [La envidia de la reflexión en un individuo impide una decisión apasionada por su parte; y si está a punto de decidirse, la reflexiva oposición de sus asociados le detiene. La envidia de la reflexión mantiene la voluntad y la energía en una especie de cautiverio.] *Two Ages*, 81.

¹⁶⁶ “Jo mere derimod Reflexionen faaer Overhaand til at udvikle Indolents, desto farligere bliver Misundelsen, fordi den ikke har Charakter til at blive sig selv sin egen Betydning bevidst,..” SKS, *En litteraire Anmeldelse*. [Pero cuanto más dominante se vuelve la reflexión y desarrolla indolencia, tanto más peligrosa se vuelve la envidia, porque deja de tener el carácter para darse cuenta de su propio significado.] *Two Ages*, 83.

cuenta Kierkegaard es el derecho por el cual la polis elige excluir de su polis a una persona excelente que la comunidad no desea que permanezca entre ellos. El ostracismo para Kierkegaard, por tanto, es un ejemplo político de envidia con carácter.

Ahora bien, el problema de la época presente es otro y mucho más difícil de acorrallar porque la envidia sin carácter no entiende que la excelencia es excelencia; no se entiende a sí misma; no se entiende a sí misma como el negativo reconocimiento de la excelencia. Su tarea es degradar la excelencia, minimizarla, hasta que deje de ser excelencia.¹⁶⁷ Y esta espiral de destrucción no sucede con lo presente solamente, sino con lo futuro excelente que está por venir. Así es como la envidia adopta la forma de lo que Kierkegaard llama nivelación.¹⁶⁸

B.II.3.2. La nivelación. La igualdad abstracta y numérica. Alienación e impersonalidad.

Kierkegaard define la nivelación como una sigilosa empresa, matemática, abstracta, que evita toda agitación.¹⁶⁹ La apatía y la impotencia le dan la mano. Pero el dato fundamental es que el individuo es incompatible con la nivelación. Es decir, la nivelación no sólo es una fuerza abstracta, sino que Kierkegaard llega a decir que es el triunfo de la abstracción sobre el individuo. Establece una comparación entre la noción de destino en la antigüedad y la nivelación en la época presente; Kierkegaard encuentra que ambos conceptos, el de destino y el de nivelación, son correlativos; ahora bien, una vez más la diferencia está en que en la antigüedad la dialéctica del destino estaba orientada al héroe, al individuo eminente, mientras que en la dialéctica del cristianismo de la época presente¹⁷⁰ impera la representatividad, una representatividad en la que la

¹⁶⁷“ Charakteerløshedens Misundelse forstaaer ikke, at det Udmærkede er det Udmærkede, den forstaaer sig ikke i, selv negativt at anerkjende det, men den vil have det ned, have det Udmærkede forkleinet, saa det virkeligen ikke mere er det Udmærkede; og Misundelsen retter sig mod det Udmærkede, som er, og mod det, som vil komme.” SKS, *En litteraire Anmeldelse*. [La envidia desprovista de carácter no entiende que la excelencia es excelencia, no entiende que ella misma es el reconocimiento negativo de la excelencia sino que quiere degradarla, menoscabar los méritos de la excelencia, hasta que deja de ser excelente; y la envidia se yergue contra la excelencia que hay, y también contra la que vendrá.] *Two Ages*, 83-84.

¹⁶⁸“Den sig etablerende Misundelse er Nivelleringen, og medens en lidenskabelig Tid fremskynder, hæver og styrter, ophøier og nedtrykker, gjør en reflekteret lidenskabsløs Tid det Modsatte, den qvæler og forhindrer, den nivellerer.” SKS, *En litteraire Anmeldelse*. [La envidia en su establecerse es nivelación, y si una época apasionada acelera, alza y derroca, se eleva y se abate, una época apática reflexiva hace lo contrario, asfixia e impide, nivela.] *Two Ages*, 84.

¹⁶⁹“At nivellere er en stille mathematisk abstrakt Beskjæftigelse, der undgaaer al Ophævelse.” SKS, *En litteraire Anmeldelse*.

¹⁷⁰ No hemos de olvidar que la época presente es la primera mitad del siglo XIX en Dinamarca. En el desarrollo de esta idea de nivelación, Kierkegaard puede parecer ambiguo al no distinguir

mayoría se asienta y donde el individuo ya no pertenece ni a Dios, ni a sí mismo, ni a su amado, ni a su arte, ni a su ciencia, sino que pertenece a una abstracción en la que la reflexión lo mantiene subordinado.¹⁷¹ Es como si la nivelación diluyera al individuo en una abstracción numérica. De hecho, el grado de abstracción es tal que el concepto de nivelación ni siquiera es compatible con la posibilidad de que un solo individuo¹⁷² contribuya a la nivelación, puesto que en este caso, dicho individuo al menos lidera y queda exento de ser nivelado. La tendencia niveladora se orienta hacia la igualdad matemática, hacia la uniformidad, lo cual implica que para llevar cualquier cosa a cabo la época exige una especie de abstracta compañía que consiste en computar cuantos más y más mejor, de manera que los muchos en uniformidad hacen al individuo.¹⁷³ Aquí se pone abiertamente de manifiesto la tensión entre el individuo y la especie, o el tipo y la clase, o el hombre y la generación o incluso la individualidad nacional y la pura humanidad. Esta “compañía” podría confundirse con un modo de asociación pero ¿cómo puede al no haber individuos singulares (uno único) sino individuos impersonales (uno más), llamarse asociación o compañía? ¿No sería más bien un eufemismo?

Kierkegaard nos está dirigiendo hacia el grado de abstracción que le corresponde a la nivelación que aunque viene anticipada por categorías filosóficas tradicionales como especie, clase, generación, o incluso pura humanidad, adopta una forma específica en la época presente: la forma, si cabe, de una no entidad muy poderosa llamada el público. “Para que la nivelación tenga lugar, primero hay que crear un fantasma, el espíritu de la nivelación, una abstracción monstruosa, un algo omniabarcante que es una

entre Cristiandad o el cristianismo de Estado de su época y el cristianismo, diferencia que deja bien delimitada en tantos otros escritos. Si bien en la Cristiandad la representatividad introduce una equivalencia niveladora donde el individuo singular se diluye, en absoluto sucede lo mismo con la idea de igualdad, y no nivelación cristiana, que en adelante desarrollaremos.

¹⁷¹ “Den Enkelte tilhører ikke Gud, ikke sig selv, ikke den Elskede, ikke sin Kunst, ikke sin Videnskab, nei, som en Vorned tilhører et Gods, saaledes bliver den Enkelte sig bevidst i eet og alt at tilhøre en Abstraktion, som Reflexionen ordner ham ind under.” SKS, *En litteraire Anmeldelse*. [El individuo singular no pertenece a Dios, ni a sí mismo, ni a su amada, ni a su arte, ni a su ciencia, no, como una gleba pertenece a un latifundio, así es como el individuo singular se da cuenta que en todo pertenece a una abstracción, en la que la reflexión lo subordina.] *Two Ages*, 85.

¹⁷² En este pasaje, para referirse a un individuo singular, es decir, a un individuo no en sentido numérico, Kierkegaard utiliza el término traducido por *individuo singular* [den Enkelte] pero no exclusivamente; también utiliza *el hombre individual* [den enkelte Mand] o *el gran individual* [den enkelte Store].

¹⁷³ “nu forstaaer man, at der gaaer saa og saa mange paa eet Individ, og ganske consequent tæller man sig sammen (man kalder det jo rigtignok at forene sig, men det er et Galanteri) i Forhold til det Ubetydeligste. Blot om at realisere et Indfald tæller man sig nogle Stykker sammen, og saa gjør man det o: saa tør man gjøre det.” SKS, *En litteraire Anmeldelse*. [ahora entendemos que tantos y tantos hacen al individuo, y con total consistencia se suman (se le llama unirse, pero es una galantería) en relación a lo más trivial. Para realizar un simple capricho, se remiendan a la suma algunos cuantos más y entonces se lleva a cabo—es decir, entonces es cuando se atreve uno a realizarlo.] *Two Ages*, 85.

nada, un espejismo--este fantasma es el público.”¹⁷⁴ Aquí no hay lugar para el individuo singular y la comunidad se desmiembra. Kierkegaard ilustra este desmembramiento con ejemplos que aunque parezcan niveladores realmente no lo son pues pueden darse maniobras sociales que se aproximen a la nivelación pero sin alcanzar el grado de abstracción propia de la nivelación. Por ejemplo, a lo largo de la historia, incluso en la época de la revolución, se han dado situaciones que se aproximan a la nivelación o bien mediante la lucha entre dos bandos líderes de manera que ha resultado en la debilitación de ambos o en la neutralización de uno de los dos, o bien mediante la unión de los más débiles de manera que se han vuelto más fuertes que el más poderoso líder; también ha sido llevado a cabo por una clase social concreta, el clero, la clase media, los agricultores, los obreros, etc. Pero en el fondo todo ello no es más que una aproximación en comparación con el concepto de nivelación que Kierkegaard describe porque en todas estas situaciones aunque se dé el movimiento de la abstracción para obtener cierta nivelación siempre está presente la concreción de los individuos. No hay nivelación sin público.

B.II.3.3. El público. La prensa.

Veamos entonces qué tipo de entidad es *el público*.¹⁷⁵ Ante todo, es importante vincular el concepto de público con las condiciones de una época. Kierkegaard afirma:

+ “Solamente en una época desprovista de pasión y reflexiva (que es como se ha caracterizado la época presente), puede este fantasma desarrollarse con la ayuda de la prensa, cuando ella misma se convierte en abstracción.”¹⁷⁶

+ “Solamente cuando no hay vida comunal fuerte que proporcione cuerpo a la concreción podrá la prensa crear esta abstracción “el público”, formada por individuos irreales que nunca están unidos o nunca pueden unirse en la

¹⁷⁴ *Two Ages*, 90. [For at Nivelleringen egentligen skal komme istand, maa der først bringes et Phantom tilveie, dens Aand, en uhyre Abstraktion, et altomfattende Noget som er Intet, et Luftsyn – dette Phantom er Publikum.] SKS, *En litteraire Anmeldelse*.

¹⁷⁵ En este escrito, *Una Reseña Literaria* [En Litteraire Anmeldelse], en el que Kierkegaard describe la época basándose en una novela, destaca el concepto de *el público* [Publikum] en contraposición al de individuo singular; en otros escritos, por ejemplo, *El Individuo Singular* [Den Enkelte] en el que Kierkegaard explica su idea de individuo singular, el concepto abstracto frente al individuo es el de *la masa* [Mængde]; en escritos filosóficos como el *Post Scriptum* [Efterskrift] en el que Climacus critica el pensamiento especulativo, el concepto al que se enfrenta el individuo singular es el de *la pura humanidad* [den rene Menneskehed] o *el fantástico Yo-Yo* [det phantastiske Jeg-Jeg].

¹⁷⁶ *Two Ages*, 90. [Kun i en lidenskabsløs, men reflekteret Tid kan dette Phantom udvikle sig ved Hjælp af Pressen, naar denne selv bliver en Abstraktion.]SKS, *En litteraire Anmeldelse*.

contemporaneidad de ninguna situación u organización y sin embargo declaran ser un todo.”¹⁷⁷

Nótese que Kierkegaard no demoniza a la prensa; la prensa puede ser el catalizador para que la nivelación impere, pero no necesariamente es la prensa el “monstruo”. La prensa ha existido y existirá en otras épocas también y muy bien puede tomar parte en alguna de las concreciones de la comunidad y aliarse con una u otra de las facciones sociales sin crear a la bestia pública o hacer de portavoz del fantasma de la abstracción. Lo que pasa es que en la época presente sedentaria, reflexiva, apática, la prensa, aunque igualmente adolece de la debilidad e indolencia de la época, se erige como el elemento al que, en una comunidad desmembrada, apenas le queda una pizca de vida dentro de la somnolencia general. Y es así como prensa y público se retroalimentan: la prensa opina lo que el público quiere y el público opina lo que la prensa quiere. Ahora bien, el efecto nivelador no necesita de la prensa para continuar su labor, el verdadero nivelador es el público pues si la prensa se agotara por falta de sucesos que mantengan entretenida a la época, la nivelación se convertiría en un deseo aún más decadente y destructivo.¹⁷⁸

Y sin embargo, el público que es el maestro de la nivelación, realmente no tiene entidad. “El público es un cuerpo que sobrepasa al conjunto de todas las personas, pero este cuerpo nunca puede ser inspeccionado; ciertamente, ni siquiera puede tener un único representante puesto que es una abstracción.”¹⁷⁹ No obstante, en una época como la presente el público deviene en la entidad que supuestamente lo abarca todo, pero sin una situación real, sin una comunidad real, sin tiempo compartido, sin contemporaneidad real entre personas. El público es una abstracción que no tiene existencia real y sin embargo aliena¹⁸⁰ la existencia del individuo concreto que vive entre individuos

¹⁷⁷ *Two Ages*, 91. [Først naar intet kraftigt Samliv giver Concretionen Fylde, vil Pressen danne dette Abstraktum Publikum, der bestaaer af uvirkelige Enkelte, som aldrig forenes eller kunne forenes i nogen Situationens eller Organisationens Samtidighed, og som dog fastholdes som et Hele.] SKS, *En litteraire Anmeldelse*.

¹⁷⁸ “...hvis vi endog vilde tænke os, at Pressen blev svagere og svagere, fordi ingen Begivenhed, ingen Idee griber Tiden: desto lettere vil Nivelleringen blive en fordærvelig Lyst, en Sandsepurring, som et Øieblik kildrer og kun gjør det Onde værre, og Frelsens Vilkaar tungere og Undergangens Sandsynlighed større.” SKS, *En litteraire Anmeldelse*. [...y si incluso pensáramos que la prensa se vuelve más y más débil por falta de sucesos y de ideas que conmueven a la época: tanto más aliviada, la nivelación se convertiría en un deseo decadente, una estimulación sensual que en un instante excita y solamente hace empeorar el mal, dificultar las condiciones de salvación, y aumentar la probabilidad de destrucción.] *Two Ages*, 94.

¹⁷⁹ *Two Ages*, 91. [Publikum er et Corps, talrigere end alle Folk tilsammen, men dette Corps kan aldrig blive mønstret, ja det kan end ikke saa meget som have en eneste Repræsentant, fordi det selv er en Abstraktion.] SKS, *En litteraire Anmeldelse*.

¹⁸⁰ “Publikum kan bruge Aar og Dag for ligesom at blive samlet, og naar det saa er samlet, er det dog ikke til. Abstraktionen, som Individerne paralogistisk danne, støder ganske rigtigt Individerne fra sig istedenfor at hjælpe dem.” SKS, *En litteraire Anmeldelse*. [El público puede

concretos. Kierkegaard no ve posible que este concepto de público haya podido darse en la antigüedad precisamente porque había un sentido de comunidad formada por individuos, una concreción y una presencia corporal, que incluso si la presencia de los ciudadanos se entendiera como un todo presente, *en masse in corpore*, la gente estaba obligada a ser responsable de lo realizado por los individuos de su comunidad y su vez el individuo debía dar la cara como el específicamente involucrado y someterse a consejo para su aprobación o reprobación.¹⁸¹

No hemos de confundir el público ni con las mayorías, ni con las minorías, pues la mayoría y la minoría la forman seres humanos reales y por ello es posible solidarizarse con unos u otros. Por el contrario, el público es un fantasma que no permite ningún acercamiento personal. Su dinámica consiste en ser una cosa y simultáneamente otra, o cualquier cosa, y seguir manteniéndose impertérrito. Es decir, uno puede en un momento dado estar de acuerdo con la opinión pública e inmediatamente ser abucheado por el mismo público. Aún así, el público no cambia pues el público puede volverse en su contrario y seguir siendo lo mismo, el público. Por el contrario, sí es posible que una generación, una nación, una asamblea general, una comunidad, un hombre, cambien, de manera que se diga de ellos que ya no son lo mismo. Por tanto, no hemos de confundir al público con una gente, una generación, una nación, una asamblea general, una comunidad, una época, una congregación, una asociación, ni por supuesto con una persona particular, pues todos ellos son lo que son precisamente por tener concreción.¹⁸² El público no tiene concreción alguna.

Entonces, ¿de qué está compuesto el público? Si acabamos de decir que el público es un cuerpo que es más que todas las personas juntas, ha de, al menos, estar compuesto por personas. Efectivamente, así es, pero la cuestión es cómo. Kierkegaard dice que cuando un hombre durante algunas horas del

tomar un año y un día para ser todo, y cuando por fin es todo, aún no existe. La abstracción, que los individuos paralogísticamente forman, aliena a los individuos en lugar de ayudarles.] *Two Ages*, 91.

¹⁸¹ “Publikum er et Begreb, som slet ikke kan forekomme i Oldtiden, fordi Folket selv en masse in corpore maatte træde op i Handlingens Situation, maatte bære Ansvaret for hvad den Enkelte af deres Midte afstedkom, medens igjen den Enkelte personligen som denne Bestemte maatte være tilstede, maatte underkaste sig Øieblikkets Standret i Bifald eller Misbilligelse.” SKS, *En litteraire Anmeldelse*. [El público es un concepto que no ha podido surgir en la antigüedad, porque la gente misma en masse in corpore debía comparecer en la situación de acción, debía hacerse responsable de lo que uno entre sus individuos singulares había causado, y a su vez el individuo singular en persona como el indicado debía admitirlo, debía someterse al consejo de guerra del momento para aprobación o reprobación.] *Two Ages*, 91.

¹⁸² “Publikum er ikke et Folk, ikke en Generation, ikke en Samtid, ikke en Menighed, ikke et Selskab, ikke disse bestemte Mennesker, thi alt Sligt er kun ved Concretionen det som det er;” SKS, *En litteraire Anmeldelse*. [El público no es una gente, ni una generación, ni una época, ni una congregación, ni una asociación, ni tampoco unas personas determinadas, pues todos ellos son lo que son solamente por ser concreciones] *Two Ages*, 92-93.

día forma parte del público, durante dichas horas no es nadie; y las horas del día que dedica a ser la persona específica que es, entonces, deja de pertenecer al público. Por tanto, el público está compuesto por alguien, es decir, individuos en momentos en los que no son nadie y que como tal tampoco establecen ningún compromiso esencial con el público.¹⁸³ Estos individuos tienen la misma característica en común que es ser nadie, tanto un pobre desgraciado como la persona más distinguida es susceptible de formar parte del público. Cada uno, todo el mundo, goza del derecho absoluto de arrogarse en un momento dado muchos y muchos ceros tras su unidad. Esta posibilidad de nivelación, la interminable matemática de nadies, hace que cualquier individuo experimente por unos instantes la fantasía de gozar de más poder que un rey. Uno se puede dirigir a toda una nación en nombre del público y sin embargo el público es menos que un simple e insignificante ser humano. Aunque el público sea un colosal fantasma más allá del total de sus componentes, una no entidad, una nada, es como una vacuidad que succiona individuos proporcionándoles la ilusión de poder, un poder sin sentido, irreal, pero poder que comparado con la realidad hace que ésta parezca pobre. De la misma manera puede el público ser la abstracción más cruel para un individuo y llegar a destrozarle.

El fenómeno de una época concreta, la nivelación con su maestro de ceremonias, el público, que hemos recibido de Kierkegaard con ocasión de la época presente de la novela de T. Gyllembourg parece que nos aboca a la alienación del individuo y a una equivalencia entre individuos cortados por el rasero de ser uno más, una cifra, lo que viene a ser lo mismo que ser nadie en la nebulosa abstracción del sinsentido o del todo vale. No se me ocurre una situación de escepticismo más compleja, pues bajo la apariencia de ser ahora una cosa y luego la contraria pero en ninguno de los casos darse un compromiso ni por lo uno ni por lo otro, pues no hay nadie detrás, ni nada en

¹⁸³ “Dannet af saadanne Enere, af de Enkelte i de Øieblikke, hvor de Ingenting ere, er Publikum noget uhyre Noget, det abstrakte Øde og Tomme, som er Alle og Ingen... Publikum er Alt og Intet, er den farligste af alle Magter og den meest intetsigende;... Bestemmelsen Publikum er det Reflexionens Blendværk, der gøglende har gjort Individerne indbildske, fordi Enhver kan anmasse sig dette Uhyre, i Sammenligning med hvilket Virkelighedens Concretioner synes fattige, Publikum er Forstands-Tidens Eventyr, der gjør de Enkelte phantastisk til mere end at være Konge over et Folk; men Publikum er atter den grusomme Abstraktion, ved hvilken Individerne skal religieust opdrages – eller gaae under.” SKS, *En litteraire Anmeldelse*. [Compuesto de alguien así, de individuos en los momentos en los que son nadie, el público es una especie de algo colosal, un desierto y una pulgada abstracta que es todos y nadie... El público es todo o nada, es el más peligroso de los poderes y el más insignificante;... la determinación del público es el espejismo de la reflexión, que con malabarismos ha hecho al individuo presuntuoso, porque cualquiera puede arrogarse este monstruo comparado con el cual cualquier concreción de la realidad parece pobre. El público es el cuento de hadas de una época prudente que conduce a los individuos a la fantasía de ser monarca en lugar de pueblo; pero el público es de nuevo la cruel abstracción con la que los individuos han de educarse religiosamente—o se destruyen.] *Two Ages*, 93.

concreto, ni siquiera hay un problema real que identificar o que solucionar o que refutar. Por su perfil ambivalente, la época presente, cuyo entusiasmo no es sino apatía, cuya ocupación no es sino una indolente laxitud, cuya maduración no es sino la nivelación del alienante formar parte del poderoso público, no aparenta el estado de degeneración y declive que realmente encierra. La nivelación pasa casi desapercibida, al contrario que en otras épocas históricas como la caída del imperio romano, el derrocamiento de la monarquía absoluta, o el fin de la época de la revolución en las que los acontecimientos históricos estaban marcados por la concreción de unos hechos. Apenas sin ruido, la tendencia es que más y más individuos aspiren a agregarse al público.¹⁸⁴ La pregunta que viene a la mente es si hay algo positivo que pueda proporcionar el contexto de la época presente. Como ya se ha mencionado, ni la autora ni Kierkegaard han tenido como objeto someter la época a juicio. Al lector se le hace muy difícil no calificar la época que Gyllembourg y Kierkegaard presentan como época en la que se forja una profunda crisis, la del gran fracaso de lo plenamente humano, aun cuando históricamente se le denomine, según el clásico libro de B. Kirmmse, la *Época Dorada de Dinamarca*. Y sin embargo, tanto la autora como Kierkegaard abren un resquicio a la esperanza.

B.II.3.4. Salida de la nivelación. El socialismo y el líder libertador. La tarea de los “irreconocibles”.

Si hay una salida a la nivelación, ¿cuál es? Esta cuestión que a nosotros nos puede parecer interesante como ejercicio mental para definir conceptos y desenmascarar nuevas formas de escepticismo, o quizás como algo informativo sobre un momento histórico pasado, o quizás como algo en parte aplicable a alguna situación actual similar que nosotros vivimos, era para la

¹⁸⁴Kierkegaard describe la degeneración del declive de una época como la presente: “Flere og flere Enkelte ville da i Indolentsens Blødagtighed aspirere til at blive Ingenting – for at blive Publikum, dette abstrakte Hele, der er dannet paa den latterlige Maade, at Participanten er Trediemand. Denne dvaske Mængde, som Intet selv forstaaer og Intet selv vil gjøre, dette Gallerie-Publikum søger nu Tidsfordriv, og hengiver sig da til den Indbildning, at Alt hvad Nogen gjør, skeer, for at det kan faae noget at snakke om. Dvaskheden sidder fornemt med Benene overkors, og Enhver, der vil arbeide, Kongen og Embedsmanden og Folkets Lærer og den dygtigere Journalist og Digteren og Kunstneren, Alle blive ligesom spændte for, for at slæbe denne Dvaskhed frem, der fornemt troer, at de andre ere Hestene.” SKS, *En litteraire Anmeldelse*. [Más y más individuos aspirarán en indolente laxitud a llegar a ser el público, ese abstracto todo, formado ridículamente en el que el participante es un tercero. Esa pánfila masa que no entiende nada y no quiere hacer nada, ese público de galería, ahora busca ser entretenido y se entrega a la noción de que todo lo que cualquiera hace lo hace para que tenga algo sobre lo que chacharear. La desidia se sienta elitistamente con sus piernas cruzadas, mientras que todo el mundo que quiere trabajar, el rey y el oficial público y el maestro y el periodista más inteligente y el poeta y el artista, todos llegan a tensarse igualmente, para arrastrar esa desidia, que elitistamente cree que los otros son mulas.] *Two Ages*, 94.

autora de la novela, como para el autor de la reseña, el momento en el que, conscientes de ello, ambos vivían inmersos. De hecho, en su reseña Kierkegaard introduce alguna alusión a la prensa satírica de la época¹⁸⁵, de la que él y otros intelectuales distinguidos fueron objeto, y al individuo singular, y no el público, que él reclama como lector de sus obras. No en vano, merece recordar que en esta segunda tesis la tarea es mostrar que Kierkegaard trabajó infatigablemente a través de la contribución de su polifacética autoría, su especial reforma, en llamar la atención en su época sobre la categoría individuo singular y lo que ser individuo singular significa, que no es sino lo que significa ser un ser humano: lo humano singular universal.

¹⁸⁵ Me refiero a la ilustrativa parodia de “el público y su perro” que recibió las alabanzas del editor de la novela *Dos Épocas*, J.L. Heiberg en la carta dirigida a Kierkegaard del 2 de Abril de 1846: “Saa holder da Publikum sig en Hund for Morskabs Skyld. Denne Hund er den litteraire Foragtelighed. Viser der sig nu en bedre, maaskee endog en Udmærket, saa hidses Hunden paa, og Morskaben begynder. Den bidske Hund river ham i Kjoleskjøderne, tillader sig alle uvorne Kaadheder – indtil Publikum bliver keed deraf og siger: nu kan det være nok. Da har Publikum nivelleret. Den Bedre, den Stærkere er mishandlet, – og Hunden, ja den bliver ved at være en Hund, som Publikum selv foragter. Der nivelleredes altsaa ved et Tredie, Intethedens Publikum nivellerede ved et Tredie, som ved sin Foragtelighed allerede var mere end nivelleret og mindre end Intet. Og Publikum er angerløst, thi det er jo ikke Publikum – det var jo Hunden; ligesom man siger til Børn: det var Katten. Og Publikum er angerløst, thi det var jo ingen væsentlig Forkleinelse – det var blot lidt Moerskab. Dersom nemlig Nivelleringsens Redskab havde været en udmærket Dygtighed, saa havde det indolente Publikum været narret, thi saa var jo Redskabet igjen blevet et Forstyrrende, men naar man holder det Bedre nede ved Foragteligheden og Foragteligheden nede ved den selv: saa er dette Intethedens Quit. Og Publikum vil være angerløst, thi det er jo egentligen ikke dem, som holde Hunden, de subskribere blot; de hidse den heller ikke directe paa, de fløite heller ikke ligefrem af den; i Tilfælde af Søgemaal vilde Publikum sige: Hunden er ikke min, det er en herreløs Hund; og i Tilfælde af, at Hunden blev optagen og sendt ud paa Veterinairskolen for at slaaes ihjel, kunde Publikum endnu sige: det var virkeligen godt, at den slemme Hund blev dræbt, det har vi alle ønsket – endogsaa Subskribenterne.” SKS, *En litteraire Anmeldelse*. [De la misma manera, el público tiene un perro para su entretenimiento. Este perro es la ruindad literaria. Si aparece alguien mejor, quizás hasta un hombre sobresaliente, se le achucha al perro para atacarle, y entonces comienza la juerga. El perro mordedor rasga su faldón trasero, se permite todo tipo de traviosos retozos, hasta que el público se cansa de ello y dice: es suficiente por ahora. Entonces el público ha nivelado. El mejor, el más fuerte, ha sido maltratado, -y el perro, pues bien, sigue siendo un perro, que el público desprecia. De este modo, la nivelación ha sido realizada por un tercero; el público de la nada ha nivelado a través de un tercero que ya con su desprecio ha sido más que el nivelado y menos que nada. Y el público no se arrepiente, pues después de todo no fue el público—de hecho, fue el perro; así como cuando se le dice a los niños: fue el gato quien lo hizo. Y el público no se arrepiente, pues después de todo no hubo ningún menoscabo esencial—solo fue un pequeño entretenimiento. Ahora bien, si el instrumento de la nivelación hubiera sido una persona destacadamente inteligente, el indolente público habría sido engañado, puesto que entonces el instrumento habría sido otro factor perturbador, pero si al mejor se le mantiene sujeto con el desprecio, y al desprecio consigo mismo: entonces es todo ello nada. Y el público no se arrepentirá, pues realmente no son ellos quienes tienen al perro, simplemente suscriben; ni lo achucharon directamente, ni le silbaron para que regresara. En caso de juicio, el público diría: el perro no es mío, el perro no tiene amo; y si el caso es que el perro es recogido y llevado al colegio veterinario para ser exterminado, el público aún podría decir: fue realmente bueno que exterminaran al perro malo, es lo que todos deseábamos—incluso los suscriptores.] *Two Ages*, 95.

La nivelación, que bien puede interpretarse como un proceso de igualación de individuos, de universalización, ahora bien, abstracta y numérica, despoja al individuo de lo humano. La salida de la nivelación--que el fondo significa recuperar el individuo singular en todas sus facetas estética-ética-religiosa y, por tanto, reconstituir el compromiso humano y social de la comunidad cívica--que Kierkegaard relata en su reseña tiene una doble vertiente. Por un lado, Kierkegaard cree en el potencial educador y disciplinante de vivir bajo el contexto abstracto del público nivelador; por otro lado, se atreve a lanzar, aunque con curiosas reservas, una profecía apocalíptica sobre el futuro de la época. En esta profecía, Kierkegaard augura principalmente dos presagios.

El primer presagio es que la época no se va a salvar mediante la idea de socialización, es decir, mediante la idea de asociación. Kierkegaard no dice esto porque esté en contra de la unión o asociación entre hombres, sino porque ve que en su época el principio de asociación no es afirmativo sino negativo. Con esto lo que quiere decir es que la dialéctica de la asociación en su época se fundamenta en empoderar cuantitativamente al individuo, lo cual implica realmente debilidad a nivel personal y a nivel comunitario, pues por un lado, cualquier opinión, la más estúpida o la más inteligente, adquiere su valor según la cantidad de voces que la subscriban, y por otro, lo que se forma no es una asociación genuina sino un conglomerado de números, una adhesión por el mero hecho de amontonarse, sin haber adoptado una postura personal, sin haber establecido una relación personal recíproca entre hombres. En definitiva, la socialización en estas circunstancias no iguala a los individuos sino que los nivela. El supuesto que subyace ya lo hemos venido anticipando, una asociación genuina se alimenta de la fuerza que aporta cada uno de sus asociados y no de la fuerza numérica y abstracta de los muchos, o al menos se alimenta de la fuerza de un individuo excelente que hace de líder de sus seguidores y les da una idea o sentido, como sucedía en la antigüedad.

El segundo presagio es que Kierkegaard descarta esta última posibilidad. Es decir, la salida de la nivelación no vendrá ni de la socialización pero tampoco de la figura clásica del hombre líder libertador. “Y cuando la generación, que de hecho ha querido ella misma nivelarse, ha querido emanciparse y sublevarse, ha querido destruir la autoridad y con ello en el escepticismo de la asociación, ha causado ella misma el desesperado fuego forestal de la abstracción, cuando la generación, con la nivelación del escepticismo de la asociación ha eliminado individualidades y todas las concreciones orgánicas, y ha suplantado la humanidad y la igualdad numérica entre hombre y hombre;... entonces empieza el trabajo en el que los individuos han de ayudarse a sí mismos, cada uno. Pues no será como antes, cuando los individuos empezaban a ver las cosas confusas acudían a la eminencia más cercana, para orientarse. Eso ya pasó; o

bien han de perderse en el vértigo del infinito abstracto, o bien salvarse infinitamente en la esencia de la religiosidad.”¹⁸⁶

Este segundo vaticinio de ninguna manera implica que no existan personas eminentes, líderes, en la época. Estas personas, que se supone se han salvado de la quema de la nivelación, están en la comunidad. Otra cuestión bien distinta es cómo habrán de actuar estas personas excelentes para evitar frustrar la salida de la nivelación de cada uno de los individuos, los cuales, en última instancia, están asignados a sí mismos para salvarse y así acceder a lo más alto, como cualquier individuo es susceptible de hacer. A estas personas destacables, Kierkegaard las denomina *los irreconocibles* y les otorga un papel de servir y ayudar indirectamente, en lugar de guiar, liderar, abiertamente. Estas personas reconocen a los sirvientes de la nivelación pero no osan utilizar el poder de su autoridad en contra de estos sirvientes, pues revelar su autoridad sería un impedimento para la salvación de un tercer individuo. La tarea de los irreconocibles será pues doble en comparación con los líderes distinguidos de otras épocas, pues los irreconocibles están obligados a seguir trabajando, pero también han de simultáneamente trabajar para ocultar su labor.¹⁸⁷

¹⁸⁶ *Two Ages*, 107-108. [Og naar saa Generationen, der jo selv har villet nivellere, har villet emanciperes, og revoltere, har villet sløife Myndigheden og derved selv, i Associationens Skepsis, har afstedkommet Abstraktionens trøstsløse Skovbrand, naar Generationen ved Nivelleringen gennem Associationens Skepsis har faaet Individualiteterne bort og alle de organiske Concretioner, faaet Menneskeheden isteden og Talforholdenes Ligelighed mellem Mand og Mand; ...saa begynder Arbeidet, da Individerne skulle hjælpe sig selv, hver især. Thi det skal ikke være som fordem, at Individerne, naar det begyndte at svimle lidt for deres Øine, saaer hen til den nærmest staaende Udmærkede, for at orientere sig. Det er nu forbi; de skulle enten fortæbes i den abstrakte Uendeligheds Svimmel, eller frelses uendeligt i Religieusitetens Væsentlighed.] SKS, *En litteraire Anmeldelse*.

¹⁸⁷ “Nivelleringens Tjenere ere kjendte af de Ukjendelige, men Magt eller Myndighed mod dem tør de Ukjendelige ikke bruge, thi da gaaer Udviklingen tilbage, fordi det i samme Øieblik vilde være aabenbart for en Trediemand, at den Ukjendelige var en Auctoritet, og saa var jo denne Trediemand forhindret i det Høieste. Kun ved en *lidende* Handling vil den Ukjendelige turde fremhjælpe Nivelleringen, og ved den samme lidende Handling dømmes Redskabet. Han tør ikke overvinde Nivelleringen ligefrem, dette vilde være hans Afskeed, da det var at handle i Retning af Auctoritet, men han vil overvinde den lidende, og derved atter udtrykke Loven for sin Existents, som ikke er at herske, styre, lede, men lidende at tjene, at hjælpe indirecte. De, der ikke have gjort Springet, ville forstaae den Ukjendeliges lidende Handling som hans Nederlag, og de, der have gjort Springet, ville have en Forestilling om, at det var hans Seier, men de ville ingen Vished have, thi Visheden kunde de kun faae ved ham, og giver han et eneste Menneske den ligefrem: saa betyder det hans Afskeed, fordi han blev Guddommen utro og vilde spille Auctoritet, fordi han ikke lystrende Guddommen lærte at elske Menneskene uendeligt ved at tvinge sig selv, ikke svigefuldt ved herskende at tvinge dem, selv om de bade derom.” SKS, *En litteraire Anmeldelse*. [Los servidores de la nivelación son conocidos por los irreconocibles, pero éstos no utilizan a secas el poder o la autoridad en su contra, porque se daría un retroceso, pues sería instantáneamente obvio para un tercero que el irreconocible era una autoridad, y entonces a este tercero se le impediría acceder a lo más alto. Solamente con un acto doliente osará el irreconocible contribuir a la nivelación y por el mismo acto doliente se juzgará al instrumento. No osará vencer la nivelación directamente, sería despedido por ello puesto que

Kierkegaard ha intuido que la tendencia político social de la época es hacia la igualdad entre seres humanos pero en lugar de igualdad lo que se ha conseguido es un proceso de nivelación que es deshumanizador. Ni la socialización, que en ese momento histórico está tomando forma (Bakunin, Marx, Feuerbach...) y luego se llamará socialismo o comunismo, ni el orden establecido por un líder son el camino profetizado para la igualdad humana, y ni que decir hay de su versión abortada, la nivelación. Kierkegaard pronostica que bajo estas circunstancias de la época, la tarea, y en esto habrán de trabajar discretamente *los irreconocibles*, consiste en la recuperación del hombre, del individuo singular, mediante la educación de lo religioso; hacen falta el ímpetu y la intrepidez de lo religioso para despertar a uno mismo y plantarle cara a la nivelación.

B.II.3.5. Aclaración sobre la salida de la nivelación y la función de lo religioso.

Dicho lo anterior, quiero subrayar dos cosas. La primera, Kierkegaard no introduce el elemento de lo religioso porque el desarrollo intelectual o el estético, o moral del hombre sean secundarios o fases que haya que superar y dejar atrás. De hecho, la educación de todos estos aspectos en su conjunto puede llegar a darse en virtud de lo cómico que resulta estar inmerso en la contemporaneidad de un proceso de nivelación.¹⁸⁸ Lo religioso es fundamental

actuaría en el sentido de la autoridad, sino que vencerá lo doliente, y con ello experimentará la ley de su existencia, la cual no es gobernar, guiar, dirigir, sino doliente servir, ayudar indirectamente. Aquellos que no han dado el salto, interpretarán el acto doliente del irreconocible como su derrota, y aquellos que han dado el salto tendrán una vaga idea de que era su victoria, pero no estarán ciertos pues la certeza solamente podría venir de él, y si él entrega a un hombre lo directo: entonces significa su destitución, pues sería infiel a la divinidad y estaría ejerciendo autoridad, porque él en obediencia a la divinidad no habría aprendido a amar infinitamente a los hombres constriñéndose a sí mismo, en lugar de engañoso e imperante constriñéndoles a ellos, incluso si se lo pidieran.] *Two Ages*, 109.

¹⁸⁸ "For den Yngre, der, hvor fast han end for sit Vedkommende hænger ved hvad han beundrer som Udmærket, fra Begyndelsen fatter, at Nivelleringen er hvad den selviske Enkelte og den selviske Slægt tænkte til det Onde, men ogsaa hvad for den Enkelte, hver især, hvis han saa vil det i Oprigtighed med Gud, kan blive Udgangspunktet for det høieste Liv – for ham vil det være i Sandhed dannende at leve i Nivelleringens Tid. Samtidig vil for ham være i høieste Forstand religieust udviklende og tillige æsthetisk og intellectuelt uddannende, idet det Comiske vil gjøre sig absolut gjeldende. Thi det høieste Comiske er netop, at det enkelte Individ skal uden nogen Mellembestemmelse henføres under den uendelige Abstraktion af den rene Menneskehed, idet alle Organisationens Individualitets-Concretioner, der ved Relativiteten temperere det Comiske og styrke ved relativ Pathos, ere fortærede. Men dette er atter Udtrykket for, at Frelsen kun er ved Religieusitetens Væsentlighed i det enkelte Individ. Og begejstrende for ham vil det være, at fatte, at netop Vildfarelsen aabner den Enkelte, hver især, hvis han høimodigt vil det, Adgang til det Høieste." SKS, *En litteraire Anmeldelse*. [Para el joven, que, independientemente de lo firme que se agarra a lo que admira como excelente, se da cuenta desde el comienzo que la nivelación es lo que el individuo egoísta y la generación egoísta entendían por el mal, pero que también puede ser el punto de partida para la vida más elevada, especialmente para el individuo que honestamente ante Dios lo desea—para él será genuinamente educativo vivir en una época de nivelación. La contemporaneidad le

porque el hombre que aprende lo máximo de esta educación y alcanza la cima no se convierte en el hombre que se distingue por su excelencia, o en el héroe que sobresale, sino que lo que simplemente hace es convertirse en un hombre esencialmente humano en el pleno sentido de la igualdad (en la tesis nº3 se intentará mostrar en qué consiste este pleno sentido de la igualdad para Kierkegaard).¹⁸⁹ Esa es precisamente la razón por la que la salida a la situación niveladora de la época presente no es ni la socialización, ni la figura heroica que sobresale entre los demás, pero tampoco consiste en la vía solipsista de un individuo singular enquistado en su religiosidad. La idea de la religiosidad no es esa; la idea de la religiosidad es precisamente hacerse esencialmente un individuo humano en el pleno sentido de la igualdad, y no de la nivelación, respecto del resto de los seres humanos. De hecho el contraste entre la excelencia en la antigüedad y la excelencia en la época presente está en lo desesperanzador que es que el hombre distinguido fuera lo que otros no podían ser; y en lo inspirador que es que en la época presente la persona que se gana a sí misma religiosamente, y por tanto sale del escepticismo de la nivelación, sea sencilla y llanamente lo que todo el mundo puede llegar a ser, tan singular e igualmente único que cualquier otra persona.¹⁹⁰

Lo segundo que me gustaría subrayar es que Kierkegaard no habla de la tarea de tener que eliminar la nivelación. En otras palabras, el trabajo de *los irreconocibles* no es detener la nivelación. La nivelación no se puede eliminar.¹⁹¹ El concepto de nivelación es ambiguo; como ya ha quedado

desarrollará en el más alto sentido religiosamente, así como estética e intelectualmente, pues lo cómico llegará a ser radicalmente evidente. Ya que es extremadamente cómico ver a un individuo particular clasificado bajo la infinita abstracción pura humanidad sin ningún término medio, puesto que todas las concreciones de individuos de las organizaciones que templan lo cómico por medio de la relatividad y refuerzan el pathos relativo quedan aniquiladas. Sin embargo, esto de nuevo expresa el hecho de que la salvación viene solamente a través de la esencialidad de lo religioso en el individuo particular. Y entusiástico será para él alcanzar a comprender que precisamente el engaño abre al individuo singular, a cada uno, si es que él desea magnánimamente acceder a lo más elevado.] *Two Ages*, 87-88.

¹⁸⁹ "Og Den, der lærer Maximum af Opdragelsen og bliver Maximum, han bliver ikke den Udmærkede, Helt, den Fremragende, dette forhindrer Nivelleringen, der er consequent indtil sit Yderste, og han forhindrer det selv, fordi han har fattet Nivelleringens Betydning, nei han bliver kun et væsentligt Menneske i den fyldige Ligeligheds Forstand. Dette er Religieusitetens Idee." SKS, *En litteraire Anmeldelse*. [Y la persona que aprende lo máximo de la educación y se convierte en lo máximo, no se convierte en el destacado, héroe, el sobresaliente, esto lo impide la nivelación, la cual es consistente hasta el extremo, y él mismo lo impide porque ha captado el significado de la nivelación, no, él sólo se convierte esencialmente en un ser humano en el pleno sentido de la igualdad. Esta es la idea de lo religioso.] *Two Ages*, 88.

¹⁹⁰ "Det Trøstesløse i Oldtiden var, at den Udmærkede var, hvad de Andre ikke kunde være, det Begeistrende vil blive, at Den, der religieust vandt sig selv, kun er hvad Alle kunne være." SKS, *En litteraire Anmeldelse*. [Lo desconsolador de la antigüedad era que el sobresaliente era lo que los demás no podían ser; lo inspirador llegará a ser que el que se gana a sí mismo religiosamente sólo es lo que todos pueden ser.] *Two Ages*, 92.

¹⁹¹ "Nivelleringens Skepsis kan ingen Tid standse, Tiden, Nutiden altsaa heller ikke, thi i det Øieblik, den vil standse den, vil den atter udvikle Loven. Den kan kun standses ved, at Individet i individuel Udsondring vinder Religieusitetens Uforfærdethed." SKS, *En litteraire Anmeldelse*. [

ampliamente descrito, es un proceso deshumanizador, pero también existe la posibilidad para desde la nivelación ser educado hacia el modo más excelso de vida. Es decir, no se trata de detener la nivelación sino de encontrándose en el contexto, en la época, que a uno le toca vivir, hacerse consigo mismo, y para ello puede ser genuinamente educativo vivir en una época de nivelación. Pero, la nivelación no se puede detener. Kierkegaard argumenta que la abstracción de la nivelación continuará, como un viento arrasador, pues esta combustión del género humano, producida por la fricción que tiene lugar cuando se omite la separación religiosa propia de la interioridad individual, no puede ser detenida.¹⁹² Solamente cabe una salida a la nivelación; solamente puede pararse a nivel individual, cuando un individuo gana la esencialidad de lo humano. Pues la nivelación es sumamente poderosa en relación con lo temporal e igualmente impotente en relación con lo eterno. Como honda en la que uno queda atrapado, mediante el salto de lo religioso la situación se transforma y se convierte en la honda que catapulta a un individuo hacia el abrazo de lo eterno; mediante el salto a las profundidades, el individuo aprende a ayudarse a sí mismo y a amar a los demás como a sí mismo.¹⁹³

Para Kierkegaard, lo esencialmente humano, con la ambigüedad del carácter singular y único de cada individuo y a la vez del carácter universal que le iguala con todos los demás individuos pues todos y cada uno son susceptibles de llegar a serlo, es inseparable de lo religioso y de la verdad. Solamente lo religioso con la ayuda de la eternidad puede en verdad llevar a cabo el

El escepticismo de la nivelación no puede pararlo ningún periodo, ninguna época, ni tampoco la presente, porque en el momento que quiere detenerlo, de nuevo desarrollará la ley. Solamente puede ser detenido si el individuo, individualmente segregado, gana la intrepidez de lo religioso.] *Two Ages*, 86.

¹⁹² "Nivelleringens Abstraktion, denne Menneske-Slægtens Selvantændelse, foranlediget ved den Friktion, der opstaaer, naar den individuelle Inderligheds Udsondring i Religiositet udebliver, vil blive staaende som man siger det om en Passat, som fortærer Alt," SKS, *En litteraire Anmeldelse*. [La abstracción de la nivelación, esta espontánea combustión de los seres humanos, producida por la fricción que tiene lugar cuando la separación de la interioridad individual de lo religioso se omite, permanecerá con nosotros, como se dice de los vientos alisios que arrasan con todo.] *Two Ages*, 87.

¹⁹³ "Individualitets-Principet i sin evige Sandhed bruger Generationens Abstraktion og Ligelighed som Nivellerende og udvikler derved Individet i dets egen Medvirken religieust til et væsentligt Menneske. Thi saa afmægtig som Nivelleringen er mod det Evige, saa overmægtig er den mod enhver Midlertidighed. Reflexionen er en Slynge, hvori man fanges, men ved Religiositetens begejstrede Spring bliver Forholdet et andet, saa bliver den Slyngen, som kaster En i det Eviges Favn...Men ved Springet paa Dybet lærer man at hjælpe sig selv, lærer at elske alle Andre lige saa høit som sig selv..." SKS, *En litteraire Anmeldelse*. [El principio de individuación en su eterna verdad utiliza la abstracción y la igualdad de la generación como niveladores y se desarrolla así el individuo en colaboración con lo religioso en un ser humano esencial. Pues la nivelación es tan impotente con respecto a lo eterno como es poderosa con respecto a lo temporal. La reflexión es un cepo en el que uno queda atrapado, pero mediante el salto entusiasta de lo religioso la situación cambia, y el cepo es el que catapulta a uno hacia el abrazo de lo eterno...Pero mediante el salto a la hondura aprende el hombre a ayudarse a sí mismo, aprende a amar a los demás tanto como a sí mismo...] *Two Ages*, 89.

proyecto de igualdad humana que predica la política; lo religioso es la verdadera humanidad.¹⁹⁴¹⁹⁵ Todos los seres humanos pueden llegar a ser individuos singulares y por tanto relacionarse con la verdad. La verdad, en este contexto socio político, se contrapone a lo abstracto numérico, impersonal, que reclama la autoridad y el criterio de la verdad: el público, la masa. Y esta masa abstracta, el público nivelador, desde el punto de vista del individuo singular, o llamémosle por su otro nombre, *el irreconocible*, se presenta no como agente igualador, sino todo lo contrario, pues como nivelador es precisamente el agente diferenciador que con su poder y su dominación desprecia al individuo singular por tacharlo de débil e impotente; “pues temporal y mundanamente se desprecia la verdad eterna: el individuo singular.”¹⁹⁶

Hemos de recordar que el marco socio político detrás del concepto de individuo singular viene desarrollándose principalmente a través de dos vías que confluyen. La primera es la del individuo singular como primera condición para lo religioso y para la constitución de una comunidad cívica. Por tanto, consiste en la vía de la relación entre lo religioso y lo socio-político. La segunda vía utiliza una sencilla novela de otro autor, una escritora contemporánea a Kierkegaard, que ha reflejado mediante los cambios en la vida cotidiana doméstica danesa lo que Kierkegaard también vislumbra en su época: la reflexividad, indolencia y apatía de una época que abstractamente ejerce la nivelación como suplantación del individuo singular, es decir, el poder de la impersonal igualdad numérica frente a la posibilidad de igualdad humana que el individuo singular encierra. Cada una de las vías se corresponde con una obra firmada por Kierkegaard, *Den Enkelte* y *En litteraire Anmeldelse*, ambas escritas en el mismo periodo de 1846, aunque *Den Enkelte*, sobre todo la segunda parte, fuera ampliada y modificada posteriormente, en 1847 y 1848. El contexto socio político incluye todas las instituciones sociales y todo tipo de público, la iglesia danesa también es un ejemplo. Aunque no lo hayamos

¹⁹⁴ “Kun det Religiøse kan ved Evighedens Hjælp indtil det Sidste gennemføre Menneske-Lighed, den gudelige, den væsentlige, den ikke-verdslige, den sande, den eneste mulige Menneske-Lighed; og derfor er ogsaa – det være sagt til dets Forherligelse – det Religiøse den sande Menneskelighed.” SKS, *Den Enkelte*, bilag til *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*. [Solamente lo religioso con la ayuda de la eternidad puede finalmente llevar a cabo la igualdad humana, la divina, la esencial, la no mundana, la verdadera, la única igualdad humana posible; y por tanto es también—dígase para su glorificación—lo religioso la verdadera humanidad.] *The Single Individual* as supplement to *The Point of View*, 104.

¹⁹⁵ La palabra danesa para humanidad [menneskelighed] está compuesta por la palabra hombres [menneske] e igualdad, semejanza [lighed], lo que viene a ser igualdad entre hombres. De ahí que para el concepto igualdad humana utilice la misma palabra que humanidad pero separada por un simple guión, es decir, menneske-lighed. La igualdad del mundo [verds-lighed] no es igualdad humana sino que se asocia con la nivelación [nivelleringen].

¹⁹⁶ [...timeligt-verdsligt overseer den evige Sandhed: den Enkelte.] SKS, *Den Enkelte*, bilag til *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*.

mencionado, la nivelación puede afectar a la iglesia danesa de la época igualmente. En estos dos escritos, Kierkegaard no se centra en la dinámica socio-política que implica el concepto de Cristiandad (estado-nación cristiano), lo cual tampoco es el objeto de lo que aquí se está intentando defender, pero me atrevo a decir que no andaríamos muy lejos si definiéramos el concepto de Cristiandad que Kierkegaard utiliza en otros textos como la nivelación que del cristianismo se hizo en la Dinamarca de la época de Kierkegaard. Obviamente, esto no significa que las categorías de lo religioso y del individuo singular y de la igualdad, que es lo que aquí nos traemos entre manos, no estén también relacionadas con el cristianismo—puntualizo, no sólo sino también.

Lo religioso que cumple una función inseparable del concepto de individuo singular no sólo está vinculado al cristianismo. Lo religioso en Kierkegaard abarca campos que no necesariamente han de ser cristianos, ni siquiera judeo-cristianos. No todo individuo singular es cristiano; pero para llegar a ser cristiano uno ha de hacerse individuo singular, despertar espiritualmente. Al menos uno ha tenido que despertar a la vivencia y experimentar la relación en torno a la verdad consigo mismo, y para ello no se requiere ninguna capacidad especial, no hay que ser ni genio, ni héroe, pues todo ser humano por el hecho de serlo es susceptible de esta posibilidad.¹⁹⁷ No hemos de olvidar lo que citamos anteriormente, que según Kierkegaard, la categoría individuo singular fue usada por Sócrates con los ciudadanos de Atenas en el siglo V a.C. de manera decisiva para desintegrar el paganismo de la época. Si lo religioso tiene como primera condición el individuo singular, entonces el paganismo no forma parte del campo de lo religioso tal y como lo describe Kierkegaard, pero tampoco ninguna religión o modo de interpretar una religión que no tenga al individuo singular como condición necesaria, por ejemplo cualquier versión del panteísmo. Este razonamiento afecta también a modos de entender el cristianismo. De ahí que la modesta reforma en la que Kierkegaard nos cuenta vive empeñado, ese modesto trabajo de llamar la atención, sea expresada no sólo como llamar la atención sobre la categoría individuo singular (como

¹⁹⁷ Kierkegaard, en un momento del texto *El Individuo Singular* en el que discute la relación entre servir a la verdad y ser mártir, llega a pensar incluso la posibilidad del feto humano, lo cual no ha de inferirse inmediatamente, y cuidado con esto, como que Kierkegaard ha dicho que hasta el feto puede llegar a ser individuo singular. Esa certeza no le corresponde ni a Kierkegaard ni a ningún ser humano. Lo que dice es que cualquier individuo que en verdad sirve a la verdad sería un mártir, por tanto, si existiendo la posibilidad de que este individuo fuera un feto en el útero, el feto sería un mártir. “ – Og derfor er Enhver, der i Sandhed vil tjene Sandheden, eo ipso paa een eller anden Maade Martyr; var det muligt, at et Menneske i Modersliv kunde fatte den Beslutning, i Sandhed at ville tjene »Sandheden«, saa er han ogsaa, hvilket end forresten hans Martyrium vilde blive, endnu i Modersliv eo ipso Martyr.” [Y por ello todo el mundo, que en verdad quiere servir a la verdad, es eo ipso de algún modo un mártir; si fuera posible que una persona en el útero materno pudiera decidir en verdad querer servir a la verdad, entonces él también, fuera cual fuera su martirio, incluso en el útero materno sería eo ipso mártir.] *The Single Individual*, as supplement to *The Point of View*, 109.

sucede con Sócrates y sus circunstancias socio-político-religiosas concretas, y nótese que Kierkegaard dice de Sócrates que no sólo llamó la atención sino que, es más, logró destruir el paganismo) sino también la expresa como llamar la atención sobre cómo llegar a ser cristiano en una nación, la suya en su época, que automáticamente dice de sí ser cristiana mientras contabiliza cristianos de acuerdo con los ratios de natalidad.

Si bien la reforma se centra en la ardua tarea de llamar la atención, su alcance y su límite están ahí; es decir, la reforma de Kierkegaard no consiste en lograr resultados, lo cual se enfrenta directamente con el ámbito de lo político-social, pero no consiste en obtener resultados porque lograr resultados no sea deseable, que claro que lo es, sino porque congruentemente Kierkegaard asume que lograr que se recupere la individualidad singular que es la condición necesaria para relacionarse con la verdad, o lograr que alguien se haga cristiano no depende en última instancia de él; pero lo que es más, si incluso así fuera, que repetimos no lo es, se estaría contradiciendo puesto que ni él no podría conocer con certeza esa realidad que supuestamente pretendiera lograr. Si de algún modo puede medirse la reforma es, diríamos, mediante, por ejemplo, el número de libros que comprende la autoría de Kierkegaard, o los años que dedicó a escribirlos, o la cantidad de reflexiones personales que en sus diarios han quedado recogidas sobre su propio proyecto,...Eso sería fijarse en las herramientas y pesarlas. Incluso centrarse con escrutinio quirúrgico en el mensaje expresado y analizarlo, como ahora estamos haciendo, sería errar el tiro (ver nota 200) pues para Kierkegaard la verdad del mensaje no está en el mensaje sino en el lector que lo interioriza y se lo apropia. La reforma no solo no es medible ni cognoscible en logros humanos (sería tan disparatado como cuestionarse a cuántos/as dio a luz Sócrates cuando ni siquiera era ese su cometido) sino que tampoco tendría sentido evaluarla y conocerla según la cantidad y el perfil de potenciales lectores de libros de Kierkegaard o la prolijidad de comentarios, seminarios, asociaciones de amigos de Kierkegaard y tesis sobre su obra¹⁹⁸ (sería tan

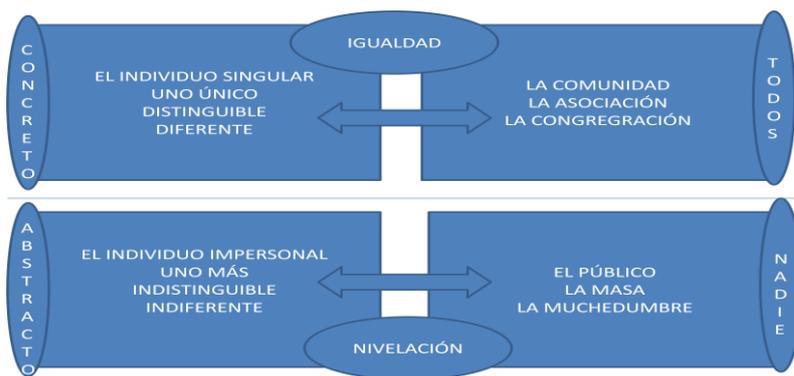
¹⁹⁸ Aquí se intenta defender ciertas tesis sobre la obra de Kierkegaard. La razón por la que se han utilizado los textos que según la primera tesis se han identificado como comunicación directa, por lo general explicaciones del propio Kierkegaard a su obra, es porque, tal y como entiendo su obra, cualquier tratamiento del resto de su autoría no consistiría en una tesis sobre Kierkegaard sino en una presentación sobre la apropiación personal de unos libros que él bajo su propia voz y otras múltiples voces ha escrito. Una tesis al menos implica presentar directa y objetivamente unas ideas y justificar su pertenencia a un autor. Cuando toda una autoría tan compleja y comprometida con un proyecto edificante, que hemos llamado reforma en esta segunda tesis, es prácticamente comunicación indirecta, como se ha defendido en la primera tesis, ello implica que es la transmisión indirecta la que le corresponde, si se ha de respetar este modo que el autor tiene de relacionarse en torno a la verdad, que además no es una alternativa sino el único modo real para un hombre de relacionarse con la verdad. Defender una tesis sobre Kierkegaard haciendo uso de su obra indirecta plantea, por tanto, un tremendo problema, similar al que plantea atribuir a Sócrates unas tesis sobre la virtud basándose en los primeros diálogos de Platón. De hecho, nos enfrentaremos con este problema en las tesis que

disparatado como contar con cuántas y qué personas habló Sócrates sobre la virtud y si éstas entablaron diálogo significativo con él y lo que aprendieron del encuentro). Nos encontramos ante una situación interesante, pues no parece que se pueda hacer balance de un reformador de este tipo, cuya labor no es más que llamar la atención, ni a una reforma de este tipo, que no consiste en más que decir de otro modo algo hasta aparentemente trivial que, en principio, todos sabemos: lo que significa ser humano ¹⁹⁹. Y sin embargo, la reforma tuvo importantes consecuencias a nivel personal y a nivel social dentro de la comunidad. Por de pronto, Sócrates, en su misión de gimnoto de la polis, fue llevado a juicio y condenado a morir y Kierkegaard convertido en un grotesco hazmerreír. (La posibilidad de hacer balance de la reforma será el tema de la tesis nº 4).

A modo de sinopsis, presentamos a continuación un cuadro que recoge la relación de los tres conceptos principales que se han analizado en esta segunda tesis: el individuo singular, la nivelación, y el público.

vienen a continuación, la 3 y la 4, pues no nos quedará más remedio que justificar nuestra idea citando mensaje transmitido indirectamente.

¹⁹⁹ “Nu tør jeg dog vel have Ret i at paastaae, at der ikke har levet mange saa store Menneskekjendere som Socrates, der tilmed kjendte sig selv. Og summa summarum af hans Viden i det 70de Aar var, at han ikke med Bestemthed vidste, om han var et Menneske. Hvorledes lader dette sig forklare? Mon ikke deraf, at han havde anvendt sin Tid først og fremmest paa at tænke over, hvad det er at være Menneske? For de hurtige Hoveder gaaer det saa hurtigt, fordi de springe dette Spørgsmaal over, antage, at de veed det – og saaledes fremkommer i al Hurtighed dette Besynderlige...: et Menneske, der med Bestemthed veed, at han er Menneske, men ikke med Bestemthed veed, hvad det er at være Menneske. Vistnok er det gaaet Tusinder af Christne paa samme Maade: de have vidst med Bestemthed, at de vare Christne, men ikke med Bestemthed vidst, hvad det er at være Christen. Og dog, dog, maaskee er det muligt ved stadig Flid gennem en Række Aar at drive det til med *Bestemthed at vide*, hvad det er at være Christen, om man selv er det lader sig ikke og heller ikke med *Bestemthed vide*, det maa troes, og i Troen er der altid Frygt og Bæven.” [Ahora me atrevo a decir que estoy en lo cierto al mantener que no han vivido muchos que conocieran la naturaleza humana tan bien como Sócrates, que además se conocía a sí mismo. Y el summa summarum de su conocimiento a sus 70 años fue que no sabía definitivamente si él era un ser humano. ¿Cómo se puede explicar esto? ¿No sería porque había empleado su tiempo primeramente y ante todo a pensar sobre lo que significa ser humano? Para las mentes rápidas esto va rápido, porque se saltan esta pregunta, asumen que ya lo saben—y entonces aparece con toda rapidez esta rareza...: un ser humano que sabe definitivamente que es un ser humano pero que no sabe definitivamente lo que significa ser un ser humano. Parece que ha sucedido lo mismo con miles de cristianos: han sabido definitivamente que eran cristianos pero no han sabido definitivamente lo que es ser cristiano. Y sin embargo, sin embargo, tal vez sea posible mediante la constante dedicación durante una serie de años continuar hasta llegar a **saber** definitivamente lo que significa ser cristiano, sobre lo cual si uno es no se puede **saber**, ni tampoco definitivamente, ha de ser creído, y en la fe hay siempre temor y temblor.] *Armed Neutrality at The Point of View*, 141.



La verdad, la virtud, se relaciona con el individuo singular;²⁰⁰ la verdad no se relaciona primero con una comunidad o asamblea y gracias a ella sus miembros participan de la verdad. El criterio para la verdad no está en la autoridad política de los muchos, lo que es legítimo o parcialmente legítimo en política no necesariamente es verdad en el ámbito de lo intelectual, lo espiritual o lo religioso.²⁰¹ Lo cual no significa que la comunidad (la familia, el útero materno...) no sea importantísima para desarrollarse humanamente. Pero, la verdad es un asunto que atañe ante todo al individuo singular, el mismo individuo que constituye y toma parte en movimientos estudiantiles, organizaciones empresariales, partidos políticos, etc. El individuo singular con su carácter único, es la categoría humana necesaria para vertebrar y mantener vertebrada la comunidad cívica y, a la vez, el individuo singular podemos ser todos y cada uno de nosotros. No todos podemos ser catedráticos, presidentes de banco, matemáticos, músicos, guapos, pero sí individuo singular.²⁰² Y éste es el fundamento para honrar a todo ser humano, incondicionalmente a todo

²⁰⁰ "...Sandheden, der forholder sig til den Enkelte." SKS, *Den Enkelte*.

²⁰¹ "Thi for atter at gjentage: hvad der i Politik og paa lignende Gebeter stundom ganske, stundom tildeels har sin Gyldighed, det bliver Usandhed, naar det overføres paa Intellectualitetens, Aandens, Religiositetens Gebeter. Og for en maaskee overdreven Forsigtigheds Skyld endnu blot dette: ved »Sandhed« forstaaer jeg bestandigt »evig Sandhed«. Men Politik o. D. har ikke med »evig Sandhed« at skaffe. En Politik, der i »evig Sandheds« Forstand gjorde Alvor af at sætte »evig Sandhed« ind i Virkeligheden, vilde i samme Secund vise sig i eminenteste Grad at være det meest »Upolitiske«, der lader sig tænke." SKS, *Den Enkelte*. [Pues para repetir de nuevo: lo que en política o áreas similares tiene alguna vez completa, alguna vez parcial legitimidad, deja de ser verdad cuando es trasladado al ámbito de lo intelectual, espiritual, y religioso. Por el bien de lo que quizás es excesiva precaución, solamente esto más: por >>verdad<< entiendo siempre >>verdad eterna<<. Pero la política, etc. no tiene nada que conseguir mediante la >>verdad eterna<<. Una política que en el sentido de la >>verdad eterna<< fuera en serio a llevar a cabo la >>verdad eterna<< en la realidad, se mostraría en ese mismo segundo en el grado más eminente como las más apolítica, que se pueda imaginar.] *The Point of View*, 108-109.

²⁰² "Den Enkelte, ikke den i Udmærkethedens og den særlige Begavetheds Forstand Enkelte, men den Enkelte i den Forstand, i hvilken ethvert Menneske, ubetinget ethvert Menneske kan være og skal være, skal sætte sin Ære, men sandeligen ogsaa vil finde sin Salighed i at være en Enkelt." SKS, *Den Enkelte*. [El individuo singular, no en el sentido del individuo singular sobresaliente y especialmente dotado, sino el individuo singular en el sentido en el que cada ser humano, incondicionalmente cada ser humano puede serlo o lo será, pondrá su honor, y también en verdad encontrará su salvación, en ser un individuo.] *The Point of View*, 117.

ser humano, porque, este modo de ver la vida, desde el individuo singular, mediada por lo eterno, es precisamente la verdad que nos individua y nos une, y está incondicionalmente al alcance de todos.²⁰³

Por tanto, el individuo singular también es una categoría humana universal y, en este sentido, podemos hablar de igualdad entre la diversidad de seres humanos. Como sabemos, Kierkegaard observa que Sócrates respetaba esta máxima del individuo singular en su ambivalencia pues no cesaba de entablar diálogo personal en torno al conocimiento de la verdad, la virtud propia de lo humano, con cualquier ser humano, no sólo con los eruditos de su tiempo, que no era el siglo de oro de Dinamarca, pero sí el período de mayor esplendor de la Atenas clásica y que aún así Sócrates veía que adolecía de somnolencia.

Ahora bien, existe otro sentido en el que Kierkegaard se refiere a la igualdad entre todos los seres humanos, esa igualdad tan proclamada políticamente que en su versión abortada, Kierkegaard, dadas las circunstancias de su época, ha descrito como nivelación. Es un sentido de igualdad que se funda en un nuevo modo de acercarse a la categoría individuo singular: el prójimo. El prójimo es la absolutamente verdadera expresión de la igualdad humana. Si todo el mundo en verdad amara al prójimo como a sí mismo, entonces se lograría incondicionalmente la igualdad humana perfecta. Todo aquel que en verdad ama al prójimo, expresa la igualdad humana incondicionalmente; todo aquel que incluso si confiesa (como yo, -dice Kierkegaard)²⁰⁴ que su esfuerzo es débil e imperfecto, aún así, es consciente de que la tarea es amar al prójimo, también es consciente de lo que es la igualdad humana.²⁰⁵

²⁰³ «Sandheden», ...den kan for det Første ikke virke ved det Phantastiske, hvilket er det Usande; dens Meddeler er kun en Enkelt. Og dens Meddelelse forholder sig dernæst igjen til den Enkelte; thi denne Betragtning af Livet, den Enkelte, er netop Sandheden... Den kan derfor kun meddeles af og modtages af »den Enkelte«, som, for den Sags Skyld, kunde være hvert eneste Menneske, der lever.» SKS, *Den Enkelte*. [>>La verdad<<, ...en primer lugar no puede funcionar mediante lo fantástico, lo cual es no verdad; su comunicador es solamente un individuo. Y en segundo lugar, su comunicación se relaciona también con el individuo singular; pues esta consideración de la vida, el individuo singular, es precisamente la verdad... Por tanto puede ser comunicada y recibida solamente por >> el individuo singular<<, quien, de hecho, podría ser cada una de las personas que vive.] *The Point of View*, 110- 111.

²⁰⁴ «...den Enkelte, hvad jeg ikke selv udgiver mig for at være, skjøndt jeg har kæmpet, men endnu ikke grebet det, og kæmper, men som Den, der dog ikke glemmer, at efter den største Maalestok er »den Enkelte« over et Menneskes Kræfter.» SKS, *Den Enkelte*. [...el individuo singular que yo mismo no pretendo ser, aunque me he esforzado, pero aún no he alcanzado, y me esfuerzo, pero como aquel que no olvida que de acuerdo con el criterio supremo está >>el individuo singular<< más allá del esfuerzo humano.] *The Point of View*, 118.

²⁰⁵ «Og »Næsten« det er det absolut sande Udtryk for Menneske-Lighed; dersom Enhver i Sandhed elskede Næsten som sig selv, da var fuldkommen Menneske-Lighed ubetinget naaet; Enhver, der i Sandhed elsker Næsten, udtrykker ubetinget Menneske-Lighed; Enhver, der, om han end, som jeg, tilstaaer, at hans Stræben er svag og ufuldkommen, dog er opmærksom paa, at Opgaven er at elske Næsten, han er ogsaa opmærksom paa, hvad Menneske-Lighed er.» SKS, *Den Enkelte*. [Y >>el prójimo<< es la absolutamente verdadera expresión de la igualdad humana; si cada uno en verdad amara al prójimo como a sí mismo, la igualdad humana perfecta sería lograda incondicionalmente; todo aquel que incluso si sobre sí mismo confiesa,

Para desarrollar a fondo el concepto de igualdad humana en Kierkegaard, por tanto, hemos de explorar quién es el prójimo y también en qué consiste amar al prójimo como a sí mismo.

B.III. TESIS III: La reforma se abre al prójimo. El prójimo es la expresión de la igualdad humana incondicional. La diferencia entre amor y amor no está en el abstracto concepto de paradoja absoluta; está en la concreción del individuo singular como prójimo.

Para el desarrollo de esta tercera tesis utilizaremos principalmente una obra de Kierkegaard que se titula *Las Obras del Amor*²⁰⁶ [*Kjerlighedens Gjerninger*]. Fue publicada justo después de *Discursos Edificantes en Diversos Espíritus* [*Opbyggelige Taler i forskjellig Aand*] en 1847 bajo su firma y se compone de dos series de discursos, más bien meditaciones o deliberaciones cristianas en forma de discursos y, por tanto, no sobre el amor sino sobre las obras del amor, y, en consecuencia, no del amor divino, sino acerca del amor humano.²⁰⁷

B.III.1. El problema de defender tesis atribuidas a Kierkegaard.

El libro *Las Obras del Amor* está dirigido al individuo singular como lector y pertenece a la autoría que hemos caracterizado en la primera tesis como comunicación indirecta. Esto nos plantea un problema que se antoja irresoluble, el de cómo defender directamente una tesis de Kierkegaard basándose en mensaje indirecto cuya verdad no es objetiva sino que brota de mi implicación, reside en la recepción, interiorización y apropiación de lo leído por mí. Nos encontramos ante una situación aporética; implica no poder usar las citas de Kierkegaard para justificar lo que quiero decir, y menos aún las citas de otros lectores, por muy reputados que sean, que me aseguran que lo que yo quiero decir es lo que ellos también han interpretado (o no). Implica no poder defender una tesis al uso (véase cita 198). Si para la segunda tesis utilizamos escritos considerados comunicación directa, a partir de esta tesis concluye el camino directo.

como yo, que su esfuerzo es débil e imperfecto, se da cuenta de que la tarea es amar al prójimo, también se da cuenta de lo que es la igualdad humana.] *The Point of View*, 111.

²⁰⁶ Las citas en español provienen de *Las Obras del Amor*, traducción de Victoria Alonso publicada por Ediciones Sígueme; han sido cotejadas con la versión original en danés y en ocasiones modificadas

²⁰⁷ "i dette lille Skrift handle vi bestandigt kun om Kjerlighedens Gjerninger, og derfor ikke om Guds Kjerlighed, men om menneskelig Kjerlighed." SKS, *Kjerlighedens Gjerninger*. [en este pequeño escrito estamos tratando constante y exclusivamente de las obras del amor y, en consecuencia, no del amor divino, sino acerca del amor humano.] *Las Obras del Amor*, 362.

Lo suyo sería que leyera usted el libro en cuestión, *Las Obras del Amor*; además, no poseo el arte de la mayéutica. En el debate interior para haber decidido emprender esta aventura en aras de la búsqueda de la verdad siempre me ha inspirado un autor creado por Kierkegaard al que le sucede lo mismo que a mí. Se llama Johannes Climacus, ya lo mencioné en el ejercicio de la primera tesis, y entre tantos y tantos autores con los que Climacus dialogó, al parecer, encontró su camino en Lessing. Ruego entonces se me permita reproducir el modo en el que Climacus se acerca a la obra de Lessing como analogía al modo en el que yo me acerco a la autoría (prácticamente toda ella indirecta) de Kierkegaard, y ruego también que este modo sea admitido, al menos, para poder continuar con lo que quiero decir. Si este camino es válido o no para defender una tesis, no me corresponde a mí decidir.

Copiando palabras de Climacus: Al mundo tal vez siempre le han faltado, hablando con propiedad, individualidades, subjetividades decisivas, artísticamente impregnadas de reflexión, que piensen por sí mismas, las cuales son diferentes de los voceros y pedagogos. Y es que, claro, cuanto más objetivos son el mundo y las subjetividades más difícil resultan las categorías religiosas, las cuales radican justamente en la subjetividad, de ahí que pretender el carácter histórico universal y ser científico y objetivo en relación con lo religioso casi sea una exageración irreligiosa. Con todo, no es para tener alguien a quien remitirme para lo que he traído a colación a Lessing (o Kierkegaard), pues ya el mero hecho de que querer ser subjetivo o individuo singular sólo para remitirse a otra subjetividad y su autoría es ya un intento de hacerse objetivo, algo así como un primer paso para tener de parte de uno la mayoría de los votos y la relación de uno mismo con Dios transformada en una empresa especulativa en función de la verosimilitud, la sociedad o la participación accionarial. En relación con llegar a ser propiamente subjetivo, lo que importa es de qué presupuestos de la reflexión ha debido impregnarse el sujeto, de qué peso de objetividad ha de desprenderse, qué representación infinita tiene de ello, qué significa este giro hacia el individuo singular, su responsabilidad y su *discrimen*. A pesar de que esta consideración encierra la exigencia de recortar el número de individualidades entre las cuales se podría elegir, y aun cuando a mí me parece que Lessing (o Kierkegaard) es el único, lo cierto es que yo no lo he traído a colación para remitirme a él (y quien se atreviera a ello, quien se atreviera a ponerse en relación inmediata con él, ¡seguro que obtenía su ayuda!). Tengo además la impresión de que resultaría dudoso, puesto que si me apoyase en esa remisión, me contradeciría yo mismo y refutaría el conjunto. Véase cuán difícil es acercarse a Lessing (o Kierkegaard) a propósito de lo religioso. Si yo quisiera presentar unos pensamientos sueltos y adscribirselos directamente a él, si, como aquel a quien le debo todo, lo rodease cortésmente con un abrazo de admiración, entonces,

es probable que se apartase sonriendo y me dejase plantada, como un hazmerreír. Ahora bien, si quisiera ocultar su nombre y seguir adelante, animada y feliz, en dirección a mi descubrimiento extraordinario, nunca hecho antes por nadie, entonces, probablemente aquel Odiseo de múltiples tretas, si lo tuviese frente a mí, se acercaría y, con un semblante de ambigua admiración, dándome una palmadita en el hombro, me diría: ¿tiene usted razón, ay, si yo lo hubiera sabido! De este modo, aunque nadie más lo comprendiese, tal vez yo podría llegar a comprender que él me había derrotado.

Por tanto, sin que ello signifique que me atreva a remitirme a Lessing (o Kierkegaard), ni que ose declarar que él es mi fuente, sin obligar a nadie a que, en virtud de su renombre, obligatoriamente desee o asegure que desea haber comprendido algo que lo sitúe en una situación delicada con respecto a mi insignificancia, la cual, sin duda, puede ser intimidatoria en la misma medida en que el renombre de Lessing (o Kierkegaard) resulta atractivo, pasaré ahora a exponer algo que (¡el diablo me lleve!), sin poder asegurar que él lo admita, se atribuye a Lessing (o Kierkegaard); algo que yo, entre alegres bromas, casi estaría tentada de querer imputarle como dicho por él, aunque no directamente; algo que, de un modo diferente, llevada por el entusiasmo, querría atreverme a agradecerle admirada; algo, en fin, con lo que temo ofenderle e importunarle poniendo su nombre en relación con ello.²⁰⁸

B.III.2. La cognoscibilidad del amor.

Las Obras del Amor es un elogio al amor en las relaciones humanas, pero ante todo es una desafiante exhortación personal a amarnos los unos a los otros y a creer en el amor: ¡cree en el amor! No pretende ser un manual exhaustivo ni en la enumeración de las diferentes obras del amor, pero tampoco en la descripción de aquellas en las que se detiene. La razón se encuentra en la enigmática e insondable fuente del amor. “La vida celada del amor se encuentra en lo más íntimo, inescrutable, y con ello también en una inescrutable coherencia con la totalidad de la existencia. Al igual que el lago tranquilo tiene su asentamiento profundo en el fontanal oculto que ningún ojo alcanzó a ver, así el amor de un ser humano se asienta todavía más profundamente en el amor de Dios. Si no hubiese manantial alguno en el fondo, si Dios no fuese amor, entonces tampoco existiría el pequeño lago ni el amor de un ser humano. Como el lago tranquilo se asienta oscuramente en el profundo manantial, así el amor de un ser humano se asienta enigmáticamente

²⁰⁸ El texto, copiado de algunos fragmentos de “Expresión de Agradecimiento a Lessing” y “Tesis posibles y reales sobre Lessing” del *Post Scriptum* de Johannes Climacus, incluye los paréntesis que hacen referencia a Kierkegaard.

en el de Dios.”²⁰⁹ Esta vida es en sí misma movimiento y lleva en sí la eternidad, es un manantial de vida fresca y eterna.

El amor está celado, pero el amor produce frutos: las obras del amor. Por tanto, decimos que el amor es cognoscible por sus frutos. Es el Evangelio quien nos indica esta capacidad del amor. Este dato es importante no por disquisiciones en torno a si es Palabra de Dios, la autoridad que ello conlleva, etc. sino porque simple y llanamente es un texto que está dirigido al individuo singular, en soledad, o en familia, o en congregación. Esto implica que el hecho de que el amor sea cognoscible en los frutos no significa que nos corresponda observarnos y espiarnos constantemente para controlar el tipo de fruto que otro proporciona o si uno es más fecundo que el de al lado. Precisamente todo lo contrario. Yo soy el señalado, y no para erigirme como vigilante, sino que me atañe a mí personalmente como individuo trabajar para dar fruto y que el amor sea susceptible de ser conocido. Kierkegaard puntualiza esta posibilidad de ser conocido, pues no se trata de trabajar para que el amor sea conocido sino, nótese bien, trabajar en dar fruto para que el amor *pueda* ser conocido.

Al final de la segunda tesis, enunciábamos los dos elementos (quién es el prójimo y en qué consiste amarlo) que nos proponíamos ahora analizar para ahondar en el concepto de igualdad ligado a amar al prójimo. Si uno ama a su prójimo como a sí mismo, el fruto de esta relación es cognoscible, es decir, es susceptible de ser conocido. Ahora bien, el riesgo está en poner el énfasis en la cognoscibilidad de las obras, es decir, que nos empeñemos más en demostrar el amor por los frutos, que nos empeñemos más en que el amor sea reconocido que en dar fruto. En la tarea de amar la importancia reside en dar fruto. De hecho la cognoscibilidad del amor es tal que “igual que el amor mismo no se puede ver y por eso hay que creer en él, así tampoco se le puede conocer incondicional y directamente por ninguna expresión suya en cuanto tal.”²¹⁰ Y sin embargo, aunque no se le pueda reconocer incondicional y directamente por ninguna expresión suya, ni en el decir—pues no hay palabra alguna, que pruebe que en el que la profiera hay amor, ni en el hacer--pues no hay obra alguna que se pueda afirmar que quien la realiza indudablemente demuestra con ello amor, porque depende de cómo se lleve a cabo la obra, la tarea sigue siendo amar al prójimo. Por tanto, lo decisivo en el hablar y en el

²⁰⁹ *Las Obras del Amor*, 26. [Kjerlighedens skjulte Liv er i det Inderste, uudgrundeligt, og da igjen i et uudgrundeligt Sammenhæng med hele Tilværelsen. Som den stille Søe grunder dybt i de skjulte Kildevæld, hvilke intet Øie saae, saaledes grunder et Menneskes Kjerlighed endnu dybere, i Guds Kjerlighed. Dersom der intet Væld var i Bunden, dersom Gud ikke var Kjerlighed, da var hverken den lille Søe, ei heller et Menneskes Kjerlighed. Som den stille Søegrunder mørkt i det dybe Væld, saaledes grunder et Menneskes Kjerlighed gaadefuldt i Guds.] SKS, *Kjerlighedens Gjerninger*.

²¹⁰ *Las Obras del Amor*, 30. [Som nemlig Kjerligheden selv ikke er til at see, derfor er det jo man maa troe paa den, saaledes er den heller ei ubetinget og ligefrem til at kjende paa nogen dens Yttring som saadan.] SKS, *Kjerlighedens Gjerninger*.

obrar está no en el qué se dice o qué se hace sino en el cómo, el modo como se ha pensado y el modo como se ha realizado la obra. Nos encontramos con que no hay si una sola palabra, ni una sola obra, “pero aquí vuelve a regir que no hay ningún <<de este modo>> del que se pueda incondicionalmente afirmar que demuestra de manera absoluta la presencia del amor, o bien que demuestra absolutamente que allí no lo hay.”²¹¹

La cognoscibilidad del amor se funda en el creer y, por ello, es una cognoscibilidad que discute por un lado, con la racionalidad que pretende negar la existencia del amor, y por otro, con la exigencia impaciente, desconfiada y sentenciadora de ver sus frutos en las relaciones de amor. Se podría pensar que, en el fondo, da igual afirmar que el amor es cognoscible por sus frutos pues estos frutos no prueban nada ni a favor ni en contra, ni siquiera los frutos venenosos. Pero esto no es así de sencillo. El punto de vista adoptado en este afán de prueba es siempre el de un individuo que hace de policía y juez sobre otro individuo para valorar si lo que hace es bueno o malo. Pero este es precisamente el punto de vista que no corresponde con las obras del amor y su cognoscibilidad. El Evangelio “no le habla a un ser humano acerca de otro ser humano, ni a ti, mi querido oyente, de mí, ni a mí de ti. No, cuando el Evangelio habla, habla a cada persona en particular; no habla *acerca de* nosotros, seres humanos, de ti y de mí, sino que nos habla a nosotros, seres humanos, a ti y a mí, y habla *acerca de* que el amor se conocerá por los frutos.”²¹² Por tanto, la defensa que cabe hacerse del embiste del descreído, y no por atacar, sino precisamente por defender al que trabaja en amar al prójimo como a sí mismo, es responder no con argumentos sofisticados que refuten al escéptico o al desconfiado sino perseverando en dar fruto y contestando sencillamente según el texto de donde procede esta sabiduría sobre el amor. Así, Kierkegaard, frente a la objeción de que ni siquiera los frutos venenosos probarían nada recuerda que el árbol se conocerá por los frutos y cita la parábola (Mateo 7, 24-25) de poner en práctica la palabra del Evangelio que como el hombre que edifica sobre roca, tras soportar una y otra vez las inclemencias más terribles, entonces será cuando el amor sea cognoscible por sus frutos. En todo caso, incluso cuando uno ha llegado a conocer el amor por los frutos, y solamente el que permanece en el amor puede conocer el amor, creer en la vida misma del

²¹¹ *Las Obras del Amor*, 31. [Men atter her gjælder det, at der er intet, intet »Saaledes«, hvorm der ubetinget kan siges, at det ubetinget beviser Kjerlighedens Tilstedeværelse, eller at det ubetinget beviser, at den ikke er der.] SKS, *Kjerlighedens Gjerninger*.

²¹² *Las Obras del Amor*, 32. [... taler ikke til det ene Menneske om det andet Menneske, ikke til Dig, m. T., om mig, eller til mig om Dig; nei, naar Evangeliet taler, taler det til den Enkelte; det taler ikke *om* os Mennesker, Dig og mig, men det taler *til* os Mennesker, Dig og mig, og det taler *om*, at Kjerligheden skal kjendes paa Frugterne.] SKS, *Kjerlighedens Gjerninger*.

amor es mucho más importante que todos los frutos que jamás se pudieran contar.²¹³

Este prefacio sobre la cognoscibilidad del amor en la tarea de amar al prójimo como a sí mismo es importante para no desviar inmediatamente nuestra atención hacia constatar pruebas objetivas sobre la igualdad humana en el sentido pleno que Kierkegaard tiene en mente, y poder así abrirnos camino hacia el significado de la categoría prójimo y la tarea de amarlo.

B.III.3. La igualdad. La mundanidad bienintencionada.

Kierkegaard entiende que el cristianismo habla de una igualdad plena que es la equidad de la eternidad. Su ley es amar y su cognoscibilidad por las obras es posible pero no al modo que normalmente se entiende por cognoscibilidad mediante un signo externo indiscutible. Esta igualdad de la eternidad no se alcanza eliminando visiblemente la diversidad mundana, la diversidad que surge de la distinción o la que surge de la inferioridad. Estas diversidades son temporales y en este sentido tampoco el cristianismo se asocia, ni parcialmente, con diversidad temporal alguna por muy razonable y amable que parezca a los ojos de la gente de buena voluntad.

Con esto se quiere poner de manifiesto que para Kierkegaard no sólo cabe hablar mundanamente de una igualdad de corte nivelador como la que se describió en el apartado anterior. Hay espacio para considerar una mundanidad bienintencionada²¹⁴ cuyo objetivo reside también en alcanzar la igualdad.

²¹³ “Just dette er et nyt Udtryk for Kjerlighedens Dybde, at, naar man har lært den at kjende paa Frugterne, man da atter vender tilbage til det Første, og vender tilbage til det som til det Høieste, til at troe paa Kjerlighed. Thi vel er Kjerlighedens Liv kjendeligt paa Frugterne, der gjøre det aabenbart, men Livet selv er dog mere end den enkelte Frugt og mere end alle Frugterne tilsammen som Du i noget Øieblik kunde optælle dem. Det sidste, det saligste, det ubetinget overbevisende Kjende paa Kjerlighed bliver derfor: Kjerligheden selv, som bliver kjendt og gjenkjendt Kjerligheden af i en Anden. Det Lige kjendes kun af det Lige; kun Den, der bliver i Kjerlighed, kan kjende Kjerligheden, ligesom hans Kjerlighed er til at kjende.” SKS, *Kjerlighedens Gjerninger*. [Precisamente es ésta una expresión nueva de la hondura del amor: que cuando uno ha aprendido a conocerlo por los frutos, entonces vuelve de nuevo a lo primero, y uno vuelve a ello como a lo supremo, vuelve a creer en el amor. Pues si bien la vida del amor es cognoscible por los frutos que la manifiestan, sin embargo, la vida misma es con todo mucho más que el fruto individual y mucho más que todos los frutos juntos que pudieras contar en algún momento. Por eso, la señal definitiva, la más gloriosa y absolutamente convincente del amor, será el amor mismo, el cual es conocido y reconocido por parte del amor en otro. Lo igual sólo se conoce por lo igual; solamente el que permanece en el amor puede conocer el amor, y además su amor puede ser conocido.] *Las Obras del Amor*, 34.

²¹⁴ “Den velmenende Verdslighed holder sig fromt, hvis man saa vil, overbeviist om, at der maa være eet timeligt Vilkaar, een jordisk Forskjellighed – man finde den nu ud ved Hjælp af Beregninger og Oversigter, eller paa hvilken som helst anden Maade – der er Ligeligheden.” SKS, *Kjerlighedens Gjerninger*. [La mundanidad bienintencionada se mantiene piadosamente, si así se quiere, convencida de que tiene que haber una condición temporal, una diversidad

Radica en el convencimiento de que esta igualdad se alcanzaría mediante una condición temporal externamente medible y cuando esta condición fuera la única para todos los seres humanos, entonces se habría logrado la igualdad. Esta bienintencionada mundanidad coincide en aplaudir la influencia del cristianismo en la erradicación de las atrocidades que en el mundo se han cometido en nombre de la desigualdad de castas, que le lleva a un ser humano a afirmar de otro ser humano que no existe, que es un no-nacido;²¹⁵ o en nombre de la desigualdad de género que le lleva a un ser humano a afirmar de otro ser humano, de una manera casi animal, que la mujer es de una esencia menospreciable, casi de distinta especie comparada con el varón;²¹⁶ o en nombre de la desigualdad económico-social, que le lleva a un ser humano a afirmar que sólo él por ser poderoso y distinguido es un ser humano mientras que la condición de los demás “seres humanos” es la de siervo y esclavo.²¹⁷

terrena—sea que se encuentre recurriendo a cálculos y sumarios, o sea de cualquier otra manera-, que es la equidad.] *Las Obras del Amor*, 99.

²¹⁵ “Selv Den, der ellers ikke er tilbøielig til at prise Gud og Christendommen, han gjør det dog, naar han med Gysen betænker dette Forførdelige, hvorledes i Hedenskabet Jordlivets Forskjellighed, eller hvorledes Kaste-Inddelingen umenneskeligt skiller Menneske fra Menneske, hvorledes denne Ugudelighed umenneskeligt lærer det ene Menneske at fornægte Slægtskabet med det andet, lærer ham formasteligt og afsindigt at sige om det andet Menneske, at han er ikke til, er »ikke født«.” SKS, *Kjerlighedens Gjæringer*. [Incluso aquel que de ordinario no está inclinado a ensalzar a Dios y al cristianismo, lo hace, sin embargo, cuando medita con escalofríos en lo espantoso del modo como se operaba la diversidad de la vida terrena en el paganismo, o como la división de castas separaba inhumanamente al ser humano del ser humano; cómo esta impiedad enseñaba inhumanamente a un ser humano a renegar del parentesco con otro, le enseñaba descarada e insensatamente a afirmar, acerca del otros ser humano, que no existía, que era un <<no nacido>>.] *Las Obras del Amor*, 98.

²¹⁶ “Hvilke Afskyeligheder har Verden ikke seet i Forholdet mellem Mand og Qvinde, at hun, dyrisk næsten, var et ringeagtet Væsen i Sammenligning med Manden, et Væsen som af en anden Art; hvorledes er der ikke blevet kæmpet for verdsligt at indsætte Qvinden i lige Ret med Manden: men Christendommen gjør blot Uendelighedens Forandring og derfor i al Stilhed.” SKS, *Kjerlighedens Gjæringer*. [Cuántas atrocidades no habrá visto el mundo en relación entre hombre y mujer; ésta, de una manera casi animal, era una esencia menospreciada en comparación con el varón, una esencia como de otra especie distinta; y cuánto no se habrá luchado para instalar mundanamente a la mujer en igualdad de derechos con el hombre. Sin embargo, el cristianismo lleva a cabo meramente el cambio de la infinitud y, por lo mismo, lo hace en completo silencio.] *Las Obras del Amor*, 172.

²¹⁷ “— See, de Tider ere forbi, da den Mægtige og Fornemme ene var Menneske, de andre – Mennesker Trælle og Slaver. Dette skyldes Christendommen; men deraf følger ingenlunde, at Fornemhed og Vælde nu ikke mere kan blive en Snare for et Menneske, saa han forseer sig paa denne Forskjellighed, tager Skade paa sin Sjæl, glemmer hvad det er at elske Næsten. Skal det nu skee, maa det vistnok skee paa en mere skjult og hemmelighedsfuld Maade, men i Grunden bliver det det Samme. Hvad enten En aabenlyst, nydende sit Hovmod og sin Stolthed, betyder andre Mennesker, at de ere ikke til for ham, vil, til Næring for sit Hovmod, at de skal fornemme det, idet han fordrer den slaviske Underkastelses Udtryk af dem – eller han listende og skjult, netop ved at undgaae enhver Berøring med dem (maaskee ogsaa af Frygt for, at det Aabenlyse skulde hidse Menneskene og blive ham selv farligt) udtrykker, at de ikke ere til for ham: dette er i Grunden Eet og det Samme. Det Umenneskelige og det Uchristelige ligger ikke i Maaden, paa hvilken det gjøres, men i at ville for sig selv fragaae Slægtskabet med alle Mennesker, med ethvert Menneske ubetinget.” SKS, *Kjerlighedens Gjæringer*. [--Fijate, han quedado atrás aquellos tiempos en que sólo el poderoso y el distinguido eran seres

Y sin embargo, la igualdad entre todos los seres humanos que se obtiene de amar al prójimo no tiene como meta eliminar la diversidad terrena entre los mismos. El modo mundano busca la igualdad mediante el descenso del poderoso o mediante el ascenso del inferior, la busca radicando en una común e idéntica diversidad temporal. En realidad, se quiere suprimir una diversidad poniendo otras en su lugar, pero bajo la apariencia de igualdad esto no es sino combatir a favor de la diversidad. La cuestión no es quitar la diversidad haciendo que una de las diferencias mundanas sea compartida por todos los seres humanos. La vida terrena es diversa, no se puede vivir sin el cuerpo, ni tampoco sin la diversidad que nos caracteriza por nacimiento, por rango, por condición, por cultura, etc. Kierkegaard dice que realizar de manera perfecta la igualdad mundana es una imposibilidad.²¹⁸ Esto no quita para que las iniciativas sociales y políticas que persigan mejorar la vida entre los hombres no sean importantes. Simplemente no llegarán a alcanzar plenamente la meta. Y sin embargo, existe un camino, uno único y verdadero, para hacerlo. Kierkegaard llama la atención sobre el ideal de la igualdad incondicional para la cual hay que elevarse por encima de la diversidad; el cristianismo deja que subsistan todas las diferencias de la vida terrena mientras que el cambio de la eternidad, la gran reforma de la igualdad humana, cuya máxima es amar al prójimo como a sí mismo, se lleva a cabo en silencio, de uno en uno, pasando desapercibida. Esto escandaliza,²¹⁹ no encaja con el modo terreno de mostrar

humanos, y los demás—seres humanos siervos y esclavos. Esto se lo debemos al cristianismo. Pero de eso no se sigue en modo alguno que la distinción y el poderío no puedan ya convertirse en una trampa para un ser humano, de manera que él se embelese con esta diversidad, estropee su alma, y olvide lo que es amar al prójimo. Si esto hubiera de suceder ahora, parecería que debería de suceder de manera más oculta y sigilosa, pero en el fondo es lo mismo. Ya sea que uno abiertamente, complaciéndose en su arrogancia y soberbia, dé a entender a los demás seres humanos que no existen para él, queriendo que ellos, para pábulo de su arrogancia, le manifiesten una sumisión servil; sea que él, de manera solapada y oculta, precisamente para evitar cualquier roce con ellos (quizá también por miedo a que lo manifiesto soliviantara a los seres humanos, resultando peligroso para él mismo), exprese que no existen para él: esto es en el fondo uno y lo mismo. Lo inhumano y lo anticristiano no radican en la manera de hacerlo, sino en la pretensión de negar para uno mismo el parentesco con todos los seres humanos, incondicionalmente con cada ser humano.] *Las Obras del Amor*, 101.

²¹⁸ “Og fuldkomment at tilveiebringe den verdslige Lighed er en Umulighed. Det tilstaaer egentlig den velmenende Verdslighed selv; den fryder sig, naar det lykkes at gjøre det timelige Vilkaar lige for Flere og Flere, men den erkjender selv, at dens Stræben er et fromt Ønske, at det er en uhyre Opgave, den har sat sig, at det har lange Udsigter – hvis den ret forstod sig selv, vilde den indsee, at dette aldrig naaes i Timeligheden, at, selv om denne Stræben fortsættes gjennem Aartusinder, den dog aldrig naaer Maalet.” SKS, *Kjerlighedens Gjerninger*. [Y realizar de manera perfecta la igualdad mundana es una imposibilidad. En realidad, esto lo concede la misma mundanidad bienintencionada; ella se regocija cuando logra hacer la condición temporal igual para una mayoría cada vez mayor, pero ella misma reconoce que su empeño es un vano deseo, que es una tarea enorme la que se ha propuesto y que las perspectivas son vastísimas. Si ella se comprendiera bien a sí misma, se persuadiría de que eso nunca será alcanzado en la temporalidad; que, por más que ese esfuerzo continuara a través de siglos, tampoco alcanzaría la meta nunca.] *Las Obras del Amor*, 99.

²¹⁹ “Den, der saa vil elske Næsten, Den, der altsaa ikke bekymrer sig om at faae denne eller hiin Forskjellighed bort, eller verdsligt om at faae alle bort, men gudeligt om at gjennemtrænge sin

la igualdad, y tampoco encaja con algunos modos de entender la enseñanza cristiana.²²⁰

B.III.4. El prójimo. El primer “tú”.

En el ejercicio de esta tarea humanizadora cuya cognoscibilidad impaciente al que tiene hambre de ver frutos, degustarlos, incluso darlos, como sea, y cuanto antes y más mejor, Kierkegaard nos ofrece una invitación a meditar y deliberar con él sobre lo que este amar implica. Amor ha existido siempre, desde que el hombre es hombre. Pero en este amar todo es nuevo, no es que sea un modo más de amar sino que es precisamente como se ha de amar. No es que dentro del abanico de los diversos modos humanos de amar--el materno-filial, el erótico, el de la amistad, el de sí mismo, etc., se añada uno más, el del prójimo. La novedad está en que amar en verdad y plenitud se condensa en amar al prójimo como a sí mismo; toda otra expresión de amor que por supuesto continúa existiendo como siempre lo ha hecho queda recogida bajo esta nueva luz. ¿Quién es el prójimo? ¿Cómo amarlo? El amor cristiano enseña a amar a todos los seres humanos, a todos de manera incondicional, como a sí mismo. Es la enseñanza cristiana la que ha introducido la categoría prójimo en el amor, y lo ha hecho bajo la forma de mandamiento. Todos los seres humanos somos igualmente prójimo. El prójimo es la persona que más cerca tenemos pero no en el sentido de la predilección. Prójimo es cada ser humano, de la diversidad que sea, sin excepción, incluso si la marca de la diversidad es la de ser enemigo; el más detestable entre los seres humanos, ése también es prójimo.

Si el prójimo es la persona más cercana a nosotros, se podría inferir que, al fin y al cabo, el prójimo no es sino uno mismo y que, por lo tanto, amar al prójimo como a sí mismo no es más que una redundancia que finalmente conduce al

Forskjellighed med den christelige Ligeligheds saliggjørende Tanke: han bliver let som Den, der ikke passer ind her i Jordlivet, end ikke i den saakaldte Christenhed, han bliver let udsat for Angreb fra alle Kanter, han bliver let som et fortabt Faar blandt rivende Ulve. “ SKS, *Kjerlighedens Gjerninger*. [Así, quien quiera amar al prójimo, quien, en consecuencia, no se preocupe de lograr suprimir esta o aquella diversidad, ni de lograr mundanamente suprimir todas, sino de penetrar piadosamente su diversidad con la idea salvífica de la equidad cristiana, ese será tenido fácilmente como uno que no encaja aquí en la vida terrena, ni siquiera en la presunta cristiandad; será fácilmente expuesto a los ataques desde todos los ángulos; será fácilmente como una oveja perdida entre lobos impetuosos.] *Las Obras del Amor*, 100.

²²⁰ “... jordisk Travlhed og Verdslighedens falske Propheter i Christendommens Navn villefremkogle dette Skin, som var det blot de Mægtige, der kunde forsees sig paa Jordlivets Forskjellighed, som var den Ringe berettiget til at gjøre Alt for at naae Ligheden.” SKS, *Kjerlighedens Gjerninger*. [...el ajetreo terreno y los falsos profetas de la mundanidad quieren hacer creer, en nombre del cristianismo, esta apariencia de que meramente los poderosos pudieran haberse embelesado con respecto a la diversidad de la vida terrena, y como si el inferior tuviese justificación para poder hacer de todo con el propósito de alcanzar la igualdad...] *Las Obras del Amor*, 98.

amor de sí. Y si esto se ejerciera en cada ser humano, el mundo estaría constituido de seres humanos cuyo prójimo no sería sino su propio sí mismo al que habría de amar. Ni el paganismo suscribiría esta descripción; pues la enseñanza bienintencionada del mundo no consiste en amarse a sí mismo--lo cual hasta el paganismo considera una aberración de lo humano, sino amar apasionadamente al amado, amar fielmente al amigo, amar su tierra y su estirpe, y su gente, es decir, amar la comunidad, la patria en la que uno ha crecido. Todo ello es loable. Y, sin embargo, cada uno de estos modos de amar sería en el fondo amar por predilección, o por instinto o por inclinación, es decir, en última instancia, sería amor de sí, “pues amar a aquel que está más próximo a uno que todos los demás en el sentido de la predilección es amor de sí”.²²¹ El amor al prójimo no es amor de sí o amor al otro por predilección, es la verdadera apertura al otro y a la vez también a uno mismo.

Cuando se dice que uno ha de amar al prójimo como a sí mismo se está hablando de “amor al prójimo, un amor del que en el paganismo no se tenía ni idea.”²²² El “sí mismo” define los límites del amor al prójimo, es decir, el prójimo no está más cerca de uno mismo, sino igual de próximo a mí; al prójimo he de amarle no más que a mí, ni más que a nada en este mundo, ni más que a Dios,²²³ sino como a mí mismo. El mandato presupone que los seres humanos nos amamos a nosotros mismos. Pero esto no significa que nos sepamos amar a nosotros mismos rectamente; tampoco significa, que supuesto que no nos amamos rectamente entonces estamos abocados a no amar al prójimo rectamente; tampoco tiene la pretensión de enseñarnos que sólo hemos de amar al prójimo y no a nosotros mismos. Lo que este amor implica es que es precisamente amando al prójimo cuando yo mismo aprendo a amarme a mí mismo legítimamente. Kierkegaard llama a esto la reduplicación del ti mismo: “el concepto de <<prójimo>> es en rigor la reduplicación de Ti mismo”.²²⁴ La idea detrás de esto no es elevar el amor de sí a precepto sino precisamente arrancarnos a nosotros el egoísta amor de sí, que bajo la desigualdad de la diversidad, incluye amar al otro por predilección; “amarse a sí mismo del modo recto y amar al prójimo se corresponden por completo, en el fondo no son más que uno y lo mismo. Cuando el <<como a ti mismo>> de la ley te haya arrancando el amor de sí, que el cristianismo, cosa bien triste, tiene que suponer se da en todo ser humano, entonces cabalmente habrás aprendido a

²²¹ *Las Obras del Amor*, 39. [thi at elske Den, der i Forkjerlighedens Forstand er En nærmere end alle Andre, er Selvkjerlighed] SKS, *Kjerlighedens Gjerninger*.

²²² *Las Obras del Amor*, 67. [Kjerligheden til Næsten, om hvilken Kjerlighed der end ikke findes Anelse i Hedenskabet.]SKS, *Kjerlighedens Gjerninger*.

²²³ El mandamiento correlativo con <<Amarás a tu prójimo como a ti mismo>> no dice también <<Amarás a Dios como a ti mismo>>, sino <<Amarás a tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente>>. Sólo a Dios ha de amar más que a sí mismo.

²²⁴ *Las Obras del Amor*, 40. [Begybet »Næste« er egentligen Fordoblelsen af Dit eget Selv;] SKS, *Kjerlighedens Gjerninger*.

amarte a ti mismo. Por eso, la ley es esta: <<Te amarás a ti mismo de la misma manera que amas al prójimo, cuando lo amas como a ti mismo>>.”²²⁵ Amar al prójimo como a sí mismo es amar rectamente, tanto al prójimo como a sí mismo.

El prójimo es el primer tú,²²⁶ eres tú, es el otro, todo otro ser humano, padre, amante, hijo, compañero, incluso difunto,²²⁷ sin distinción cualquier tú pero siempre primero en tanto que único, sea según la ocasión uno sólo o una multitud; pero es el otro verdaderamente, no aquel otro en el que verifico lo egoísta del amor de sí, la predilección, el instinto o la inclinación, pues ese no sería el primer tú, sino el otro yo. “Aquel respecto del cual tengo un deber es mi prójimo, y al cumplir mi deber manifiesto que yo soy el prójimo.”²²⁸ Es importante subrayar que la reduplicación del prójimo como mí mismo me exige que yo vea el prójimo en el otro, pero igualmente que yo sea prójimo ante el otro, es decir, no se trata de conocer al otro como prójimo,²²⁹ ni hacerle caer en la cuenta de que es el prójimo, sino de que yo dé pruebas de que soy el

²²⁵ At elske sig selv paa den rette Maade og at elske Næsten svare ganske til hinanden, er i Grunden Eet og det Samme. Naar Lovens »som Dig selv« har fravristet Dig den Selvkjerlighed, hvilken Christdommen, sørgeligt nok, maa forudsætte at være i ethvert Menneske, saa har Du netop lært at elske Dig selv. Loven er derfor: Du skal elske Dig selv saaledes som Du elsker Næsten, naar Du elsker ham som Dig selv.

²²⁶ “Kjerlighedsbudet kan til ham sige: elsk Din Næste, som Du elsker den Elskede. Og dog, elsker han da ikke den Elskede, »som sig selv«, hvad Budet, der taler om Næsten, befaler? Visseligen gjør han det, men den Elskede han elsker »som sig selv« er ikke Næsten, den Elskede er det andet Jeg. Enten vi tale om det første Jeg eller om det andet Jeg, dermed ere vi ikke komne »Næsten« et Skridt nærmere; thi Næsten er det første »Du«. Den i strengeste Forstand Selvkjærlige elsker i Grunden ogsaa det andet Jeg, thi det andet Jeg er ham selv.” SKS, *Kjerlighedens Gjæringer*. [El mandamiento del amor podría decirle: Ama a tu prójimo, como amas al amado. Y sin embargo, ¿no ama acaso al amado >>como a sí mismo<<, que es lo que el mandamiento, hablando del prójimo, manda? Ciertamente, eso es lo que hace, mas el amado que él ama >>como a sí mismo<< no es el prójimo, el amado es el otro yo. Ya sea que hablemos del primer yo como del otro yo, con ello no nos habremos acercado ni un paso al >>prójimo<<; pues el prójimo es el primer >>tú<<. El que se ama a sí mismo en el sentido más estricto, ama también en el fondo al otro yo, pues el otro yo es él mismo.] *Las Obras del Amor*, 81-82.

²²⁷ “Pligten at elske de Mennesker vi see kan ikke ophøre, fordi Dødenskiller dem fra os, thi Pligten er evig; men altsaa kan Pligten mod de Afdøde heller ikke skille de Medlevende saaledes fra os, at disse ikke blive Gjenstand for vor Kjerlighed.” SKS, *Kjerlighedens Gjæringer*. [El deber de amar a los seres humanos que vemos no puede cesar porque la muerte los separe de nosotros, ya que el deber es eterno; ahora bien, el deber que tenemos con los difuntos tampoco puede separarnos de tal manera de aquellos que más se compenetrar con nosotros, que éstos ya no sean objeto de nuestro amor.] *Las Obras del Amor*, 428.

²²⁸ *Las Obras del Amor*, 41. [Den jeg har Pligten mod er min Næste, og naar jeg fuldkommer min Pligt viser jeg, at jeg er Næsten.] SKS, *Kjerlighedens Gjæringer*.

²²⁹ “At vælge en Elsket, at finde en Ven, ja det er et vidtløftigt Arbejde, men Næsten er let at kjende, let at finde, hvis man blot selv vil – anerkjende sin Pligt.” SKS, *Kjerlighedens Gjæringer*. [Escoger un amado, encontrar un amigo es sin duda un trabajo de nunca acabar, pero el prójimo es fácil de conocer, es fácil de encontrar, con tal de que uno mismo-- reconozca su deber.] *Las Obras del Amor*, 41.

prójimo de aquel otro ser humano, mi prójimo, al que he de amar, como a mí mismo.

Que este amar se dé bajo la forma del deber y no de la pasión erótica, del instinto, de la inclinación, del sentimiento, de la predilección parece estar en contradicción²³⁰ con lo que normalmente llamamos amor, y sin embargo, es la marca de la eternidad en el amor; la constancia que asegura su subsistencia contra todo cambio—el cambio del amor por odio, o por celos, o por la costumbre; la liberación de quedar a expensas de la eventualidad de su objeto; la protección contra la desesperación, tanto en la dicha como en la desgracia, el dolor, el sufrimiento y la adversidad.²³¹ Sea lo que sea que suceda, el mandamiento me exhorta a seguir amando. Ni siquiera la muerte del prójimo modifica mi deber de seguir amando al prójimo. Se ha de amar al prójimo en cada instante y siempre hay y habrá un prójimo al que se ha de amar mientras uno esté vivo. El concepto de prójimo, el deber de amarlo y de amarlo como a uno mismo son tres elementos inseparables. Si amar no fuera deber no existiría el concepto de prójimo y si no se amara al prójimo no sabríamos amarnos a nosotros mismos legítimamente y tampoco quedaría preservada la igualdad entre la inmensa diversidad de los seres humanos.²³²

²³⁰ "Gjør Forsøget her; glem et Øieblik det Christelige, tænk Dig, hvad Du ellers kjender til Kjerlighed, besind Dig paa, hvad Du læser hos Digterne, hvad Du selv kan udfinde, og siig da, om det nogensinde var faldet Dig ind at tænke dette: Du skal elske? Vær oprigtig, eller at dette ikke skal forstyrre Dig, saa vil jeg oprigtigt tilstaae, at det mange, mange Gange i mit Liv har vakt hele min Forandrings Studsen, at det stundom har været mig, som tabte Kjerligheden Alt derved, om den dog end vinder Alt. Vær oprigtig, tilstaae, at det maaskee er Tilfældet med de Fleste, at, naar de læse Digternes glødende Skildring af Elskov eller Venskab, dette da synes dem noget langt Høiere end det fattige: »Du skal elske.«" SKS, *Kjerlighedens Gjæringer*. [Haz un ensayo aquí; olvida por un instante lo cristiano, piensa lo que de otra parte conoces acerca del amor, reflexiona sobre lo que has leído en los poetas, lo que tú mismo puedas imaginar, y entonces dime si se te ha pasado alguna vez pensar esto: ¿Has de amar? Sé sincero, o bien, no sea que esto vaya a perturbarte, yo mismo entonces te confesaré francamente que muchas, muchísimas veces en mi vida ha despertado el asombro de mi extrañeza el hecho de que alguna vez me pareció como que el amor lo perdía todo con eso, cuando en realidad lo gana todo. Sé sincero, confiesa que probablemente sucede así con la mayoría; que cuando leen la ardorosa descripción de los poetas acerca del amor erótico o la amistad, les pareció algo muchísimo más elevado que esta pobreza: >>has de amar<<.] *Las Obras del Amor*, 49.

²³¹ "Kun naar det er Pligt at elske, kun da er Kjerligheden for evig betrygget mod enhver Forandring; evig friggjort i salig Uafhængighed; evig lykkelig sikkret mod Fortvivlelse." SKS, *Kjerlighedens Gjæringer*. [Solamente cuando amar sea un deber, solamente entonces estará el amor asegurado, por toda la eternidad, contra todo cambio; eternamente liberado en bienaventurada independencia; eterna y dichosamente protegido contra la desesperación.] *Las Obras del Amor*, 49.

²³² "Det er nemlig den christelige Kjerlighed, der opdager og veed, at »Næsten« er til, og, hvilket da er det Samme, at Enhver er det. Dersom det ikke var Pligt at elske, saa var det Begreb »Næsten« heller ikke til; men kun naar man elsker »Næsten«, kun da er det Selviske i Forkjerligheden udryddet, og det Eviges Ligelighed bevaret." SKS, *Kjerlighedens Gjæringer*.

El concepto de individuo singular encuentra su expresión más decisiva en el concepto de prójimo. La relación entre ambos conceptos se basa en que se puede ser individuo singular sin haberse abierto al modo de entender la vida bajo la categoría de prójimo. Pero no se puede abrir a la vida del prójimo sin hacerse individuo singular, sin antes haberse encontrado en la interioridad del despertar al espíritu, a lo eterno en mí. Si individuo singular es un concepto que, según Kierkegaard introdujo Sócrates y que Kierkegaard toma como concepto clave para su reforma, es el cristianismo quien ha introducido el concepto de prójimo. Kierkegaard lo anuncia como solamente se puede anunciar lo edificante: indirectamente; es nueva que quiere proclamar, llamar la atención sobre ella. Así, Kierkegaard nos invita a meditar y deliberar sobre el prójimo, en diálogo de individuo singular a individuo singular, para despertamiento y edificación mutuos. Para Kierkegaard, llamar la atención sin autoridad sobre la categoría individuo singular--su proyecto de reforma, en toda su hondura, es también sin autoridad llamar la atención sobre la categoría cristiana prójimo.

La experiencia del amor, tanto en su versión erótica como en su faceta de caridad, que tan presente está en las obras de Kierkegaard, bien en la producción estética como en la religiosa, nos servirá como hilo conductor para poner en suerte la relación y la diferencia entre el individuo singular y el prójimo; definir la diferencia fundamental entre la comunicación indirecta de Sócrates y la de Kierkegaard; y, en última instancia, también señalar que lo religioso es compatible con lo estético, que el espíritu no está peleado con la carne, es decir, que la idea de ir dando brincos de una fase o estadio estético, al ético y luego al religioso no implica arrojar al fuego los estadios anteriores como si hubiera que despojarse de ellos porque son un lastre o algo imperfecto o algo corrupto para la vida plena. Seguiremos ceñidos a las palabras de *Las Obras del Amor* pues son lo suficientemente claras y serenas para mostrar todo ello.

B.III.5. Sobre la distinción entre amor y amor.

Hemos repetido una y otra vez que amar al prójimo es aquel amor que no se funda en la predilección, el instinto o la inclinación que es lo que a su vez remite a la desigualdad, la diversidad humana. Hemos presentado unas pinceladas pero no hemos entrado a analizar este amor. Kierkegaard no entra a dialogar directamente con distinciones que conoce sobradamente bien, como

[Es en efecto el amor cristiano el que descubre y conoce la existencia del >>prójimo<<, y, lo que es lo mismo, que cada uno lo es. Si amar no fuera deber, tampoco existiría el concepto >>prójimo<<; solamente cuando se ama al >>prójimo<<, solamente entonces queda erradicado lo egoísta de la predilección y preservada la equidad de lo eterno.] *Las Obras del Amor*, 67.

los tres tipos de amor de *El Banquete* de Platón: Ἔρως--eros, φιλία--philía y ἀγάπη--agape. El danés tiene dos palabras *elskov*, que hemos traducido como amor erótico, y *kærlighed*, que hemos traducido por amor; éstas le son suficientes para la clasificación sobre la que le interesa enfocar la atención: o se ama por predilección o no. Según lo que hemos visto, de aquí se sigue que si amar al prójimo²³³ es el único amor [kærlighed] que salva la equidad entre la múltiple diversidad de seres humanos, es decir, es el único modo de no amar por predilección, entonces todo otro modo de amar, sea amar al amado, sea amar al amigo, etc. es, en última instancia, amar por predilección, instinto o inclinación [elskov].

Kierkegaard no establece esta distinción con la idea de discernir para nosotros y juzgar entre estos dos modos de amar. Es una disyuntiva ante la que el lector se sitúa, lo cual no implica necesariamente que uno de los modos sea el correcto y el otro el incorrecto. Kierkegaard no está diciendo que amar por predilección sea malo y amar al prójimo por deber sea lo único bueno. Nada más lejos de la labor que Kierkegaard se trae entre manos. En congruencia con su método que es inseparable de su objeto, hay que subrayar una vez más que esa valoración, ese discernimiento le corresponde a cada ser humano en la seriedad de su interioridad. Kierkegaard lo que sí hace es intentar poner cada cosa en su sitio²³⁴ para que la disyuntiva quede bien perfilada. Estamos hablando de la relación humana de amar y ésta es ya, de salida, una cuestión elogiada y ha de ser elogiada.²³⁵

²³³ Si en lugar de utilizar la categoría cristiana *prójimo*, escogiéramos otra categoría cristiana como por ejemplo *hermano*, siempre y cuando se interpretara esta nueva categoría bajo la lectura que Kierkegaard hace de la cita del Evangelio sería perfectamente válida.

²³⁴ "Hellere maa man see ret at skifte og dele, for, om muligt, at foranledige den Enkelte til at vælge, end at forvirre og sammenblande og derved forhindre den Enkelte fra at faae et bestemt Indtryk af hvilket der er hvilket. Og fremfor Alt hellere maa man lade være at forsvare Christendommen end bevidst eller ubevidst at ville hævde den Alt – ogsaa det Ikke-Christelige." SKS, *Kjerlighedens Gjerninger*. [Más bien, lo que hay que procurar es distinguir y dividir debidamente para en lo posible dar lugar a que el individuo singular elija, y no confundir y mezclar, impidiendo con ello que el individuo singular logre una impresión determinada de cual es cual. Y, sobre todo, lo que hay que dejar de hacer es defender el cristianismo, ya sea consciente o inconscientemente, pretendiendo que lo sostenga todo, incluso lo no-cristiano.] *Las Obras del Amor*, 67-68.

²³⁵ Una de las obras del amor que Kierkegaard menciona es aquella que consiste en hacer elogio del amor. "Men i Henseende til Kjerlighed gjælder det hverken tildeels eller ganske, at Kunsten er at sige det, eller at det at kunne sige det paa nogen Maade væsentligen er betinget ved Begavethedens Tilfældighed. Just derfor er det saa opbyggeligt at tale om Kjerlighed, fordi man bestandig maa betænke og sige til sig selv: »det kan Enhver, eller det burde Enhver kunne«" SKS, *Kjerlighedens Gjerninger*. [Pero respecto del amor no vale, ni parcial ni totalmente, la afirmación de que el arte consiste en decirlo, o de que poder decirlo está de alguna manera esencialmente condicionado por un don fortuito. Precisamente por esta razón es tan edificante hablar de amor, ya que uno tiene que constantemente reflexionar y decirse a sí mismo: >>cualquiera es capaz, o cualquiera debería ser capaz>>] *Las Obras del Amor*, 429.

Entonces, la primera distinción que para continuidad de las tesis ha quedado establecida ha sido la que corresponde con el concepto de igualdad²³⁶ que encierra la categoría prójimo: la distinción entre amor--amor al prójimo que no es por predilección, y amor erótico-- todo otro amor, que sencillamente queda caracterizado como amor por predilección. Otra distinción que Kierkegaard hace es la de asociar a cada amor un interlocutor, al amor erótico le asigna el poeta y al amor, el cristiano. Esto no significa que el poeta no pueda ser cristiano o que Kierkegaard dé la espalda a la existencia de un poeta religioso que con su poesía alabe a Dios, la fe, la esperanza y la caridad.²³⁷ Si el poeta es cristiano o no, no le toca a él decidir.²³⁸ Ahora bien, Kierkegaard define la figura del poeta como aquel que canta y alaba el amor erótico y la amistad, mientras que el cristiano ha de cumplir el mandamiento de amar al prójimo como a sí mismo.²³⁹ Esta definición de poeta implica que el poeta en cuanto a poeta no es cristiano, lo cual no significa que un cristiano no deba prestarle atención. Un cristiano puede muy bien admirar al poeta,²⁴⁰ pero sabiendo

²³⁶ "Kjerlighed til Næsten er derfor den evige Ligelighed i at elske, men den evige Ligelighed er Forkjerlighedens Modsatte. Dette behøver ikke nogen vidtløftig Udvikling. Ligelighed er jo just, ikke at gjøre Forskjel, og evig Ligelighed er, ubetinget ikke at gjøre den mindste Forskjel, grændseløst ikke at gjøre den mindste Forskjel; Forkjerlighed derimod, at gjøre Forskjel, lidenskabelig Forkjerlighed, grændseløst at gjøre Forskjel." SKS, *Kjerlighedens Gjæringer*. [Por esta razón, el amor al prójimo es la equidad eterna en el amar, mas esta eterna equidad es lo contrario de la predilección. Esto no necesita de una prolija exposición. La equidad cabalmente consiste en que no se discrimine, y la equidad eterna consiste en que no se discrimine incondicionalmente en lo más mínimo, en que ilimitadamente no se discrimine en lo más mínimo; en cambio, la predilección consiste en discriminar, y la predilección apasionada, en discriminar ilimitadamente.] *Las Obras del Amor*, 82.

²³⁷ No olvidemos que Kierkegaard se considera a sí mismo un poeta religioso. Además, "estos poetas tampoco cantan el amor en el sentido que >> el poeta<< canta el amor erótico, porque el amor al prójimo no quiere ser cantado, sino cumplido." *Las Obras del Amor*, 69. [Disse Digtere besyngte ei heller Kjerlighed i den Forstand som »Digteren« besyngte Elskov, thi Kjerlighed til Næsten vil ikke besynges, den vil fuldkommes.] SKS, *Kjerlighedens Gjæringer*.

²³⁸ "Om han er Christen, tilkommer ikke os at afgjøre, men forsaavidt han er »Digteren«, er han ikke Christen." SKS, *Kjerlighedens Gjæringer*. [Si él es cristiano, no nos toca a nosotros decidir, mas en cuanto a >>poeta<< no es cristiano.] *Las Obras del Amor*, 69.

²³⁹ "Saaledes nu ogsaa med dette Bud, at elske Næsten. Tilstaae det kun, eller hvis det er Dig forstyrrende, at der tales saaledes, vel, saa vil jeg tilstaae, at det mange Gange har stødt mig tilbage, og at jeg endnu er saare langt fra den Indbildning, at jeg fuldkommer dette Bud, som netop er Kjød og Blod til Forargelse, og Viisdommen en Daarskab." SKS, *Kjerlighedens Gjæringer*. [Y lo mismo sucede con este mandamiento de amar al prójimo. Confíesalo simplemente, o, si te molesta que se hable de ese modo, bien, entonces yo confesaré que con frecuencia me ha echado para atrás y que todavía estoy muy lejos de imaginar que yo cumpla este mandamiento a la perfección, que cabalmente es escándalo para la sangre y una locura para la sabiduría.] *Las Obras del Amor*, 83.

²⁴⁰ "Lad derfor kun »Digteren« være til, lad den enkelte Digter være beundret som han fortjener, hvis han virkeligt er det, men lad ogsaa den Enkelte i Christenheden forsøge sin christelige Overbevisning ved Hjælp af denne Prøve: hvorledes han forholder sig til »Digteren«, hvad ham tykkes om Digteren, hvorledes han læser ham, hvorledes han beundrer ham." SKS, *Kjerlighedens Gjæringer*. [Deja por eso existir al >>poeta<<, deja que este determinado poeta sea admirado como se merece, si realmente es así, pero deja también que el individuo singular que pertenece a la cristiandad verifique su convencimiento cristiano mediante esta prueba: de

distinguir. Lo que Kierkegaard intenta subrayar es que la diferencia entre amor erótico y amor al prójimo es real y que la distancia entre amor y amor pasa por el escándalo.²⁴¹ No es que el cristianismo enseñe un amor más elevado y además elogie el amor del fiel enamorado y la honda amistad. No, el amor al prójimo ha desbancado del trono al amor erótico en pasión, en interioridad, en seriedad, en verdad, en fidelidad, en unión, en sinceridad, en solidaridad, en permanencia.²⁴²

Llegar a ser individuo singular es posible a través de diversas vivencias humanas como se pone de manifiesto desde el comienzo de la autoría de Kierkegaard: el enamoramiento, la amistad, el matrimonio, el trabajo, la experiencia religiosa, la reflexión filosófica, la mayeútica socrática, etc. Ahora bien, el individuo singular en cuanto a prójimo lo introduce el cristianismo. Y solamente a través de la categoría prójimo es posible concebir la igualdad plena entre todos los seres humanos. El amor cristiano al prójimo ha destronado a todo otro amor, el amor al amado, al amigo, al cónyuge, al hijo, al socio, a la divinidad, a la verdad sistemática, a la búsqueda de la virtud, etc.. Todo otro amor por muy unificador, solidario, sincero, fiel que sea encierra en sí, de un modo u otro, otro yo, es decir, predilección y exclusión. El prójimo no es otro yo, que al fin y al cabo es mí mismo, es el primer tú que al ser primer tú no excluye a ningún tú; cada tú, sea quien sea pues es cada ser humano, es igualmente único, un individuo singular al que uno ha de amar como uno se ha de amar a sí mismo. Y a este tú se le encuentra sin dificultad alguna, pues el

qué manera se relaciona con el >>poeta<<, qué juicio le merece el poeta, de qué manera lo lee, de qué manera lo admira.] *Las Obras del Amor*, 70-71.

²⁴¹ “Gjennem Forargelse gaaer Veien til det Christelige. Ikke er hermed sagt, at Adgangen til det Christelige skulde være at forarge sig paa det, dette er jo paa en anden Maade at forhindre sig selv i at gribe det Christelige; men Forargelsen vogter paa Adgangen til det Christelige. Salig Den, som ikke forarges paa det.” SKS, *Kjerlighedens Gjerninger*. [El camino que lleva a lo cristiano pasa por el escándalo. Con esto no se quiere decir que el acceso a lo cristiano haya de ser escandalizarse de ello, cosa que es de otra manera impedirse a uno mismo asir lo cristiano; pero el escándalo vigila el acceso a lo cristiano. Bienaventurado quien no se escandalice de ello.] *Las Obras del Amor*, 83.

²⁴² “Hellere maa man see at gjøre Stridspunktet ret tydeligt, for saa i Forsvaret med al Rolighed at indrømme, at Christendommen har stødt Elskov og Venskab fra Thronen, Driftens og Tilbøielighedens Kjerlighed, Forkjerligheden, for da at sætte Aandens Kjerlighed isteden, den til »Næsten«, en Kjerlighed, der i Alvor og Sandhed er i Inderlighed ømmere end Elskov – i Foreningen, og mere trofast i Oprigtighed end det berømteste Venskab – i Sammenhold.” SKS, *Kjerlighedens Gjerninger*. [Más bien, lo que hay que procurar es poner debidamente en claro el punto de litigio para, de esta manera, al hacer la defensa, conceder con toda tranquilidad que el cristianismo ha destronado al amor erótico y la amistad, el amor del instinto y la inclinación, la predilección, para poner en su lugar el amor según el espíritu, el del >>prójimo<<, un amor que seriamente y de verdad es en interioridad más sensible que el amor erótico--en la unión, y más fiel en sinceridad que la amistad más famosa—en solidaridad.] *Las Obras del Amor*, 67.

primer ser humano con el que te encuentres, ése será tu prójimo al que has de amar.²⁴³ Amar al prójimo es amor de abnegación.²⁴⁴

B.III.6. El punto de litigio entre amor y amor no es lo erótico. El amor de sí.

Aunque existan numerosos caminos para ser individuo singular, Kierkegaard escoge el máximo exponente entre ellos, el camino del amor al amante y al amigo, el camino encumbrado por el poeta, para situarlo cara a cara con el amor al prójimo, porque es el modo más claro de explicar el punto de litigio entre amor y amor. El punto de litigio entre amor y amor no está como normalmente se suele pensar entre los fragmentos de amor erótico de la primera parte de *O Lo Uno o Lo Otro*--en cuyos personajes masculinos vemos el amor de sí que también los paganos repudian y en cuyos personajes femeninos vemos la entrega del amor erótico--y la vida matrimonial de la segunda parte de la obra, sino entre lo que estética o ética o religiosamente se llama amor auténtico, que en definitiva no es sino amor de predilección, y el amor al prójimo. El culmen del amor erótico es amar apasionadamente a uno sólo y la entrega del amor al prójimo es no excluir ni a uno solo. Pero hemos de repetir que el litigio no se resuelve extinguiendo la pasión del amor erótico o simplemente vehiculando la pasión erótica, a saber, bajo la unión matrimonial; esto no sería más que una confusión. Desde el comienzo de la autoría de Kierkegaard se enfoca la atención hacia diferentes experiencias de la vida en las que se pone de manifiesto el despertar del espíritu, del individuo singular,

²⁴³ "Mon det ogsaa skulde være saa vanskeligt at faae »Næsten« at see – dersom man da ikke forhindrer sig selv i at see ham, thi Christendommen har gjort det evigt umuligt at tage fejl af ham; der er i hele Verden ikke eet eneste Menneske, som er saa sikkert og saa let at kjende som »Næsten«. Du kan aldrig forvekle ham med nogen Anden, thi »Næsten« er jo alle Mennesker." SKS, *Kjerlighedens Gjerninger*. [¿Acaso será tan difícil lograr ver al >>prójimo<<? No, a no ser en el caso de que uno se impida a si mismo verlo, ya que el cristianismo ha hecho eternamente imposible equivocarse con él; no hay en el mundo entero un solo ser humano que con tanta seguridad y facilidad pueda ser conocido como el prójimo. Nunca podrás tomarle por ningún otro, pues el prójimo son de seguro todos los seres humanos.] *Las Obras del Amor*, 75.

²⁴⁴ "Stridspunktet mellem »Digteren« og Christendommen lader sig da ganske nøiagtigt bestemme saaledes: *Elskov og Venskab er Forkjerlighed og Forkjerligheds Lidenskab*; den christelige Kjerlighed er Selvfornegtelsens Kjerlighed, derfor borger dette »skal«. At afmatte disse Lidenskaber er Forvirringen. Men Forkjerlighedens lidenskabelige Grændseløseste i at udelukke er, kun at elske een Eneste; Selvfornegtelsens Grændseløseste i at hengive sig er, ikke at udelukke een Eneste." SKS, *Kjerlighedens Gjerninger*. [El punto de litigio entre >>el poeta<< y el cristianismo se puede entonces determinar con toda exactitud de la siguiente manera: *el amor erótico y la amistad son predilección y pasión de predilección*; el amor cristiano es amor de abnegación, cosa que garantiza este >>has de<<. Extinguir esas pasiones no sería más que una confusión. Pero la extralimitación apasionada de la predilección en lo que se refiere a la exclusión, consiste en no amar más que a uno solo; y la extralimitación de la abnegación en lo que se refiere a entregarse consiste en no excluir ni a uno solo.] *Las Obras del Amor*, 76.

por ejemplo, en el enfermizo amor de sí de Fausto,²⁴⁵ en la pasión amorosa de las damas de la pena, en la amistad entre Juan el Seductor y el juez Guillermo y en el matrimonio de este último. Estas experiencias no han de ser arrojadas porque el mandamiento de amar al prójimo las haya destronado.

Lo erótico y lo sensual son compatibles con el amor cristiano,²⁴⁶ con amar al prójimo. El cristianismo no tiene nada en contra de la pasión amorosa, aunque tampoco la azuza imprudentemente. Ciertamente el cristianismo entrona el amor al prójimo y ciertamente el amor al prójimo es amor espiritual pero esto no siembra directamente la discordia entre la carne y el espíritu. Al cristianismo no le repugna la pasión amorosa en cuanto sensualidad. Y desde luego que el cristianismo sabe que el instinto carnal no nos lo hemos dado a nosotros mismos sino que forma parte de ser un ser humano. Para Kierkegaard es importante deshacer este malentendido. El asunto en lo erótico, lo sensual, lo instintual humano o lo que se suele asociar con vida estética o estadio estético de la vida no está en una férrea oposición al desarrollo de la vida religiosa, no está en la supuesta pugna entre la carne y el espíritu.²⁴⁷ Al mundo hemos

²⁴⁵ El ejemplo de Fausto sería un demoníaco despertar a lo espiritual, pero aún así se pone de manifiesto el individuo singular; claramente no decimos que esta demoníaca predilección que alimenta el amor de sí es compatible con amar al prójimo; este amor de sí ya ha sido aborrecido por el paganismo por no conducir a lo noble humano; el demoníaco amor de sí no es el punto de litigio aquí sino lo que el paganismo considera la victoria sobre este demoníaco amor de sí: el amor erótico y la amistad. En la autoría de Kierkegaard, se percibe el trasfondo de esta vía demoníaca espiritual, la de malograrse como ser humano; lo demoníaco aparece pocas veces explicitado, principalmente en *O Lo Uno O Lo Otro*, en *El Concepto de Ansia* y *La Enfermedad hacia la Muerte* y, de manera más oculta, en la obra de Climacus, *Migajas Filosóficas* y *Post Scriptum*. Como ya mencioné, el énfasis sobre la experiencia del amor entre Fausto y Margarita está en Margarita, en su despertar al amor.

²⁴⁶ Es interesante en este punto conocer el discurso de "A" cuando se aventura a defender que ha sido el cristianismo quien ha introducido lo erótico-sensual en el mundo. En *Los Estados Erótico Inmediatos*, el autor consciente de su temeraria audacia argumenta que el cristianismo ha introducido la sensualidad en el mundo. ¿Cómo entender esta frase? Dicha frase hay que concebirla como idéntica con otra frase: el cristianismo ha desterrado la sensualidad del mundo. No se trata de un juego de palabras. Por supuesto que la sensualidad estaba anteriormente en el mundo pero no cualificada bajo la determinación del espíritu. La sensualidad desde el punto de vista del espíritu es entendida como principio, como fuerza, como sistema en sí. "Pero aquel dicho de que quien tiene la audacia de arriesgarse lleva ganada la mitad...vale también en este caso, si se medita en el hecho de que postular algo es postular indirectamente lo otro que se excluye." *Lo Uno o Lo Otro*, 85. Me gustaría decir que lo que "A" llama exclusión no es sino lo traspuesto.

²⁴⁷ "Nei, netop fordi Christendommen i Sandhed er Aand, derfor forstaaer den ved det Sandselige noget Andet, end hvad man ligefrem kalder det Sandselige, og saa lidet som den har villet forbyde Menneskene at spise og drikke, lige saa lidet har den taget Forargelse af en Drift, Mennesket jo ikke har givet sig selv. Ved det Sandselige, det Kjødelige forstaaer Christendommen det Selviske; der lader sig heller ingen Strid tænke mellem Aand og Kjød, med mindre der er en oprørsk Aand paa Kjødets Side, med hvilken saa Aanden strider; der lader sig jo saaledes ingen Strid tænke mellem Aand og en Steen, eller mellem Aand og et Træ." SKS, *Kjerlighedens Gjerninger*. [No, el cristianismo, precisamente porque es en verdad espíritu, entiendo por lo sensual algo distinto de eso que se llama lo sensual, sin más ni más, y de la misma manera que no ha prohibido a los seres humanos comer y beber, así tampoco se ha llamado a escándalo a propósito de un instinto que el ser humano, desde luego, no se ha

venido así, con cuerpo o carne, con vida o alma y con la semilla del espíritu, cuyo despertamiento y edificación conducen a la vida plena de un ser humano que está en constante desarrollo senso-anímico-espiritual.

Lo que el cristianismo entiende por lo sensual o lo carnal es lo egoísta, lo predilecto. Es decir, el punto de litigio del amor verdadero no está en anular lo carnal o senso-anímico humano y divinizar lo espiritual. Lo mismo se puede idolatrar el cuerpo de uno mismo que el espíritu de uno mismo o idolatrar el cuerpo de otro y el espíritu de otro, sea el amado, el cónyuge, el hijo, el maestro, el sacerdote, etc. El punto de litigio está con el amor egoísta, con el amor de sí, con el amor por predilección. Pero este punto de litigio tampoco está con el amor de sí hasta el extremo de extirparlo de un ser humano de manera que sólo el amor a otro ser humano sea legítimo; el amor de sí y el amor al prójimo se corresponden estrechamente en el cristianismo. El amor al prójimo enseña el recto amor de sí. Es decir, uno también se ha de amar a sí mismo. Todo permanece bajo este nuevo amor, sin extravagancias, sin demonizar al poeta, ni a la pasión erótica, ni a las necesidades e instintos de la carne, ni al amor de sí; todo permanece, pero es nuevo.

A esta novedad Kierkegaard la llama también lo trasladado o traspuesto y lo compara con lo que sucede en el mundo del lenguaje y del discurso humano. Es la novedad del cristianismo donde todo permanece pero como puesto a la base pasa a ser lo traslado o traspuesto: "Todo discurso humano, incluso el discurso divino de las Sagradas Escrituras acerca de lo espiritual, es esencialmente un discurso trasladado o traspuesto; y es completamente natural que sea así, o así lo exige el orden de las cosas y de la existencia; ya que el ser humano, si bien es espíritu desde el mismo instante de nacer, no llega a ser, sin embargo, consciente de sí en cuanto espíritu hasta más tarde; y así de manera senso-anímica, ha vivido previamente hasta concluir un cierto periodo. Claro que este primer periodo no ha de ser arrojado cuando despierte el espíritu, de la misma manera que tampoco el despertar del espíritu se anuncia de un modo sensitivo o senso-anímico que esté en oposición con lo sensitivo y lo senso-anímico. Este primer periodo permanece cabalmente para ser asumido por el espíritu, y así utilizado, puesto así como base, *pasa a ser lo trasladado*. Por esta razón, el ser humano espiritual y el senso-anímico dicen en cierto sentido lo mismo; sin embargo, hay una diferencia infinita, pues el último no barrunta el secreto de la palabra trasladada, aun cuando emplee la misma palabra, pero no trasladada. Entre ambos hay un mundo de diferencia;

dado a sí mismo. Por lo sensual, lo carnal, el cristianismo entiende lo egoísta; tampoco se puede concebir una lucha entre espíritu y carne, a no ser que se dé un espíritu rebelde, puesto del lado de la carne, contra el cual tenga que luchar el espíritu; de tal manera que no se puede, sin duda, concebir una lucha entre el espíritu y una piedra, o entre el espíritu y un árbol.] *Las Obras del Amor*, 76.

el uno ha realizado el tránsito o se ha dejado *pasar* al lado de allá, mientras el otro se queda en el lado de acá, y, sin embargo, hay un enlace entre ellos, dado que emplean la misma palabra. Esta no quiere decir que aquel en quien el espíritu ha despertado abandone por ello el mundo visible, sino que aún continúa, aunque consciente de sí en cuanto espíritu, en el mundo de la visibilidad, siendo él mismo visible sensiblemente: y lo propio le acontece también con el lenguaje, sólo que su lenguaje es el trasladado; pero la palabra trasladada no es una palabra flamante, sino que, por el contrario, se trata de la palabra ya dada. De la misma manera que el espíritu es invisible, así también su lenguaje es un secreto; y el secreto radica cabalmente en que aquél emplea las palabras que el niño y el hombre sencillo, pero las emplea en un sentido trasladado, con lo cual el espíritu niega que él sea lo sensitivo o lo senso-anímico, aunque no lo niegue de modo sensitivo o senso-anímico. La diferencia no es en absoluto una diferencia llamativa. Por eso consideramos, con toda razón, que el hacer alarde de una diferencia llamativa es signo de falsa espiritualidad: que es justamente sensualidad; mientras que la esencia del espíritu consiste en la quietud susurrante del secreto de lo trasladado—para aquel que tenga oídos para oír.”²⁴⁸

Siguiendo este esquema podríamos decir que dos personas en el amor erótico se implican de un modo senso-anímico-spiritual, en el amor del amigo de una manera anímico-espiritual, y en el amor al prójimo de una manera espiritual negando la diversidad senso-anímica pero no de modo senso-anímico. De

²⁴⁸ *Las Obras del Amor*, 253-254. [Al menneskelig Tale, selv den hellige Skrifts guddommelige Tale om det Aandelige er væsentligen overført Tale, og dette er ganske i sin, eller i Tingenes og Tilværelsens Orden, da Mennesket, om han end fra Fødselens Øieblik er Aand, dog først senere bliver sig bevidst som Aand, og saaledes sandseligt-sjeleligt har udlevet et vist Afsnit forinden. Men dette første Afsnit skal saa ikke bortkastes, naar Aanden vaagner, lige saa lidet som Aandens Vaagnen forkynnder sig paa en sandselig eller sandselig-sjelelig Maade i Modsætning til det Sandselige og Sandselig-Sjelelige. Det første Afsnit bliver netop at overtage af Aanden, og saaledes benyttet, saaledes lagt til Grund, *bliver det det Overførte*. Det aandelige og det sandselige-sjelelige Menneske sige derfor i en vis Forstand det Samme, og dog er der en uendelig Forskjel, da den Sidste ikke aner det overførte Ords Hemmelighed, medens han dog bruger det samme Ord, men ikke overført. Der er en Verdens Forskjel mellem de Tvende, den ene har gjort Overgangen eller ladet sig *føre over* paa hiin Side, medens den Anden bliver paa denne Side, og dog er der det Forbindende mellem dem, at begge bruge det samme Ord. Den, i hvem Aanden er vaagnet, han forlader jo derfor ikke den synlige Verden, han er endnu bestandigt, skjøndt sig bevidst som Aand, i Synlighedens Verden og selv sandseligt synlig: saaledes bliver han ogsaa i Sproget, kun at hans Sprog er det overførte; men det overførte Ord er jo ikke et splinternyt Ord, det er tværtimod det allerede givne Ord. Som Aanden er usynlig, saa er ogsaa dens Sprog en Hemmelighed, og Hemmeligheden stikker just deri, at den bruger de samme Ord som Barnet og den Eenfoldige, men bruger dem overført, hvorved Aanden negter sig at være det Sandselige eller Sandselig-Sjelelige, men ikke negter det paa en sandselig eller sandselig-sjelelig Maade. Forskjellen er ingenlunde en Paafaldenhedens Forskjel. Vi ansee det netop derfor med Rette som et Tegn paa falsk Aandighed, at prunke med Paafaldenhedens Forskjel – hvilket just er Sandselighed, hvorimod Aandens Væsen er det Overførtes stille hviskende Hemmelighed – for Den, som har Øren at høre med.] SKS, *Kjerlighedens Gjæringer*.

estos tres modos, en los dos primeros el punto culminante del amor forma un sí mismo, un solo yo o un nuestro en virtud de la diversidad, o de la semejanza que se funda en la diversidad--que al fin y al cabo es lo mismo; el tercer modo ama lo propio del otro, y lo propio del otro es una determinación espiritual que no puede convertirse en un sí mismo espiritual, porque en esta relación el amor de Dios, el amor de cada individuo con Dios, es lo decisivo.²⁴⁹

Esta última situación parece que se asemeja a la situación que Kierkegaard en la voz de Climacus presenta en el ejercicio racional de los dos planteamientos sobre despertar al espíritu visto desde el despertar a la verdad como virtud o excelencia humana: el planteamiento A o socrático que tiene como presupuesto temporal la ocasión y como presupuesto ontológico que cada individuo indiscriminadamente está dotado de la condición para la verdad, y el planteamiento B que tiene como presupuesto temporal la plenitud del tiempo y como presupuesto ontológico la ausencia de la condición para la verdad en el individuo.²⁵⁰ Según este esquema de *Migajas* y posterior explicación en el *Post Scriptum*, la tesis sobre la relación entre hombre y hombre en lo que concierne a la verdad permanece inalterada. Esta tesis que ya ha quedado recogida dentro de la primera tesis sobre el método en la autoría de Kierkegaard dice, en resumen, que entre un ser humano y otro ser humano lo supremo es ser ocasión para despertamiento y edificación mutuos lo cual sólo puede hacerse mediante comunicación indirecta. En esta combinación de autopatía y simpatía se desenvuelve la tarea de Sócrates que Kierkegaard tanto admira.

²⁴⁹“ Thi i sidste Grund er Kjerlighed til Gud det Afgjørende, fra den stammer Kjerlighed til »Næsten«, men dette anede Hedenskabet ikke. Man udelod Gud, man gjorde Elskov og Venskab til Kjerlighed, og afskyede Selvkjerlighed. Men det christelige Kjerligheds Bud befaler at elske Gud høiere end Alt, og saa at elske Næsten. I Elskov og Venskab er Forkjerligheden Mellembestemmelse, i Kjerlighed til Næsten er Gud Mellembestemmelsen, elsk Gud høiere end Alt, saa elsker Du ogsaa Næsten og i Næsten ethvert Menneske; kun ved at elske Gud høiere end Alt kan man i det andet Menneske elske Næsten. Det andet Menneske, dette er Næsten, der er det andet Menneske i den Forstand, at det andet Menneske er ethvert andet Menneske.” SKS, *Kjerlighedens Gjerninger*. [Porque, a fin de cuentas, el amor de Dios es lo decisivo, de él brota el amor al prójimo, algo que el paganismo no sospechaba. Se omitió a Dios, se convirtió la pasión amorosa y la amistad en amor, aborreciendo el amor de sí. Mas el mandamiento del amor cristiano manda amar a Dios sobre todas las cosas, y entonces amar al prójimo. En el amor erótico y la amistad la determinación intermedia es la predilección; en el amor al prójimo, la determinación intermedia es Dios: ama a Dios sobre todas las cosas, entonces amarás también al prójimo y en el prójimo a cada ser humano; sólo amando a Dios sobre todas las cosas puede amarse en el otro al prójimo.] *Las Obras del Amor*, 82.

²⁵⁰ En este planteamiento no se dice que la condición para la verdad está ausente indiscriminadamente en todos y cada uno de los seres humanos porque la explicación de la ausencia de esta condición es la pérdida de la condición esencial por un acto del individuo. Climacus sugiere llamarlo pecado; asumir que un individuo haya pecado o no, no corresponde a otro ser humano sino que solamente le implica a uno mismo como individuo. Es algo que no puede saberse de otro ser humano. Vigilius Haufniensis en *El Concepto de Ansia* deja bien demarcada esta cuestión cuando establece la distinción entre pecado que es la determinación cualitativa esencial y pecaminosidad que es la determinación cuantitativa cuya existencia no implica necesariamente que un individuo haya pecado o vaya a pecar.

B.III.7. El alcance y el límite de lo socrático en la reforma de Kierkegaard.

Asimismo, hemos visto cómo el proyecto o reforma de Kierkegaard tiene un talante claramente socrático, el de enfocar la atención sobre la categoría individuo singular en toda su riqueza, e igualmente se ha argumentado sobre la inseparabilidad entre método indirecto y reforma en la autoría de Kierkegaard. La distinción que Kierkegaard ve entre ambos proyectos filosóficos ha quedado explicada hasta aquí, de una parte, en términos de objeto por la distancia entre el triunfo de la reforma socrática sobre el paganismo frente al modesto llamar la atención de Kierkegaard cuyo éxito no es cognoscible; y, de otra parte, en términos de método por la diferencia en mayeutica que sugieren las obras religiosas firmadas por Kierkegaard. De ahí que la pregunta por una nueva ciencia, una mayeutica cristiana, haya quedado formulada y en cierto modo introducida con la ayuda de diversos prefacios de discursos de Kierkegaard, en el apartado dedicado a la primera tesis.

Esta distancia parece que queda definitivamente resuelta en este contexto en el que ahora nos movemos, es decir, cuando nos acercamos a la tarea filosófica de ambos pensadores desde el punto de vista del amor. Según la clasificación que Kierkegaard hace basándose en el amor cristiano, hay dos tipos de amor: amor al prójimo y todo otro amor o amor de predilección. Con palabras de Kierkegaard, también se ha enunciado que el paganismo no ha conocido ni la categoría prójimo, ni el amor al prójimo. La disyuntiva, si se me permite exponerla en clave religiosa, ha quedado plantada entre el modo pagano de amar y el modo cristiano de amar. Y, sin embargo, Sócrates parece que no encaja ni en un lado de la disyuntiva, puesto que con su filosofía ha abierto el cisma en el paganismo, ni en el otro, puesto que decir de él que es consciente de una categoría específicamente cristiana nos introduciría en una serie de interrogantes histórico-teológicos muy serios que no nos compete abordar.

En cualquier caso, cuando meditamos sobre el amor de acuerdo con el capítulo IV de la segunda parte de *Las Obras del Amor* y pensamos que el amor verdadero no busca lo suyo porque prefiere dar de tal manera que el don parezca ser propiedad del que lo recibe, nos encontramos con que esto se parece mucho a lo que contiene la categoría ocasión tal y como Climacus se la atribuye a Sócrates y que es en definitiva el modo más excelso de relación entre ser humano y ser humano, incluso en el cristianismo. Kierkegaard dice que Sócrates, “este noble socarrón, había comprendido hondamente que lo máximo que un ser humano puede realizar a favor de otro es hacerlo libre, ayudarlo para que se mantenga él solo. Y además se había entendido él mismo en la comprensión de ello, es decir, había comprendido que, para poder realizar tal cosa, el auxiliador no tenía más remedio que ocultarse él mismo: en

cierto sentido, magnánimamente querer su propia aniquilación. Era, según se llamaba a sí mismo, y entendido espiritualmente, uno que ayudaba a dar a luz, y trabajó al servicio de tal cosa de manera desinteresada, a costa de cualquier sacrificio; ya que lo altruista radicaba cabalmente en que al auxiliado se le ocultara el modo y el hecho de haber sido ayudado; lo altruista radicaba en que al mundo le fuera imposible comprender y, en consecuencia, apreciar su altruismo; cosa que desde luego nunca podrá hacer, ya que justamente no puede concebir por qué alguien no quiere ser egoísta (por contraste sí que comprenderá que un egoísta, de manera todavía más egoísta, pueda desear que se le considere altruista)".²⁵¹ Kierkegaard observa que una persona que ama al prójimo coincidiría con Sócrates en este modo de comprender la ayuda a otro ser humano, una ayuda bienintencionada, no egoísta, sacrificada, llena de malentendidos y de peligros, pues "es peligroso ejercitar el arte de despojar a uno de sus estupideces; aquel noble mismo lo dice: >> los seres humanos llegaban a enfurecerse tanto contra él que ordinariamente querían morderlo cada vez que les arrebatara una tontería<<, ya que ellos llaman amor a fortalecerlos en su estupidez."²⁵² Podríamos decir que la ocultación del auxiliador y la ignorancia eran el modo de amar más cercano a la abnegación, de llevar a cabo para otro ser humano el máximo beneficio, ayudar a dar a luz espiritualmente a la verdad.

Pero Kierkegaard, una vez de haber aproximado a Sócrates en su amor a la verdad—amor que no establece distinción entre los seres humanos, que no busca ningún honor en la polis, que persevera hasta el final y soporta calumnias--, casi hasta confundirlo con amor al prójimo, entonces es cuando traza la línea que distancia infinitamente el amor de Sócrates del amor de aquel que ama al prójimo. Esta distancia está trazada muy sutilmente por unos puntos suspensivos que Kierkegaard utiliza como metáfora de lo que sucede una vez finalizada la tarea mayeútica. Cuando el trabajo ha concluido y al final se ha podido ayudar a dar a luz a una persona, Kierkegaard apunta que Sócrates sonríe; y sonríe porque Sócrates ha ayudado a otro ser humano a

²⁵¹ *Las Obras del Amor*, 333. [Denne ædle Skalkagtige havde dybsindigt forstaaet, at det Høieste, det ene Menneske kan gjøre for det andet, er at gjøre ham fri, hjælpe ham til at staae ene – og tillige havde han forstaaet sig selv i at forstaae det, det er, han havde forstaaet, at skal dette kunne gjøres, saa maa Hjælperen kunne gjøre sig selv skjult, høimodigt ville tilintetgjøre sig selv. Han var, hvad han selv kaldte sig, aandeligt forstaaet, en Fødselshjælper, og han arbejdede i denne Tjeneste med enhver Opoffrelse uegennyttigt – thi det Uegennyttige laae just i, at det blev skjult for den Hjulpen, hvorledes, og at han blev hjulpen, det Uegennyttige laae i, at Verden ikke kunde forstaae og altsaa ikke paaskjønne hans Uegennyttighed, hvad den da aldrig kan, thi den kan netop ikke begribe, hvorfor En ikke vil være egennyttig, men vel, at en Egennyttig endnu mere egennyttigt kan ønske at ansees for uegennyttig.] SKS, *Kjerlighedens Gjæringer*.

²⁵² *Las Obras del Amor*, 333. [Thi den Kunst, at berøve En hans Taabeligheder, den er farlig at øve; hiin Ædle siger selv, »at Menneskene kunde blive saa vrede paa ham, at de ordentligen vilde bide ham, hver Gang han fratog dem en Dumhed« – thi at bestyrke dem i deres Taabelighed kalde de Kjerlighed..] SKS, *Kjerlighedens Gjæringer*.

liberarse, a mantenerse solo, pero esa sonrisa indescriptible delata que en el fondo esa liberación ha podido tener lugar gracias a él, gracias a su intervención: si él no hubiera estado no habría sucedido. Kierkegaard concluye que esa sonrisa es la autoconciencia de la ingeniosidad en Sócrates. No es nada malo, es noble, cargado de buenas intenciones, es sin duda en beneficio del otro ser humano y también cabalmente se ha utilizado el único procedimiento para realizarlo. Y, sin embargo, esa sonrisa es la autoconciencia de la ingeniosidad,²⁵³ lo cual alude a que aún existe un vestigio de autocomplacencia, pero el amor al prójimo es radical en que se caracteriza porque no busca el propio provecho en absoluto. El vestigio de autocomplacencia indica un mínimo de predilección, de inclinación, no hacia el otro pero sí hacia uno mismo en el silencio de la interioridad; indica amor de sí, un ápice de orgullo, una recompensa.

Por el contrario, al que ama al prójimo, que ha de amarle como ha de amarse a sí mismo—que Kierkegaard denomina *el amante*,²⁵⁴ no le sucede lo mismo.

²⁵³ “...hvad Under da, at de vredes, naar Nogen vil tage den, deres bedste Skat, fra dem! Saaledes arbejdede han, og naar da Arbejdet var færdigt, sagde han ganske sagte til sig selv: nu staaer dette Menneske ene. Men derpaa komme vi til Tankestregen, og ved Tankestregen kommer Smilet paa den Ædles og dog saa Skalkagtiges Læber, og han siger »nu staaer dette Menneske ene – ved min Hjælp,« han forbeholder sig dette ubeskrivelige Smiils Hemmelighed. Sandeligen, der er ikke Spor af Ondt i dette Smiil, han veed med sig selv, at det er velmeent hvad han har gjort, han veed med sig selv, at det i Sandhed er Velgjerningen og i Sandhed den eneste Maade, paa hvilken den lader sig gjøre: men Smilet, det er dog Sindrighedens Selvbevidsthed.” SKS, *Kjerlighedens Gjerninger*. [...cómo asombrarse entonces de que se enfurezcan cuando alguien intenta quitarles ¡su mejor tesoro! Así trabajaba, y cuando el trabajo estaba listo, entonces se decía para sus adentros: este ser humano ya se mantiene él solo. Y a continuación llegamos a los puntos suspensivos, y junto a ellos aparece la sonrisa en los labios del noble, aunque igualmente en los del socarrón, diciendo: >>ahora se mantiene este ser humano él solo...con mi ayuda<< se reserva el secreto de esa sonrisa indescriptible. En verdad que no hay ni siquiera un rastro de maldad en esa sonrisa, pues el noble sabe muy bien que lo que ha hecho es bienintencionado, sabe muy bien que se trata de veras del beneficio y también de veras, del único modo en que cabe realizarlo: pero la sonrisa es la autoconciencia de la ingeniosidad.] *Las Obras del Amor*, 333-334.

²⁵⁴ El término utilizado en danés es “den Kjerlige”, según la ortografía actual, “den Kærlige”. Esta palabra proviene del adjetivo *kjerlig* (kærlig) que se traduce como amoroso, afectuoso, cariñoso. Para este caso concreto, es decir, para referirse propiamente a la persona que ama al prójimo, Kierkegaard utiliza una sustantivación del adjetivo. La palabra amor, *Kjerlighed*, no tiene forma verbal en danés; cuando se trata de la acción de amar, el verbo danés es “at elsker” que se relaciona con la palabra que hemos venido asociando con amor erótico (*Elskov*). Kierkegaard decide, para referirse específicamente al que ama al prójimo, no utilizar derivaciones de *at elsker*, que ya existen en el vocabulario danés, como por ejemplo: *den Elsker* (amante) o *den Elskende* (enamorado, amante-amado). Se trata pues de dar nombre al amante auténtico, es decir, al amante del prójimo. Esta persona será denominada “den Kjerlige” que aquí he preferido traducir como “el amante”, no “el amoroso” como aparece en otras traducciones. Algo análogo sucede con el término “den Enkelte”. Solamente existe su forma adjetiva, *enkelt*. Kierkegaard decide no utilizar el sustantivo *Individ,-et* [individuo, sujeto] pues en su autoría este término viene generalmente asociado al individuo entendido numéricamente; así, hace uso de una forma sustantivada del adjetivo *enkelt*, “den Enkelte”, para referirse a lo que hemos traducido como el individuo singular, categoría que constituye el tronco del objeto de la autoría para la presente investigación. En cualquier caso, no perdamos

“Otra cosa le acontece al amante. Él también dice: este ser humano se mantiene él solo. Y a continuación vienen los puntos suspensivos. ¡Oh!, pero estos significan para el amante algo distinto de una sonrisa; pues por muy noble y magnánimo y desinteresado que fuera aquel socarrón, no amaba, sin embargo, al que trataba de ayudar en el sentido de quitarle el sueño. Mientras que aquel socarrón se hacía la tarea infinitamente fácil gracias precisamente a la picardía de los puntos suspensivos, y en esto consiste cabalmente el arte, es decir, en haber podido realizarlo todo a favor de otro ser humano y aparentar como si no se hubiera hecho absolutamente nada, para el amante, si bien los puntos suspensivos significan la infinita facilidad en los términos del pensamiento, en otro sentido es (que se note bien que es sin que se note) como una respiración penosa, casi como un profundo suspiro. Porque en estos puntos se oculta el insomnio de la ansia, la vigilia nocturna del trabajo y un esfuerzo casi desesperado; en estos puntos hay oculto un temor y temblor que—cosa que justamente lo hace más pavoroso—jamás ha encontrado ninguna expresión. El amante ha comprendido que en verdad el máximo beneficio, el único que un ser humano puede hacer a otro, es el de ayudarlo para que se mantenga él solo, para que sea él mismo y viva por cuenta propia; mas también ha comprendido el peligro y el sufrimiento que entraña ese trabajo y, sobre todo, su pavorosa responsabilidad. Por eso, dando gracias a Dios, afirma: este ser humano ya se mantiene él solo...gracias a mi ayuda. Pero en esto último no hay satisfacción alguna; pues el amante ha comprendido que, esencialmente, todo ser humano se mantiene sólo gracias a la ayuda de Dios, y que el anonadamiento del amante es precisamente no impedir la relación con Dios del otro ser humano, de manera que toda la ayuda del amante desaparece infinitamente en la relación con Dios. Él trabaja sin recompensa; pues no hace de sí mismo nada, y precisamente en el mismo instante en que cabría hablar de que pudiera quedarse, a pesar de todo, con la recompensa de la orgullosa autoconciencia, entra Dios, con lo que vuelve a aniquilarse, lo que significa, no obstante, para él su propia bienaventuranza.”²⁵⁵

de vista que no se trata de rebuscar en el baúl de las palabras, de fabricar neologismos o tipografías distintivas, sino de sencillamente hacer uso del lenguaje que hemos recibido, pero de otro modo: transformado, traspuesto (véase B.III.6., cita 248).

²⁵⁵ *Las Obras del Amor*, 334-335. [Anderledes med den Kjerlige. Han siger ogsaa: nu staaer dette Menneske ene. Derpaa kommer Tankestregen. O, men denne Tankestreg betyder for den Kjerlige noget Andet end et Smil; thi hvor ædel og høimodig og uegennyttig end hiin Skalkagtige var, han elskede dog ikke i Bekymringens Forstand Den, han vilde hjælpe. Medens da hiin Skalkagtige netop gjør sig uendelig let i Tankestregens Underfundighed, og just dette er Kunsten, at have kunnet gjøre Alt for det andet Menneske og saa lade som havde man slet Intet gjort: saa er Tankestregen for den Kjerlige, om end i Tænkningens Forstand den uendelige Lethed, i en anden Forstand (dog vel at mærke, det er ikke til at mærke) som et tungt Aandedrag, næsten som et dybt Suk. Thi i denne Tankestreg er skjult Angestens Søvnløshed, Arbeidets Nattevaagen, næsten fortvivlet Anstrengelse; i denne Tankestreg er skjult en Frygt og Bæven, som, og just derfor desto forfærdeligere, aldrig har fundet noget Udtryk. Den Kjerlige

Y aún así, si bien en cuanto a la abnegación hacia dentro—que es la determinación del amor al prójimo, la sonrisa de Sócrates expresa la distancia respecto del amante auténtico, cuando Kierkegaard delibera sobre la obra del amor que consiste en hacer el elogio del amor en el capítulo décimo de la segunda parte del *Las Obras del Amor*, Sócrates emerge una vez más como figura ejemplar en lo que concierne al requisito fundamental de elogiar el amor con sacrificado desinterés hacia fuera. Kierkegaard dice que Sócrates supo mejor que nadie hablar de la manera más bella acerca del amor que ama lo bello y al bello siendo él precisamente el hombre más feo del pueblo más bello, “pero confiado por ser el mismo el más feo, creía también, con la conciencia tranquila, que podía decirlo todo, todo, todo en loor de la belleza, sin sacar de ello ni la más mínima ventaja, él, que lo único que sacaba era resultar cada vez más feo.”²⁵⁶ No obstante, elogiar el amor de lo bello, es elogiar el amor de la inclinación, de la pasión. Lo bello es lo amable, y lo que uno ya de por sí está más que dispuesto a amar. Pero lo bello no es el prójimo; el prójimo no es lo amable, en este caso, es lo feo, el objeto no-amable, y que aún siendo así se ha de amar. Kierkegaard no se olvida de anotar que Sócrates en ocasiones hablaba del amor al feo, eso sí, bromeando, pues Sócrates no sabía que existiese el prójimo y que había que amarlo.²⁵⁷

har forstaaet, at det i Sandhed er den største, den eneste Velgjerning, eet Menneske kan gjøre mod det andet, at hjælpe ham til at staa ene, til at blive sig selv, blive sin Egen; men han har ogsaa forstaaet Faren og Lidelsen under Arbeidet og fremfor Alt Ansvarrets Forførdelighed. Med Tak til Gud siger han derfor: nu staaer dette Menneske ene – ved min Hjælp. Men der er ingen Selvtilfredsstillelse i dette Sidste; thi den Kjerlige har forstaaet, at væsentligen staaer dog ethvert Menneske ene – ved Guds Hjælp, og at den Kjerliges Selvtilintetgjørelse egentligen blot er, for ikke at forhindre det andet Menneskes Guds-Forhold, saa al den Kjerliges Hjælpen uendeligt forsvinder i Guds-Forholdet. Han arbejder uden Løn; thi han gjør sig selv til Intet, og just i det Øieblik, da der kunde være Tale om, at han dog kunde beholde den stolte Selvbevidstheds Løn, saa træder Gud til, og han er atter tilintetgjort, hvilket dog er ham hans Salighed.] SKS, *Kjerlighedens Gjærninger*.

²⁵⁶ *Las Obras del Amor*, 444. [Men i Tillid til selv at være den Styggeste meente han med en god Samvittighed at kunne sige Alt, Alt, Alt til Skjønhedens Priis, uden at have mindste Fordeel deraf, han som blot derved blev styggere og styggere.] SKS, *Kjerlighedens Gjærninger*.

²⁵⁷ “Og hvad er »den Stygge«? Det er »Næsten«, som man **skal** elske. Man **skal** elske ham, dette vidste hiin eenfoldige Vise Intet om, han vidste ikke, at Næsten var til og at man skulde elske ham, det han talte om at elske den Stygge var blot et Drillerie. »Næsten« er den u-elskelige Gjenstand, er ikke Noget at byde Tilbøielighed og Lidenskab, der vende sig bort fra ham og sige »er det Noget at elske«. Men derfor er der heller ingen Fordeel forbunden ved at tale om at skulle elske den u-elskelige Gjenstand. Og dog er den sande Kjerlighed just Kjerlighed til »Næsten« eller den er, ikke det at finde den elskelige Gjenstand, men det, at finde den u-elskelige Gjenstand elskelig.” SKS, *Kjerlighedens Gjærninger*. [Y ¿quién es >>el feo<<? Es el >>prójimo<<, al que **hay que** amar. **Hay que** amarlo, de esto nada sabía aquel sabio sencillo, no sabía que existiese el prójimo y que había que amarlo; su hablar acerca del amor al feo no era sino una chanza. El prójimo es el objeto no-amable, no es algo que ofrecer a la inclinación y la pasión, que se vuelven para otro lado dándole la espalda y diciendo: >>¿se puede amar esto?<<. Pero por esta razón, tampoco hay ventaja alguna asociada a hablar de que se ame al objeto no-amable. Por eso, cabalmente, el auténtico amor es el amor al prójimo o es no encontrar el objeto amable, sino encontrar amable el objeto no-amable.] *Las Obras del Amor*, 445.

Y aunque el discurso socrático del elogio sobre el amor sea lo bello, Sócrates, el feo, no hacía distinción y entablaba conversación con todo el mundo. A pesar de esta contradicción entre el contenido de su discurso y su misión de acercarse a cada ser humano, la tarea de Sócrates y la del amante es la misma: amar a todo otro ser humano sin distinción, amor que se traduce en ayudarlo a que sea libre, independiente, sí mismo, sin que éste le deba nada. Pero algo infinitamente diferente sucede en el interior más profundo de Sócrates y del amante que hace que el amor de Sócrates, aunque no reciba ninguna recompensa externa, no sea amor de abnegación, amor al prójimo. Con los puntos suspensivos que adoptan la sonrisa indescriptible del irónico socarrón, explica Kierkegaard la diferencia entre la tarea de amar de Sócrates y del amante y, con ello nos invita a seguir reflexionando sobre el amor.

Del mismo modo que sería del todo inapropiado afirmar automáticamente que Sócrates, aunque su discurso sobre el amor sea sobre el amor del objeto amable, ama por predilección, inclinación o instinto, sería de todo inapropiado afirmar que la figura del amante es Kierkegaard. Y a pesar de todas las semejanzas con el amor al prójimo, pues podríamos decir que Sócrates se erige como el máximo exponente del amor humano, la disyuntiva entre amor y amor de abnegación, amor cristiano al prójimo, se mantiene firme. Queremos poner de relieve que la disyuntiva del amor no pone en un lado de la balanza algo desdeñable y en el otro lo deseable; lo supuestamente desdeñable entraña la más elevada manifestación del amor humano²⁵⁸ y lo supuestamente deseable exige la posibilidad del escándalo. La disyuntiva presenta dos opciones supremas de amor pero irreductibles, y sólo una de ellas es amor auténtico, verdadero, el que plantea la posibilidad del escándalo: el amor al prójimo, el amor cristiano.

²⁵⁸ En el capítulo II de la segunda parte de *Las Obras del Amor*, titulado *El Amor lo Cree Todo y Jamás Resulta Engañado*, Kierkegaard una vez más sitúa a Sócrates como ejemplo humano supremo. El amante lo cree todo pues teme de veras estar en un error. Sócrates, según La Defensa 29b, lo que más temió fue estar en un error. "See, hiin ædle eenfoldige Vise i Oldtiden, han blev hvad han blev – ja, det var ikke noget Stort, hverken stor Pengemand ellerhøitstaaende Statstjener i denne den bedste Verden; forarmet, udleet, bespottet, anklaget, fordømt, blev han den ædle eenfoldige Vise, dog den Sjeldne, nok noget nær den Eneste, der virkeligen gjorde Forskjel mellem hvad han forstod og hvad han ikke forstod, og det blev han, just fordi han »meest af Alt frygtede for at være i en Vildfarelse«. Mon virkeligen denne Ophøiethed, denne Ophøiethedens Ligevægt er hvad Menneskene tænke paa, naar de frygte for at tage Feil i at dømme?" SKS, Skrifter. [Fíjate, aquel noble sabio sencillo de la antigüedad llegó a ser quien fue. Sí, no fue alguien grande, ni gran financiero, ni alto funcionario del Estado en este el mejor de los mundos; empobrecido, burlado, escarnecido, acusado y condenado, llegó a ser el noble sabio sencillo, y sin embargo tan poco frecuente, muy cerca de ser el único que en realidad hizo diferencia entre aquello que entendía y lo que no entendía; y lo fue precisamente porque >>lo que más temió de todo fue el estar en un error<<. ¿Acaso es realmente en esta sublimidad, en este equilibrio de la sublimidad, en lo que los seres humanos piensan cuando temen equivocarse al juzgar?] *Las Obras del Amor*, 280-281.

B.III.8. En el amor erótico cabe la fidelidad, la interioridad, el sacrificio, la entrega, la paradoja absoluta. “A” habla de cómo cancelar la paradoja absoluta. Los factores del amor: egoísmo y simpatía.

Kierkegaard es consciente de que vivir exclusivamente y a cada instante en las supremas ideas cristianas es prácticamente imposible, de la misma manera que un ser humano no podría alimentarse nada más que de lo que hay en la mesa del Señor,²⁵⁹ pero no por ello hay que dejar de proclamar la enseñanza en todo su rigor y en su infinita gracia; ni por ello dejar de presentarla contrastándola con nobles y ejemplares tentativas humanas como la de Sócrates o experiencias humanas profundamente bellas como la sacrificada pasión amorosa.

En el amor fiel al amado, ese amor cantado por los poetas, Kierkegaard encuentra un modelo de amor que nos acerca al amor cristiano. Este acercamiento nos permite reflexionar sobre la legitimidad del amor erótico para poder definir afinidades pero, en última instancia, la insalvable diferencia entre el amor erótico y el amor al prójimo. Igual que hemos visto con Sócrates, Kierkegaard otorga lugar y cede la voz al poeta para que nos conduzca a lo más sublime del amor erótico, al encantamiento de la entrega apasionada de los enamorados, y mientras el poeta declama, Kierkegaard llama la atención sobre la diferencia respecto del también apasionado amor cristiano, para así, evitando toda confusión dar al poeta lo que es del poeta (o a Sócrates lo que es de Sócrates) y dar al cristianismo lo que es del cristianismo,²⁶⁰ pues el

²⁵⁹ “Hvert Øieblik udelukkende at skulle leve i de høieste christelige Forestillinger vilde et Menneske ikke være istand til, ligesaa lidet som ikke at leve af anden Spise end den ved Herrens Bord.” SKS, *Kjerlighedens Gjerninger*. [Un ser humano no sería capaz de vivir exclusivamente y a cada instante en las supremas ideas cristianas, de la misma manera que tampoco podría no alimentarse de nada más que de lo que hay en la mesa del Señor.] *Las Obras del Amor*, 70.

²⁶⁰ “Den christelige Kjerlighed lærer at elske alle Mennesker, ubetinget alle. Ligesaa ubetinget og stærk som Elskov strammer i Retning af, at der kun er een eneste Elsket, lige saa ubetinget og stærk strammer den christelige Kjerlighed i modsat Retning. Vil man i Forhold til den christelige Kjerlighed gjøre Undtagelse med et eneste Menneske, som man ikke vil elske, saa er en saadan Kjerlighed ikke »ogsaa christelig Kjerlighed«, men den er ubetinget ikke christelig Kjerlighed. Og dog er dette saa omtrent Forvirringen i den saakaldte Christenhed: Digterne have sluppet Elskovens Lidenskab, de give efter, de slappe Lidenskabens Strammen, de slaae af (ved at lægge paa) og mene, at et Menneske, i Elskovens Forstand, kan elske flere Gange, saa at der altsaa bliver flere Elskede; den christelige Kjerlighed giver efter, slapper Evighedens Strammen, slaaer af og mener, at naar der dog elskes en heel Deel, saa er det christelig Kjerlighed. Saaledes er *baade* det Digteriske og det Christelige blevet forvirret, og det, som er traadt isteden, er *hverken* det Digteriske *eller* det Christelige.” SKS, *Kjerlighedens Gjerninger*. [El amor cristiano enseña a amar a todos los seres humanos, a todos de manera incondicional. Así de incondicional y firmemente como el amor erótico arrastra en la dirección de que solamente hay un único amado, así de incondicional y firmemente arrastra el amor cristiano en la dirección opuesta. Si en relación con el amor cristiano se pretendiera hacer una excepción con un solo ser humano, al que no se quisiera amar, entonces resultaría que no sólo semejante amor no sería >>además amor cristiano<<, sino que no sería amor cristiano en absoluto. Y, sin embargo, es ésta poco más o menos la confusión en la pretendida cristiandad: los poetas han

cristianismo no introduce un plus de verdad a la mayeútica socrática, ni un plus de fidelidad o ternura y comprensión en el amor al amado o al amigo. Lo puramente humano no se relaciona con lo cristiano como lo alto y lo superior con lo altísimo y supremo, no porque el cristianismo no sea lo altísimo y supremo sino porque esto altísimo y supremo para el hombre natural es ofensa, escándalo. Los ejemplos tan perfectos de amor erótico y amistad que a lo largo de los siglos nos han proporcionado los poetas son suficientes.²⁶¹

El amor acontece. El ser humano está hecho de manera que el amor le pueda acontecer y esto es maravilloso. Este acontecer es una revolución en el individuo, la revolución más deseable, nos transforma profundamente, y se caracteriza por una vivificante dicha.²⁶² La revolución del amor puede darse desde los fundamentos o no. La transformación dependerá del grado de profundidad de la revolución. Y cuanto más profunda sea la revolución tanto más perfecto será el amor.²⁶³ El amor erótico que también es un acontecimiento que no se caracteriza por su tarea moral, en todo caso por sentimientos de agradecimiento y ardientes deseos de unirse aún más con el amado, se vive como insondable enigma. Es muy difícil preservar este amor que a uno le ha sobrevenido, pues es un amor que no está a salvo de los cambios, de las contingencias de la vida, de los enfriamiento de la pasión, del abandono del amado, de la muerte; y por tanto, no está a salvo de que la dicha se transforme

aflojado la pasión del amor erótico que cantan, ceden aflojando la tensión de la pasión, rebajan (incrementando), y opinan que un ser humano, en el sentido del amor erótico, puede amar varias veces, de suerte que también se den muchos seres amados; el amor cristiano cede, aflojando la tensión de la eternidad, rebaja y opina que basta con que se ame a un gran número, y ya es amor cristiano. De esta manera, se ha embarullado *tanto* lo poético *como* lo cristiano, y aquello que lo ha reemplazado no es *ni* lo poético *ni* lo cristiano.] *Las Obras del Amor*, 73.

²⁶¹ "At elske den Elskede, siger Christendommen, er det at elske, og tilføier »gjøre ikke ogsaa Hedningerne det Samme?« At elske Vennen er det at elske, siger Christendommen, »gjøre ikke ogsaa Hedningerne det Samme?« ...Viser ikke ogsaa Hedenskabet Exempler paa Elskov og Venskab saa fuldkomne, at »Digteren« lærende seer tilbage til dem." SKS, *Kjerlighedens Gjærninger*. [Amar al amado, dice el cristianismo, eso es amar, y añade: >>¿Acaso no hacen eso mismo también los paganos?<<. Amar al amigo, eso es amar, dice el cristianismo, y añade: >>¿Acaso no hacen eso mismo también los paganos?<<...Acaso no nos ofrece también el paganismo ejemplos tan perfectos del amor y la amistad que la enseñanza >>del poeta<< siempre vuelve a ellos.] *Las Obras del Amor*, 77.

²⁶² "Men Kjerlighed, den er ogsaa en Begivenhed, den største af alle, dog derhos den glædeligste; Kjerlighed er en Forandring, den mærkeligste af alle, men den ønskeligste – vi tale jo netop i fortrinlig Forstand om, at En, der gribes af Kjerlighed, forandres, eller bliver forandret; Kjerlighed er en Omvæltning, den dybeste af alle, men den saligste." SKS, *Kjerlighedens Gjærninger*. [Pero el amor es también un acontecimiento, el mayor de todos, y además, el más alegre; el amor es un cambio, el más extraño de todos, si bien el más deseable-- precisamente solemos decir, en un sentido excelente, que alguien que es presa del amor se transforma, o que es transformado; el amor es una revolución, la más profunda de todas, si bien la más bienaventurada.] *Las Obras del Amor*, 321.

²⁶³ "jo dybere Omvæltningen er, desto fuldkomnere er Kjerligheden." SKS, *Kjerlighedens Gjærninger*. [cuanto más profunda sea la revolución, tanto más perfecto será el amor.] *Las Obras del Amor*, 321.

en terrible desdicha y de caer en la desesperación más oscura. Este amor tan potente y a la vez tan frágil, nos puede proporcionar desde categorías puramente estéticas, ejemplos supremos de fidelidad y de sacrificio, de entrega, incluso de paradoja absoluta. La diferencia entre amor y amor no está en la fidelidad y permanencia, en el sacrificio y la interioridad, en la entrega, en la paradoja absoluta. El amor erótico nos enseña que estas categorías también pueden estar presentes en su vivencia del amor.

En cuanto a la fidelidad, Kierkegaard habla de la muchacha que siempre, hasta la muerte, se mantuvo fiel a su pasión amorosa. Y, sin embargo, aún sin incurrir ella en error alguno, su amor fue transformándose con el paso de los años; ella esperando fiel a su amado fue languideciendo. Incluso si su amante hubiera regresado antes de ella morir, habría sido demasiado tarde. En esta fidelidad suprema del amor erótico se da ya una contradicción que “quizá ni la misma muchacha entendía cómo habría de explicarse aquello.”²⁶⁴ Esta fidelidad, sin duda, muestra sacrificio por amor al amado; esta fidelidad, este sacrificio, está impregnado de pena, de melancolía.²⁶⁵ La contradicción reside en que “uno está dispuesto con su voluntad más sincera a sacrificarse y, no obstante, en el sentido más profundo, no puede ser incondicionalmente fiel o permanecer en lo que por sí mismo no permanece eternamente, como es el caso del amor erótico.”²⁶⁶ El amor erótico está en una relación de dependencia con el tiempo, en el sentido que depende de la expectativa temporal, que oscila entre el cumplimiento o el no-cumplimiento, porque si el cumplimiento no puede llegar en el tiempo, entonces no puede llegar en absoluto. Pero esto no significa que haya que desacreditar a la muchacha amante.²⁶⁷ La contradicción no radica en ella; ella fue fiel y en su fidelidad, ella fue quien sufrió la contradicción que encierra desear relacionarse con fidelidad eterna con aquello que no es lo eterno, es decir, con el amor erótico. Y en esto consiste la contradicción, que esta suprema fidelidad parece infidelidad y no puede ser de otro modo, “ni siquiera tratándose de la suprema fidelidad en el amor erótico.”²⁶⁸

²⁶⁴ “Det har Pigen maaskee ikke selv forstaaet, hvorledes det hang sammen” SKS, *Kjerlighedens Gjerninger*.

²⁶⁵ Estas son las categorías con las que se inicia la autoría de Kierkegaard. Esta explicación se complementa con las reflexiones que ya hicimos en torno a las enamoradas damas de la primera parte de Enten-Eller.

²⁶⁶ *Las Obras del Amor*, 374. [at man med sin redeligste Villie, villig til at offres, dog ikke kan, dybere forstaaet, være ubetinget trofast, eller blive i hvad der ikke selv evigt bliver – og det gjør Elskov ikke.] SKS, *Kjerlighedens Gjerninger*.

²⁶⁷ “Det er langt fra vor Mening at ville nedsætte den elskende Pige, som var det dog en Art Utroskab af hende” SKS, *Kjerlighedens Gjerninger*. [Lejos de nosotros la intención de desacreditar a la muchacha amante, como si a pesar de todo hubiera constituido una especie de infidelidad por parte de ella] *Las Obras del Amor*, 375.

²⁶⁸ “Og dog, dog – ja, det er en besynderlig Krydsen af Tankens Selvmødsigelse, men det kan nu ikke være anderledes med selv den høieste Troskab i Elskov, end at den næsten synes Utroskab, fordi Elskov selv ikke er det Evige.” SKS, *Kjerlighedens Gjerninger*. [Y sin embargo,

En cuanto a la interioridad y al sacrificio, Kierkegaard es consciente de que la concepción meramente humana del amor exige también interioridad, devoción, sacrificio sin la exigencia de recompensa, pero esta interioridad está definida por la relación amorosa entre los amantes. El amor divino lo define según la relación con Dios; amarse a uno mismo es amar a Dios y amar de verdad a otro ser humano es ayudarlo para que ame a Dios o ayudarlo en el amor de Dios. Así la abnegación no viene determinada en relación al amado, sino en relación a la ayuda que se le preste al amado para que ame a Dios. Ello implica que la relación amorosa en cuanto tal pueda ser el sacrificio exigido y que la interioridad del amor cristiano esté dispuesta, como recompensa de su amor, incluso a ser odiada por el amado. Humanamente entendido, esto es una insensatez. Uno humanamente puede querer sacrificarlo todo, pero uno espera ser comprendido y de este modo permanecer en coherencia de opinión con los seres humanos, que llegan a apreciar y alegrarse de los sacrificios de uno. Kierkegaard de ningún modo quiere desacreditar este sacrificio, reconoce que esta forma meramente humana de sacrificio es quizás muy rara en el mundo.²⁶⁹

sin embargo, sí, resulta un extraño cruce de la contradicción del pensamiento; aunque no puede ser de otro modo ni siquiera tratándose de la suprema fidelidad en el amor erótico, la cual tiene casi que antojársenos como infidelidad, puesto que la misma pasión amorosa no es lo eterno.] *Las Obras del Amor*, 376.

²⁶⁹ "Den blot menneskelige Opfattelse af Kjerlighed fordrer ogsaa Inderlighed, Hengivenhed, Opoffrelse, men bestemmer den blot menneskeligt...Men guddommeligt forstaaet er det, at elske sig selv at elske Gud, og det i Sandhed at elske et andet Menneske at være ham behjælpelig til eller i at elske Gud. Her er altsaa Inderligheden ikke bestemt blot ved Kjerligheds-Forholdet, men ved Guds-Forholdet. Den fordrede Inderlighed er da Selvfornegtelsens, som nærmere bestemmes ikke i Forhold til den Elskedes (Gjenstandens) Forestilling om Kjerlighed, men i Forhold til at hjælpe den Elskede til at elske Gud. Deraf følger, at Kjerligheds-Forholdet som saadant kan være det Offer, der fordres...Den reent menneskelige Opfattelse af Kjerlighed lærer ogsaa, at Kjerligheden ingen Løn fordrer – kun vil den være elsket, som var dette ingen Løn, som bliver det hele Forhold dog saa ikke indenfor Bestemmelsen af Forholdet mellem Menneske og Menneske. Men den christelige Kjerligheds Inderlighed er villig, til Løn for sin Kjerlighed at være hadet af den Elskede (Gjenstanden)...Dette eller Hiint og Alt, men man haaber dog paa at blive forstaaet, og derved at blive i Meningens Sammenhæng med Menneskene, som da maae anerkjende og glæde sig ved Ens Opoffrelser...Vi ville ingenlunde nedsætte dette, o, selv denne blot menneskelige Opoffrelse findes maaskee sjældent nok." SKS, *Kjerlighedens Gjerninger*. [La concepción meramente humana del amor exige también interioridad, devoción, sacrificio, pero los determina de una manera meramente humana...Pero entendido en sentido divino, amarse a uno mismo es amar a Dios, y amar de verdad a otro ser humano es ayudarlo para que ame a Dios o en el amor de Dios. Por tanto, aquí la interioridad no está meramente definida por la relación amorosa, sino por la relación con Dios. Y entonces la interioridad exigida es la de la abnegación, la cual no viene determinada de una manera más detallada en relación a la representación del amor por parte del amado (del objeto), sino en relación a la ayuda que se le preste al amado para que ame a Dios. De aquí se sigue que la relación amorosa en cuanto tal pueda ser el sacrificio exigido...La concepción puramente humana del amor también enseña que el amor no exige ninguna recompensa; sólo quiere ser amado, como si esto no fuera una recompensa, que hace que la relación entera permanezca dentro de la determinación de la relación entre ser humano y ser humano. Mas la interioridad del amor cristiano está dispuesta, como recompensa de su amor, a ser odiada por el amado (el objeto)...Se quiere sacrificar esto o aquello y todo; pero uno espera ser comprendido y de este modo permanecer en coherencia de opinión con los seres humanos, quienes tendrán entonces que apreciar y alegrarse de los

Pero hay otro sacrificio cristianamente entendido, que le convierte a uno en alguien dejado de la mano del lenguaje y la comprensión humana.

En cuanto a la entrega, el amor erótico es asimismo escuela de enseñanza en la entrega al amado, “no puede negarse que el amor erótico sea la dicha más bella de la vida y la amistad el mayor bien temporal.”²⁷⁰ La revolución del amor tambalea las nociones de la posesión propia porque es característica del amor no buscar lo suyo. Kierkegaard dice que allí donde está el amor se genera una confusión, pero es una confusión positiva, vivificadora, que hace que los amantes ya no sepan lo que es mío y tuyo; los amantes dejan de ver la diferencia entre mío y tuyo. Siguiendo la máxima de que cuanto más profunda sea la revolución del amor más desaparecerá la diferencia entre mío y tuyo, nos podemos preguntar hasta qué punto desaparecen los pronombres posesivos en la relación de amor erótico. La revolución o la sacudida en el amor erótico sucede con el amor de sí que es donde está arraigado el litigio entre ese mío y tuyo; debido a ello, solemos decir que el enamorado está como fuera de sí, arrebatado en la confusión de que el mío y tuyo dejen de ser como hasta ahora, y se comparten completamente: el amante entrega todo lo suyo al amado y el amado entrega todo lo suyo al amante. Y esto es dicha y bien, la dicha más bella y el mayor bien temporal. Pero cuando consideramos hasta qué punto queda abolida la diferencia entre mío y tuyo, Kierkegaard nos indica que aún subsiste un mío y tuyo aunque no se trata ya del mío y tuyo del primer e inmediato amor de sí. En su entrega el amor erótico ha hecho una puesta en común en la que mío y tuyo se han transformado en lo nuestro.²⁷¹ Esto significa que en la entrega del amor erótico dormita como posibilidad la diferencia originaria, pues lo nuestro de cara a la comunidad significa lo mismo que lo mío para el individuo. Esta es la razón por la que se dice que el amor erótico y la amistad en perfecta comunión son en última instancia amor de sí ennoblecido y ampliado, es decir, mío y tuyo no quedan suprimidos.

En lo referente a mostrar que la paradoja absoluta está presente y se tiene noticia de ella en el amor erótico es necesario que acudamos a otros textos. *Las Obras del Amor* no menciona la categoría paradoja absoluta; la categoría directamente relacionada con paradoja absoluta que sí aparece una y otra vez

sacrificios de uno..De ningún modo queremos desacreditarlo, ah, incluso esta forma de sacrificio es quizás muy rara en el mundo.] *Las Obras del Amor*, 163-164.

²⁷⁰ “medens unegteligt Elskov er Livets skjønneste Lykke, og Venskab det største timelige Gode.” SKS, *Kjerlighedens Gjerninger*.

²⁷¹ “Ved Ombytningen er det stridige Mit og Dit blevet det fælles Dit og Mit. Det er altsaa Fællesskab, fuldkomment Fællesskab i Mit og Dit. Idet Mit og Dit ombyttes bliver det »Vort«, i hvilken Bestemmelse Elskov og Venskab har sin Styrke, idetmindste ere de stærke i den.” SKS, *Kjerlighedens Gjerninger*. [Con el trueque, el mío y tuyo en litigio se han convertido en el mío y tuyo comunes. Con lo que hay comunidad, una comunidad perfecta, en mío y tuyo. Una vez trocados mío y tuyo, se convierten en >>nuestro<<, en cuya determinación radica la fuerza del amor y la amistad, o donde al menos estas son fuertes.] *Las Obras del Amor*, 322.

en este libro es escándalo, ofensa: el amor cristiano, el amor al prójimo, pasa por la posibilidad de escándalo. Como se ha podido apreciar, los ejemplos de amor erótico que hemos recogido de *Las Obras del Amor* hacen eco de las figuras literarias femeninas de la primera obra de la autoría de Kierkegaard que es donde por primera vez aparece la categoría paradoja absoluta. Es como si las figuras literarias femeninas de *O Lo Uno o Lo Otro* sirvieran de antesala para experimentar la pena y melancolía, la dicha y la desdicha, la desesperación, la paradoja absoluta que experimentan en su relación amorosa y con ello Kierkegaard nos preparara para adentrarnos después en lo que el amor cristiano enseña en *Las Obras del Amor*, también en lo que la paradoja absoluta es, no desde el punto de vista del amor erótico sino desde el punto de vista del conocimiento de la verdad/virtud, en *Migajas Filosóficas*. Por tanto, si por un lado regresamos a *O Lo Uno o Lo Otro*, por otro lado y con el objeto de establecer la relación entre paradoja absoluta y escándalo, acudiremos a un fragmento de *Migajas Filosóficas* que no se ha mencionado hasta ahora.

B. III. 9. La relación entre paradoja y escándalo.

En el apartado B.I.1. del presente trabajo de investigación hablamos de la relevancia de *O Lo Uno o Lo Otro* desde el punto de vista de despertar al individuo singular mediante categorías puramente estéticas, a través de experiencias del amor, en especial, la categoría *pena reflexiva*. Lo que ahora nos interesa destacar es la relación infeliz en el amor debido a un engaño, y así poner de relieve la experiencia de la paradoja absoluta. Pues, “para el amor, un engaño es ni más ni menos que una paradoja absoluta, y en ello radica la necesidad de una pena reflexiva. Los diversos factores del amor podrían ser agrupados en un individuo singular de mil maneras distintas, con lo cual el amor no sería en uno lo mismo que en el otro; el factor egoísta puede ser más preponderante, o el simpatético; pero, sea como sea el amor, tanto en lo que hace a sus determinantes concretos como a la totalidad, el engaño es una paradoja que el amor no puede pensar y que al final, sin embargo, quiere pensar.”²⁷² El autor, A, también define los elementos necesarios para cancelar la paradoja absoluta. Es importante subrayar que no sólo el engaño es necesario para que en la relación de amor se dé la paradoja absoluta. Una

²⁷² Mencionamos de nuevo la cita nº 128 del presente trabajo para facilitar el hilo de lo que se pretende mostrar. *O Lo Uno o Lo Otro*, 195. [Et Bedrag er nemlig for Kjærligheden et absolut Paradox, og deri ligger Nødvendigheden af en reflekteret Sorg. Kjærlighedens forskjellige Factorer kunne i den Enkelte være sammenarbejdede paa høist forskjellig Maade, og Kjærligheden saaledes i den Ene ikke være den samme som i den Anden; det Egoistiske kan være mere overveiende, eller det Sympathetiske; men, hvorledes end Kjærligheden er, saavel for dens enkelte Momenter som for det Totale er et Bedrag et Paradox, den ikke kan tænke, og som den dog endelig vil tænke.] SKS, *Enten-Eller*.

mujer puede ser engañada y probarlo con certeza, saberse claramente engañada, lo cual hace que la pena se produzca, pero esta pena sería una pena inmediata y no reflexiva. Esta pena no nos lleva a la paradoja absoluta porque al fin y al cabo si se trataba de un embustero cuanto más lejos esté mejor.

Paradoja absoluta y pena reflexiva se corresponden. La pena reflexiva exige que el engaño no esté claro, que la pena no tenga claro cuál es la razón de su apenarse, lo cual genera una inquietud, un ansia permanente, una continuidad en el amor, amor desdichado. "A", el autor, habla de cómo se puede cancelar la paradoja absoluta. Lo necesario es que uno de los dos factores del amor, es decir, o bien el egoísta o el simpatético, se den absolutamente. Al darse absolutamente, simplemente no se detienen ni a pensar en que haya podido ser un engaño; para el absolutamente egoísta, debido a su orgullo, un engaño es sencillamente imposible; el absolutamente simpatético (algo que es casi imposible de darse) posee la fe que mueve montañas y, haya sucedido lo que haya sucedido, está absolutamente convencido que no ha sido un engaño. Ahora bien, lo normal es que ambos elementos, el egoísta y el simpatético, estén presentes en el amor y que por tanto tenga lugar la paradoja. En esta situación mixta del amor, si no fuera por una determinación de la voluntad, el amante estaría condenado a vivir en ese estado de pena reflexiva que permanentemente quiere pensar lo impensable. Mediante la ruptura voluntaria de esta situación susceptible de prolongarse infinitamente, el amante, el individuo, se cualificaría éticamente, por lo cual, dejaría de interesarnos estéticamente, y lo que pretendemos mostrar es que la experiencia de la paradoja absoluta se da bajo categorías estrictamente estéticas.²⁷³

²⁷³ "Ja var enten det Egoistiske absolut tilstede eller det Sympathetiske, saa er Paradoxet hævet, det er, Individet er i Kraft af det Absolute ude over Reflexionen, det tænker vel ikke Paradoxet i den Forstand, at det ved et Reflexions-Hvorledes hæver det, men det er frelst netop derved, at det ikke tænker det, det bekymrer sig ikke om Reflexionens travle Oplysninger eller Forvirringer, det hviler i sig selv. Den egoistisk stolte Kjærlighed anseer paa Grund af sin Stolthed et Bedrag for umuligt, den bekymrer sig ikke om at faae at vide, hvad der kan siges for eller mod, hvorledes den Paagjældende kan forsvares eller undskyldes, den er absolut sikker, fordi den er for stolt til at troe, at Nogen skulde vove at bedrage den. Den sympathetiske Kjærlighed eier den Tro, der kan flytte Bjerge, ethvert Forsvar er for den et Intet i Sammenligning med den urokkelige Forvisning, den eier, at det var intet Bedrag, enhver Anklage beviser Intet imod den Talsmand, der forklarer, at det intet Bedrag var, forklarer det ikke paa denne eller hiin Maade, men absolut. Men en saadan Kjærlighed seer man sjelden eller maaskee aldrig i Livet. I Almindelighed har Kjærligheden begge Momenter i sig, og dette bringer den i Forhold til Paradoxet. I de to beskrevne Tilfælde er Paradoxet vel ogsaa for Kjærligheden, men beskæftiger denne ikke, i sidste Tilfælde er Paradoxet for Kjærligheden. Paradoxet er utænkeligt, og dog vil Kjærligheden tænke det, og alt eftersom de forskjellige Factorer momentviis ere fremtrædende, nærmer den sig for paa ofte modsigende Maade at tænke det, men formaaer det ikke. Denne Tænkningens Vei er uendelig og hører først op, naar Individet vilkaarlig afbryder den, ved at gjøre noget Andet gjældende, en Villiesbestemmelse, men derved gaaer den Enkelte ind under ethiske Bestemmelser og beskæftiger os ikke æsthetisk. Ved en Beslutning naaer den da det, den ikke vinder ad Reflexionens Vei: Ende,

Si pasáramos a categorías éticas, iniciaríamos el tratamiento de la paradoja que experimenta éticamente un individuo singular, Abraham, desde una aproximación a la obra de Johannes de Silentio, *Temor y Temblor*. En esta obra la categoría paradoja aparece constantemente, pero no se hace mención de la paradoja absoluta. Si nos atenemos al orden cronológico de las publicaciones de la autoría pseudónima, la segunda vez que un texto se refiere a la paradoja absoluta tiene lugar en *Migajas Filosóficas. El Concepto de Ansia* de Vigilius Haufniensis publicado justo después de *Migajas* no hace mención de la paradoja y brevemente explora psicológicamente la categoría escándalo en correspondencia con la hipocresía en relación con el fenómeno de la pérdida de libertad como interioridad que se describe el capítulo IV, dedicado al ansia como consecuencia del pecado en el individuo singular. Posteriormente, tampoco *Prefacios* de Nicolaus Notabene ni *Estudios en el Camino de la Vida* publicado por Hilarius Bogbinder mencionan la categoría paradoja. El *Post-Scriptum* de Climacus a *Migajas* será la última obra de la autoría pseudónima que desarrolla la paradoja absoluta. Tres años después, H.H. en su ensayo *La Diferencia entre un Genio y un Apóstol* considera la posición paradójica del apóstol. Finalmente, Anti-Climacus en sus dos obras, *La Enfermedad para Muerte* y *Ejercitación del Cristianismo*, escoge la categoría escándalo; en escasas ocasiones, *La Enfermedad para Muerte* sí utiliza la categoría paradoja--no paradoja absoluta, vinculada al cristianismo.

Una vez asentada la presencia de la paradoja absoluta bajo la categoría estética de pena reflexiva, nos corresponde ahora poner de manifiesto la

Hvile." SKS, *Enten-eller*. [Y es que si el factor egoísta o bien el simpatético está absolutamente presente, la paradoja se suspende, es decir, el individuo excede la reflexión en virtud de lo absoluto, no piensa la paradoja en el sentido de suspenderla gracias al >>cómo<< de la reflexión, sino que se salva precisamente gracias a que no la piensa, no se preocupa de las atareadas aclaraciones o confusiones de la reflexión, reposa sobre sí mismo. A causa de su orgullo, el orgulloso amor egoísta considera imposible un engaño, no se preocupa por saber qué cabe decir a favor o en contra, cómo puede defenderse o excusarse la persona en cuestión, está completamente seguro porque es demasiado orgulloso para creer que alguien podía atreverse a engañarle. El amor simpatético posee la fe que mueve montañas, cualquier defensa es nada para él, comparada con la impasible certeza que posee de que no se tratado de un engaño, cualquier acusación no prueba nada contra el intercesor que explica que no se ha tratado de un engaño y que no lo explica de esta o aquella manera, sino de un modo absoluto. Pero un amor como ése se ve raramente o incluso nunca en la vida. Por lo general, el amor atesora ambos determinantes y ello lo pone en relación con la paradoja. En los dos caso descritos la paradoja también existe ante el amor, pero a uno le tiene sin cuidado, en el último caso existe la paradoja por amor. La paradoja es impensable y sin embargo el amor quiere pensarla, y a medida que los diversos factores van haciendo acto de presencia en ciertas ocasiones se aproxima a pensarla a menudo de modo contradictorio, pero no lo consigue. Esta vía del pensamiento es infinita y sólo concluye cuando el individuo la interrumpe arbitrariamente haciendo valer algo distinto, una determinación de la voluntad, aunque con ello el individuo singular se une a determinaciones éticas y no nos ocupa estéticamente. Al tomar una determinación alcanza aquello que no obtiene por la vía de la reflexión: fin, reposo.] *O Lo Uno o Lo Otro*, 195-196.

relación entre paradoja absoluta y escándalo, siendo esta última la inevitable categoría asociada al amor cristiano, o amor al prójimo, que aparece en *Las Obras del Amor*. Climacus nos hace las veces de bisagra. Pues, por un lado, en *Migajas*, caracteriza la paradoja absoluta como “A” en *O Lo Uno o Lo Otro*, en el sentido de que es precisamente la pasión del pensamiento lo que la pasión del amor también quería descubrir ante el engaño, es decir, aquello que el pensamiento no puede pensar, lo desconocido. De ahí que un pensador sin paradoja sea como un amante sin pasión: alguien mediocre.²⁷⁴ Por otro, *Migajas* recoge una idea presente en *Las Obras del Amor*, pues al establecer la similitud entre la pasión paradójica de la razón con la pasión paradójica del amor, Climacus asume el presupuesto del amor de sí como base para todo amor, desde el amor erótico al amor cristiano. Si bien ese es el presupuesto para el amor, en el caso de la paradoja del entendimiento, el presupuesto es saber lo que significa ser un ser humano.²⁷⁵

²⁷⁴ “Dog skal man ikke tænke ilde om Paradoxet; thi Paradoxet er Tankens Lidenskab, og den Tænker, som er uden Paradoxet, han er ligesom den Elsker der er uden Lidenskab: en maadelig Patron. Men enhver Lidenskabs høieste Potens er altid at ville sin egen Undergang, og saaledes er det ogsaa Forstandens høieste Lidenskab at ville Anstødet, uagtet Anstødet paa en eller anden Maade maa blive dens Undergang. Dette er da Tænkingens høieste Paradox, at ville opdage Noget, den ikke selv kan tænke.” SKS, *Philosophiske Smuler*. [Pero no se debe pensar mal de la paradoja; pues la paradoja es la pasión del pensamiento, y el pensador sin paradoja es como el amante sin pasión: un mediocre patrón. Pero la potencia más elevada de toda pasión es desear su propia caída, y así es también la pasión más elevada de la razón desear la colisión, a pesar de que la colisión de un modo u otro ha de ser su caída. Esto es por tanto la más elevada paradoja del pensamiento, querer descubrir lo que por sí mismo no puede pensar.] *Philosophical Fragments*, 37.

²⁷⁵ “Saa veed vi da, hvad Mennesket er, og denne Viisdom, hvis Værd jeg mindst af Alle skal anslaae ringe, kan bestandigen blive rigere og betydnings fuldere, og altsaa ogsaa Sandheden; men da staaer ogsaa Forstanden stille – som Socrates gjorde det; thi nu vaagner Forstandens paradoxe Lidenskab, der vil Anstødet, og vil, uden ret at forstaae sig selv, sin egen Undergang. Saaledes er det jo med Elskovens Paradox. Mennesket lever uforstyrret i sig selv, da vaagner Selvkjærlighedens Paradox som Kjærlighed til en Anden, til en Savnet. (Selvkjærligheden ligger til Grund for eller gaaer til Grunde i al Kjærlighed, hvorfor, hvis vi ville tænke os en Kjærlighedens Religion, denne ligesaa epigrammatisk som sandt kun vilde forudsætte een Betingelse og antage den som givet: at elske sig selv, for da at byde, at elske Næsten som sig selv.) Ligesom nu den Elskende ved dette Kjærlighedens Paradox bliver forandret, saa han næsten ikke kjender sig selv mere (dette vidne jo Digterne, der ere Elskovens Talsmænd, dette vidne jo de Elskende selv, da de kun tillade Digterne at tage Ordet fra dem, ikke Tilstanden), saaledes virker hiint Forstandens anede Paradox igjen tilbage paa Mennesket og paa hans Selvkundskab, saa han, der troede at kjende sig selv, nu ikke længere med Bestemthed veed, om han maaskee er et mere besynderligt sammensat Dyr end Typhon, eller om han i sit Væsen har en mildere og guddommeliger Deel (σχοπω ου ταυτα, αλλα εμαυτον, ειτε τι θηριον ων τυγχανω πολυπλοκωτερον και μαλλον επιτεθυμμενον, ειτε ημερωτερον τε και απλουστερον ζων, θειας τινος και ατυφου μοιρας φυσει μετεχον (Phædrus § 230 A).” SKS, *Philosophiske Smuler*. [Sabemos, entonces, lo que el ser humano es, y esta sabiduría, cuyo valor yo menos que nadie quiero denigrar, puede continuamente volverse más rica y más llena de sentido, y por tanto también la verdad; pero entonces la razón se detiene—como hizo Sócrates; pues ahora la paradójica pasión de la razón que desea la colisión despierta y quiere, sin comprenderse bien a sí misma, su propia caída. Así también sucede con la paradoja del amor erótico. Una persona vive imperturbada en sí misma, entonces se despierta la paradoja del amor de sí como amor hacia otro, hacia uno que es llorado. (El amor de sí es la base o se pone

Aunque establezca analogías con el amor erótico, Climacus en *Migajas* plantea la relación entre paradoja absoluta y ofensa desde el punto de vista de la razón; no olvidemos que lo que Climacus sugiere es que la paradoja absoluta es el dios como maestro y salvador que se postula bajo la hipótesis B del ejercicio que propone: ¿hasta qué punto puede aprenderse la verdad? Es decir, si en la relación entre aprendiz y maestro el tiempo ha de adquirir importancia y no ser ocasión como en el planteamiento socrático, entonces el maestro ha de ser aquel que confía la condición para la verdad y la verdad al pupilo. Este maestro excede la condición de un maestro normal y Climacus sugiere que pensemos en el maestro como un dios. Pero el hecho de que este maestro por amor logre igualdad con el pupilo, a quien realmente ama, para entenderse mutuamente y ofrecerle la condición y la verdad, es lo que constituye la posibilidad de escándalo. La paradoja trae consigo la posibilidad de escándalo. La razón no alcanza a comprenderlo, caricaturiza la paradoja como lo absurdo (cuando en esta situación es la razón lo absurdo)²⁷⁶ y, sin embargo, quiere comprenderlo.

Esta paradójica pasión de la razón que continuamente vive la colisión con eso impensable contra lo que colisiona, nos lleva a preguntarnos sobre eso

como base para todo amor razón por la cual, cualquier religión del amor que queramos concebir presupondría, tan epigramáticamente como verdaderamente una sola condición y la asumiría como dada: amarse a sí mismo para mandar amar al prójimo como a sí mismo.) Así como el amante con esta paradoja del amor es cambiado, de modo que ya casi no se reconoce a sí mismo (esto testimonian los poetas, los portavoces del amor erótico, esto testimonian los mismos amantes, pues permiten que el poeta tome solamente sus palabras, no su estado), así también esa íntima paradoja de la razón reacciona sobre una persona y sobre el conocimiento de sí mismo de tal manera que aquel que creyó que se conocía a sí mismo deja de estar seguro de si quizás no es un animal más complejo que Tifón o si bien tiene en su ser una parte más dócil y divina (σκοπω ου ταυτα, αλλα εμαυτον, ειτε τι θηριον ων τυγχανω πολυπλοκωτερον και μαλλον επιτεθυμμενον, ειτε ημερωτερον τε και απλουστερον ζων, θειας και ατυφου μοιρας φυσει μετεχον (Fedro § 230 A).] *Philosophical Fragments*, 38-39.

²⁷⁶ “Forargelsens Udtryk er, at Øieblikket er Daarskaben, Paradoxet er Daarskaben; hvilket er Paradoxets Fordring paa at Forstanden er det Absurde, men nu ved en Resonnants lyder ud af Forargelsen... Forstanden siger, at Paradoxet er det Absurde, men dette er kun en Vrængen efter, thi Paradoxet er jo Paradoxet, quia absurdum.” SKS, *Philosophiske Smuler*. [La expresión del escándalo es que el instante es necedad, la paradoja es necedad—lo cual es la declaración de la paradoja de que la razón es lo absurdo, pero ahora bajo el eco resonante del escándalo...La razón dice que la paradoja es lo absurdo, pero esto es solamente una caricatura, pues la paradoja es cabalmente la paradoja, quia absurdum.] *Philosophical Fragments*, 52. N.B. Este *quia absurdum* hace que el enunciado sea ambiguo y lleva a pensar que es la paradoja la que es lo absurdo; frente a aquellos lectores de Kierkegaard que lo consideran un pensador del absurdo, yo creo que la interpretación coherente de este pasaje es que es la razón ofendida, es decir, el escándalo en virtud del absurdo, el que caricaturiza a la paradoja como lo absurdo. Es decir, la paradoja no es lo absurdo; es lo absurdo desde el punto de vista de la ofensa que opina (mediante una ilusión acústica) que el instante de pasión es necedad o que la paradoja es necedad. Es este hecho lo que pone de manifiesto que es precisamente la razón como ofensa lo que es lo absurdo.

desconocido.²⁷⁷ La pasión lo percibe como frontera, como límite. Y un límite es precisamente el tormento de la pasión, y a la vez su incentivo.²⁷⁸ Y ahí se mueve la pasión de la razón o del amor erótico, entre el tormento y la persistencia, por mucho que el pensador, o el amante, quiera buscar una salida a la colisión por la vía de la negación (como el pensador que “conoce” lo desconocido por lo que no es o como el amor egoísta) o por la vía de la idealización (como el pensador que “conoce” lo desconocido al proyectar una idealización de ello o como el amor de tendencia simpatética)²⁷⁹. Lo desconocido es lo absolutamente diferente; en esta diferencia absoluta no cabe ninguna marca distintiva, es la paradoja absoluta. Y aunque parezca que es la pasión la que descubre lo absolutamente otro, es realmente lo absolutamente otro, la paradoja absoluta, gracias a lo cual la razón apasionada, o la pasión amorosa, tiene noticia de su carácter paradójico.

Cabe la posibilidad de que se dé entendimiento entre ambos; este entendimiento entre la razón, o el amor erótico, y la paradoja absoluta se hace presente en el instante de pasión. Aunque nos advierte que la metáfora es imperfecta, Climacus nos invita a considerar este momento en el caso del amor erótico para hacernos una idea del instante de pasión entre la paradoja y la razón: “El amor de sí está a la base del amor, pero la paradójica pasión desea en la cima su propia caída. El amor erótico también desea esto y, por tanto, estas dos fuerzas se encuentran en mutuo entendimiento en el instante de

²⁷⁷ Es interesante señalar que en este punto Climacus constata que uno de los caminos que la razón toma es el de querer demostrar la existencia de lo desconocido--que él ha sugerido llamar dios, y desarrolla su tesis sobre la imposibilidad de demostrar la existencia de esto desconocido (de dios). Brevemente lo que dice es que se puede demostrar que algo que existe es una piedra o un asesino pero no demostrar que la piedra exista o el asesino exista. Tanto si se quiere considerar la existencia como un *accessorium*, un añadido, o como el eterno *prius*, presupuesto, no puede ser demostrada.

²⁷⁸ “Men hvad er da dette Ubekjendte; thi at det er Guden betyder os jo kun, at det er det Ubekjendte? Ved at udsige om det, at det er det Ubekjendte, da man ikke kan kjende det, og hvis man endog kunde kjende det, ikke kunde udsige det, tilfredsstilles ikke Lidenskaben, uagtet den rigtigt har opfattet det Ubekjendte som Grændse, men Grændse er netop Lidenskabens Qval, om end tillige dens Incitament. Og dog kan den ikke komme videre, hvad enten den saa vover et Udfald via negationis eller via eminentiæ.” SKS, Philosophiske Smuler. [Pero entonces qué es esto desconocido; pues al ser el dios ¿no significa para nosotros solamente que es lo desconocido? Declarar que es lo desconocido porque no lo podemos conocer, y que incluso si pudiéramos conocerlo no podríamos expresarlo, no satisface a la pasión, aunque ha percibido correctamente lo desconocido como frontera, pero la frontera es precisamente el tormento de la pasión aunque también su incentivo. Y sin embargo, no puede seguir avanzando tanto si aventura una salida via negationis o via eminentiae.] *Philosophical Fragments*, 44.

²⁷⁹ En este caso, considero conveniente introducir “tendencia simpatética” para distinguir la idealización de la paradoja, de la fe en la paradoja; como dice “A”, el amor absolutamente simpatético es el que, en todo caso y bajo cualquier circunstancia, cree en el amor, tiene esa fe que mueve montañas. La idealización de la paradoja permite imaginarse lo que la fantasía pueda dar de sí, lo prodigioso, lo ridículo, etc.. Idealización no es fe ni para “A” ni para Climacus.

pasión, y esta pasión es precisamente amor erótico. ¿Por qué entonces no puede el amante [den Elskende] ser capaz de pensar esto, aunque la persona cuyo amor de sí se encoge debido al amor erótico no pueda comprenderlo ni aventurarlo, puesto que es su caída? Así sucede con la pasión del amor erótico. Sin duda, el amor de sí ha sido derrotado, pero en cualquier caso no ha sido aniquilado sino tomado cautivo y es *spolia opima* del amor erótico, pero puede volver a la vida de nuevo, y ésta es la disputa del amor erótico. Así también con la relación de la paradoja y la razón, excepto que esta relación adopta otro nombre, o lo que es más correcto: debemos intentar encontrar un nombre para ello.”²⁸⁰

En la búsqueda del entendimiento entre ambas partes, este instante de pasión entre la razón y lo absolutamente otro puede ser feliz o infeliz. Si la paradoja y la razón se encuentran en la mutua comprensión de su diferencia, entonces el encuentro es feliz, como el instante de pasión del amor erótico. Si, por el contrario, el encuentro no se da en mutua comprensión, entonces la relación es infeliz. Así define Climacus la ofensa: es esta pasión infeliz que no alcanza la comprensión mutua con la paradoja absoluta. A la pasión feliz Climacus no tiene ninguna prisa en ponerle nombre, le basta y le sobra con que sea pasión feliz, felicidad.²⁸¹

Debo aclarar que en este intento de poner de relieve el papel esencial del amor erótico, el papel esencial de las categorías estéticas del amor, en lo que respecta a la vivencia de la paradoja absoluta, para relacionarlo con la categoría ofensa asociada al amor al prójimo, he utilizado casi indistintamente paradoja y paradoja absoluta. La razón es que *Migajas* no distingue entre paradoja y paradoja absoluta. Está construido de tal manera que no necesita establecer la distinción, pues en aras de la disyuntiva que Climacus construye, el planteamiento del tiempo como ocasión, es decir, A o el socrático, no está caracterizado como paradójico, solamente lo está el planteamiento B, es decir,

²⁸⁰ Philosophical Fragments, 48. [Selvkjærligheden ligger til Grund i Kjærligheden, men dens paradoxiske Lidenskab vil paa det Høieste netop sin egen Undergang. Dette vil Elskoven ogsaa, og saaledes ere disse tvende Magter i Forstaaelse med hinanden i Øieblikkets Lidenskab, og denne Lidenskab er netop Elskoven. Hvorfor skulde nu den Elskende ikke kunne tænke dette, om end Den, der i Selvkjærligheden krymper sig mod Elskoven, hverken kan fatte det eller tør vove det, da det jo er Undergangen. Saaledes med Elskovens Lidenskab. Vel er Selvkjærligheden gaaet til Grunde, men desuagtet er den ikke tilintetgjort, men taget til Fange, og er Elskovens spolia opima, men den kan atter komme til Live, og dette bliver Elskovens Anfægtelse. Saaledes ogsaa med Paradoxets Forhold til Forstanden, kun at denne Lidenskab har et andet Navn, eller rettere: kun at vi maae see at finde et Navn for den.] SKS, *Philosophiske Smuler*.

²⁸¹ Climacus evita a toda costa entrar directamente a hablar de fe. El ejercicio racional que plantea en *Migajas* sugiere al lector, si lo desea, que proponga un nombre para esta comprensión mutua entre razón y paradoja en el instante de pasión; a Climacus le satisface la felicidad del encuentro, la felicidad de esta pasión. Más adelante acuñará con la categoría fe esta pasión feliz.

el planteamiento en el que el instante en el tiempo adquiere plena importancia. No obstante, en el *Post Scriptum a Migajas*, Climacus dedica muchas páginas a distinguir entre paradoja y paradoja absoluta. Me atrevo a resumir muy brevemente que el planteamiento socrático también es paradójico puesto que implica que el ser humano existiendo en el tiempo se relaciona con lo eterno y aún así sigue existiendo en el tiempo (esto dista de la inmanencia); pero el ser humano no se relaciona con la paradoja, es decir, es paradójico que un existente se relacione con lo eterno pero lo eterno no es paradójico; la paradoja es absoluta cuando la relación paradójica se establece con lo eterno como paradoja, es decir, con lo eterno que ha llegado a existir en el tiempo.

Regresando al escándalo, hemos visto cómo en el amor erótico cabe la posibilidad de escándalo, pues está presente la paradoja. Es la paradoja la que consigo trae la posibilidad de que el escándalo, la pasión infeliz, llegue a existir, pero también trae consigo la posibilidad de la pasión feliz. Si esto es así, podemos inferir que si hay posibilidad de ofensa entonces es paradójico, es decir, el amor al prójimo al traer consigo la posibilidad de ofensa es paradójico. Ahora bien, la disyuntiva que aparece en *Las Obras del Amor* es irreductible, es decir, amor erótico y amor al prójimo no pueden ser igualmente paradójicos, su diferencia es absoluta. Hemos podido observar cómo para el amor de sí el amor erótico es la paradoja; siguiendo el razonamiento, cabría decir que para el amor erótico el amor al prójimo es la paradoja absoluta. Lo cual no es incompatible con lo que el autor, "A", afirma en *Siluetas de O Lo Uno o Lo Otro*, es decir, que para el amor, y nótese que "A" se refiere a *kærlighed* (no *elskov*), un engaño constituye la paradoja absoluta que lleva al amante a la pena reflexiva, a la tristeza, a la aflicción, al dolor—recordamos a Margarita de Fausto o a la mujer pecadora.

Y todo escándalo, toda pasión infeliz es en el fondo sufrimiento, tanto si se da en la relación de la razón con la paradoja como en la relación de amor. Climacus, compara la ofensa con el amor infeliz que aunque a veces aparezca bajo el aspecto de no ser sufrimiento, en lo más profundo, es sufrimiento. "Incluso cuando el amor de sí (y no parece ya una contradicción que el amor de sí sea sufrimiento) se anuncia mediante la más temeraria proeza, la obra asombrosa, está sufriendo, está herido, y el dolor de la herida le confiere esta ilusoria expresión de fortaleza, que parece acción y puede fácilmente engañar, especialmente porque el amor de sí oculta esto más que nada. Ciertamente, incluso cuando arroja de sí el objeto del amor, incluso cuando auto atormentándose se disciplina a sí mismo en insensible indiferencia y se tortura a sí mismo para mostrar indiferencia, incluso cuando se regodea en victoriosa frivolidad por haber triunfado haciendo esto (esta es la forma más engañosa)—incluso entonces es sufrimiento. Asimismo sucede con la ofensa. Sea cual sea el modo que elige para expresarse, incluso cuando alardeando celebra el

triunfo de la falta de espíritu, es siempre un sufrimiento; no importa si el ofendido se siente machacado y mirando fijamente la paradoja casi como un mendigo, petrificado en su sufrimiento, o incluso si se arma de mofa y dispara las flechas de su ingenio como a distancia---él está así y todo sufriendo y no a distancia.”²⁸²

B.III.10. La diferencia entre amor y amor no es la paradoja absoluta; es una persona concreta.

Pues bien, el amor al prójimo enfrenta al individuo singular ante la posibilidad de escándalo. Acabamos de ver en la escuela del amor erótico, y también en la escuela de la razón apasionada ante la paradoja absoluta, que el amor de sí pasa por dicha posibilidad ante el amor erótico. La paradoja absoluta lejos de sublimar el amor o la razón hacia lo abstracto tira del amante y del pensador hacia lo más concreto y lo más simple. De ahí que la gran diferencia entre amor y amor no sea una sofisticada disputa en torno al concepto de amor, o de paradoja, o de paradoja absoluta. Se resume en alguien concreto, de carne y hueso, aquí y ahora, ante el cual se ha de actuar: el prójimo, a quien hay que amar.

A estas alturas, sabemos que lo que no está presente en el amor erótico es el prójimo, alguien muy concreto, y muy cercano e inevitable, que es precisamente aquella tercera persona que se ha de introducir en la relación amorosa, para que la revolución se dé desde los fundamentos, y así el enigma insondable del amor adopte la inesperada forma de mandato y se dé el verdadero, bienaventurado y eterno amor, que es trino. Prójimo/Dios constituyen la determinación intermedia. En el prójimo está el encuentro con Dios, el saberse amado y de ahí el que debemos amar. Es importante recordar que, de acuerdo con *Las Obras del Amor*, introducir la cualificación ético-moral al amor erótico mediante el matrimonio tampoco implica necesariamente que el prójimo esté presente en la relación matrimonial, que en principio por mucha

²⁸² *Philosophical Fragments*, 49-50. [endog da naar Selvkjærligheden (og synes det ikke allerede en Modsigelse, at Kjærlighed til sig selv er Lidelse?) forkynder sig i den dumdrigtigste Daad, i forbausende Gjærning, den er lidende, den er saaret, og Saarets Smerte giver denne illusoriske Kraftyttring, hvilken seer ud som Handlen og let kan skuffe, især da Selvkjærligheden meest af Alt skjuler dette. Endog da, naar den støder Kjærlighedens Gjenstand ned, endog da naar den selvplagerisk optugter sig til Forhærdelsens Ligegyldighed, og martrer sig selv for at vise Ligegyldigheden, endog da, endog da naar den hengiver sig i et triumpherende Letsind over at det lykkes (denne Form er den meest skuffende), endog da er den lidende. Saaledes ogsaa med Forargelsen; den kan udtrykke sig hvorledes den vil, selv naar den hoverende feirer Aandløshedens Triumph, den er altid lidende; hvadenten den Forargede sidder sønderknuset og stirrer næsten som en Betler paa Paradoxet, forstenende i sin Liden, eller han væbner sig med Spotten og sigter med Vittighedens Piil endog som paa Afstand – han er dog lidende og ikke paa Afstand;] SKS, *Philosphiske Smuler*.

tarea moral que tenga asociada consigo puede continuar siendo durante toda una vida una relación de amor por predilección al cónyuge y/o a los hijos. Es decir, no necesariamente representa el matrimonio una revolución más profunda que la pasión amorosa que alaba el poeta. De ahí que el interés no esté en contrastar el compromiso moral del amor matrimonial con el amor cristiano. Hemos podido apreciar cómo desde categorías estéticas, el amor erótico hace de escuela para poder situarnos ante el amor cristiano; nos sirve para poder ver al individuo singular que despierta con la revolución que ocasiona el amor erótico y al individuo singular con la revolución que ocasiona el amor de Dios como prójimo.

Esta determinación intermedia no representa una determinación más precisa en lo que normalmente se llama amor. No introduce una característica más original o más profunda en lo que significa amar en particular al amado, enseña cómo has de amar de una manera general-humana a todos los seres humanos.²⁸³ El amor erótico se rodea de multitud de signos externos; el matrimonio también. Esta revolución de igualdad que ocasiona el amor de Dios como amor al prójimo que permea, traslada, traspone toda relación de amor, no es externamente visible, es un asunto de conciencia. Pues el cristianismo no ha venido a abolir la relación erótica y suplantarla con una serie de cambios externamente visibles, lo único que quiere hacer es el cambio de la infinitud en lo interno. Tampoco ha venido a apagar la pasión de la inclinación o el instinto, pero sí a situar el amor al prójimo en un lugar por delante incluso del primer y supremo instante del enamoramiento. “Lejos de que hayamos de afanarnos primeramente por encontrar al amado, al contrario, amando al amado hemos de amar primeramente al prójimo. Esto representa sin duda un extraño revés que enfría el instinto o la inclinación; y sin embargo, así es lo cristiano, que tampoco enfría más que el espíritu con relación a lo sensual o lo senso-anímico; mientras que, por lo demás, la cualidad del espíritu consiste justamente en arder sin echar llama.”²⁸⁴

Este amor al prójimo que es espiritual arde también, pero con tal intensidad que aunque uno amara a muchos seres humanos si no ama a sus predilectos, su

²⁸³ “Christendommen er ikke kommen ind i Verden for at lære een eller anden Forandring i, hvorledes Du særligen skal elske Hustrue, Ven, men for at lære, hvorledes Du *almeemenneskeligt* skal elske alle Mennesker.” SKS, *Kjerlighedens Gjerninger*. [El cristianismo no ha entrado en el mundo para enseñar alguna que otra variación en lo tocante a cómo has de amar *particularmente* a la esposa o al amigo, sino para enseñar cómo has de amar de una manera *general-humana* a todos los seres humanos.] *Las Obras del Amor*, 177.

²⁸⁴ *Las Obras del Amor*, 175. [Det er saa langt fra, at vi først skulle faae travlt for at finde den Elskede, at vi tvertimod i at elske den Elskede først skal elske Næsten. For Driften og Tilbøieligheden er dette vistnok en besynderlig afkølende Bagvendthed; men dog er det det Christelige og heller ikke mere afkølende end Aand er i Forhold til det Sandselige eller det Sandselig-Sjuelige, medens det forøvrigt netop er Aandens Egenskab at være brændende uden at blusse.] SKS, *Kjerlighedens Gjerninger*.

esposa, su amante, su amigo, como prójimo no llegará nunca a amar al prójimo por muchos seres que ame. No se trata pues de organizarse la vida con el amado o el amigo y luego añadir una pizca de amor cristiano amando a algunos otros seres humanos, que llamamos prójimo. “Con >>el prójimo<< sucede lo mismo que con la determinación de >>el ser humano<<. Cada uno de nosotros es ser humano y luego, es a su vez, eso distinto que él en particular es; pero lo de ser humano constituye la determinación fundamental. Nadie debe embelesarse por la diversidad hasta tal punto que, cobarde o temerariamente, olvide que es ser humano; ningún ser humano queda exceptuado de ser, en virtud de su diversidad particular, ser humano, sino que es ser humano y luego lo que en particular sea. Del mismo modo, el cristianismo tampoco tiene nada en contra de que el esposo ame particularmente a la esposa, pero él nunca debe amarla de tal modo particular que ella constituya la excepción en lo de ser el prójimo, cosa que todo ser humano es; pues entonces embrollaría lo cristiano: la esposa no sería para él su prójimo, y por ello tampoco serían el prójimo para él ninguno de los demás seres humanos.”²⁸⁵

En este epígrafe hemos intentado recoger cómo la reforma detrás de la autoría de Kierkegaard se abre al mundo mediante la categoría individuo singular entendida como prójimo. El amor ha sido el eje que vertebró esta tesis en la que se ha querido asimismo mostrar que en la autoría de Kierkegaard el amor erótico ocupa un lugar esencial en la enseñanza del amor pues es una de las vías para preparar al individuo singular a amar al prójimo, y cómo amando al prójimo en cada ser humano, permanecen tanto el amor erótico como el amor de sí, eso sí, como trasladados o traspuestos. En el camino, hemos aprovechado la ocasión para definir desde el punto de vista del amor, la diferencia fundamental entre la comunicación indirecta de Sócrates y el proyecto de Kierkegaard; para aclarar que no es la paradoja absoluta la que distingue el amor del amor verdadero, sino el prójimo; y para, en última instancia, señalar que en la autoría de Kierkegaard lo religioso es compatible con lo estético, que el espíritu no está peleado con la carne, es decir, que la idea de ir dando brincos de una fase o estadio estético, al ético y luego al religioso no implica arrojar al fuego los estadios anteriores como si hubiera que

²⁸⁵ *Las Obras del Amor*, 176. [Det er med »Næsten« ligesom med Bestemmelsen »Mennesket«. Enhver af os er Mennesker og er saa igjen det Forskjellige, han særligen er; men det at være Menneske er Grundbestemmelsen. Ingen maa i den Grad forsee sig paa Forskjelligheden, at han, feigt eller overmodigt, glemmer, at han er Menneske; intet Menneske er ved sin særlige Forskjellighed en Undtagelse fra det at være Menneske, men er Menneske og saa det han særligen er. Saaledes har Christendommen heller ikke Noget mod, at Manden elsker Hustruen særligen, men han maa aldrig elske hende saaledes særligen, at hun er Undtagelsen fra det at være Næsten, hvilket ethvert Menneske er; thi saa forvirrer han det Christelige: Hustruen bliver for ham ikke Næsten, og derved blive alle andre Mennesker ham heller ikke Næsten.] SKS, *Kjerlighedens Gjerninger*.

despojarse de ellos porque son un lastre o algo imperfecto o corrupto para la vida plena.

B.III. 11. Manos a la obra, a la obra del amor. La ceguera y el mundo como escenario.

No hemos de olvidar tras toda esta discusión que lo importante es la exhortación que consiste en ponerse manos a la obra, en eliminar las diferencias y poner el amor al prójimo en práctica, que no por ello se ha de dejar de amar al amado. La única consigna es la tener cuidado de que no sea la relación amorosa la que haga caer en la trampa del amor de sí, que se basa en la predilección, en la diversidad. “¡Ama al amado fiel y tiernamente, pero deja que el amor al prójimo sea lo santificador del pacto de vuestra alianza con Dios; ama a tu amigo sincera y devotamente, pero deja que el amor al prójimo sea lo que aprendáis el uno del otro en la confianza de la amistad con Dios!”²⁸⁶Y no hay que dejar de creer en el mandamiento porque casi llegue a escandalizar, pues es verdad que al eliminar las diferencias el amor exhorta incluso a amar al enemigo, que bajo su punto de vista no es sino otra diferencia en el objeto del amor. Efectivamente, en el mundo exterior todo lo que vemos constantemente es diferencia y cambio, y sin embargo interiormente todos llevamos la marca de lo eterno, todos somos prójimo.

A modo de ayuda en la tarea de amar, Kierkegaard utiliza dos imágenes: la de la ceguera y la del mundo como escenario. Ninguna de ellas es original suya, como tampoco lo son la noción de individuo singular, ni el mandato del amor al prójimo, ni ninguna de las cualidades que forman parte del amor verdadero— que es oculto y que por sus frutos se conocerá, que es la plenitud de la ley, que es asunto de la conciencia, que hemos de permanecer en deuda mutua de amor, que el amor edifica, que lo cree todo y sin embargo jamás resulta engañado, que lo espera todo y jamás resulta avergonzado, que no busca lo suyo, que cubre la muchedumbre de los pecados, que el amor permanece y nunca se vuelve caduco, que hemos de hacer elogio del amor--, pues se basan en fragmentos de las Sagradas Escrituras. Tal vez, Kierkegaard las comparta de otro modo; su querido lector guarda la última palabra.

²⁸⁶ *Las Obras del Amor*, 88. [...elsk den Elskede trofast og ømt, men lad Kjerlighed til Næsten være det helliggjørende i Eders Forenings Pagt med Gud; elsk Din Ven oprigtigt og hengivent, men lad Kjerlighed til Næsten være hvad I lære af hinanden i Venskabets Fortrolighed med Gud!] SKS, *Kjerlighedens Gjerninger*.

Kierkegaard define al prójimo como la completamente incognoscible diversidad entre ser humano y ser humano o bien la eterna igualdad ante Dios.²⁸⁷ Y esta igualdad es aplicable absolutamente a todos y cada uno de los seres humanos. Hemos de dejar que el amor nos vuelva ciegos, pues al cerrar los ojos ya no vemos las diversidades de la vida terrena, y en cambio se agudizan otros sentidos como el oído para escuchar más nítidamente el mandamiento del amor. La ceguera es una metáfora bien utilizada por los poetas que cantan el enigma del amor erótico, el poeta igualmente “desprecia la ceguera vidente de la prudencia sabihonda, la cual enseña que hay que mirar bien a quién se ama. Él nos enseña que el amor nos vuelve ciegos; el amante, según la opinión del poeta, de una manera misteriosa e inexplicable, encontrará su objeto, se enamorará, y así se volverá ciego de amor, ciego para cualquier defecto, cualquier imperfección en el amado, ciego para todo lo que no sea este amado, aunque, con todo, no ciego para ver que éste es el único en el mundo entero.”²⁸⁸ Aunque crítica con la “ceguera vidente” de la prudencia sagaz que selecciona lo que según su criterio le conviene, esta ceguera del supremo amor erótico, le vuelve a uno completamente ciego respecto de ese único amado, pero a su vez, un escrupuloso vidente respecto del resto de los seres humanos. Y aún así la pasión del amor erótico le enseña a uno a amar pues de ese mismo modo ha de amar, eso sí, al prójimo. El amor cristiano vuelve profundamente y dichosamente ciego a un ser humano de manera que ama ciegamente a cada ser humano, “como el amante ama al amado.”²⁸⁹ De ahí que en las circunstancias de la diversidad de la vida terrena sea poco estimado, odiado y resulte muy ingrato amar al prójimo. “Bienaventurado el que no se escandalice de ello.”²⁹⁰

La ceguera del amor nos enseña a ver y vernos a nosotros mismos, y a no ver correctamente. Así también se aprende a contemplar la realidad como un

²⁸⁷ “Denne Forskjel »Ven eller Fjende« er en Forskjel i Kjerlighedens Gjenstand, men Kjerlighed til Næsten har jo den Gjenstand, som er uden Forskjel, Næsten er den aldeles ukjendelige Forskjellighed mellem Menneske og Menneske, eller er den evige Lighed for Gud – denne Lighed har Fjenden ogsaa.” SKS, *Kjerlighedens Gjerninger*. [Esta diferencia >>amigo o enemigo<< es una diferencia en el objeto del amor, mas el amor al prójimo tiene justo el objeto que es sin diferencias, el prójimo es la completamente incognoscible diversidad entre ser humano y ser humano, o bien es la eterna igualdad ante Dios—esta igualdad la posee el enemigo también.] *Las Obras del Amor*, 94.

²⁸⁸ La *Obras del Amor*, 95. [»Digteren« foragter Klogskabens seende Blindhed, der lærer, at man skal see sig for hvem man elsker, han lærer, at Kjerlighed gjør blind; paa en gaadefuld, uforklarlig Maade skal, efter Digterens Mening, den Elskende finde sin Gjenstand eller blive forelsket og bliver saa – blind af Kjerlighed, blind for enhver Feil, enhver Ufuldkommenhed hos den Elskede, blind for alt Andet end denne Elskede, – men dog vel ikke blind for, at denne er den eneste i hele Verden.] SKS, *Kjerlighedens Gjerninger*.

²⁸⁹ *Las Obras del Amor*, 95. [...ligesom Elskeren elsker den Elskede.] SKS, *Kjerlighedens Gjerninger*.

²⁹⁰ *Las Obras del Amor*, 83. [Salig Den, som ikke forarges paa det.] SKS, *Kjerlighedens Gjerninger*.

espectáculo sobre un escenario lleno de actores en el que la diversidad es el disfraz. Como ya se ha dicho, Kierkegaard subraya una y otra vez que el cristianismo no ha querido abolir la diversidad, ni de la superioridad ni de la inferioridad; todo, según se mire, permanece como estaba, pero nos enseña y alienta a verlo de otro modo, y viéndolo de este otro modo, la vida temporal de una persona alcanza su cenit porque estaría cada día vislumbrando la eternidad:

“Contempla por una vez el mundo que está ante ti en toda su abigarrada variedad; es lo mismo que cuando asistes a un espectáculo, con la sola diferencia de que la variedad es mucho mayor sin comparación. Cada uno de esos innumerables es, por su diversidad, algo determinado, representa algo concreto, pero esencialmente es algo otro. Sin embargo, esto jamás lograrás verlo aquí en la vida; aquí sólo verás lo que el individuo representa y cómo lo representa. Es como en el espectáculo. Pero cuando cae el telón sobre el escenario, entonces el que hacía de rey y el que hacía de mendigo y así sucesivamente cada uno, todos son iguales, todos una sola y la misma cosa: actores. Y cuando al morir caiga el telón sobre el escenario de la realidad (pues decir que en el instante de la muerte se levanta el telón para el escenario de la eternidad es un desconcertante uso del lenguaje; porque la eternidad no es ningún escenario, sino la verdad), entonces todos serán también una sola cosa, serán seres humanos, y todos serán lo que esencialmente eran pero que tú no veías a causa de la diversidad: verás que son seres humanos. El escenario del arte es como un mundo encantado; imagínate que una buena tarde, debido a una distracción general, todos los actores se armaran un lío de manera que creyeran que realmente son lo que representan: ¿no se tendría que llamar a esto por contraste con el encantamiento del arte, un encantamiento de un mal espíritu, de un hechizo? Y esto mismo acontecería también en el encantamiento de la realidad (pues desde luego que todos nosotros estamos encantados, embelesado cada uno en su diversidad) si nuestra idea básica se volviera confusa para nosotros de manera que creyéramos que representábamos aquello que somos esencialmente. ¡Ay!, ¿y acaso no es eso cabalmente lo que acontece? Que la diversidad de la vida terrena es meramente como el traje del actor, o meramente como un traje de viaje, que cada cual tendría que procurar y vigilar para que los lazos con que se sujeta esta ropa exterior estuvieran atados flojos y, sobre todo, que no estuvieran enredados, para poder arrojar el traje con ligereza en el instante de la transformación; esto parece haberse olvidado. Y sin embargo, tenemos el suficiente gusto artístico como para que nos repela el hecho de que un actor en escena, en el instante de la transformación, cuando ha de arrojar el disfraz, tuviera que salir corriendo para que le soltaran los lazos. Ay, pero en la vida de la realidad se anuda la ropa exterior de la diversidad tan fuertemente que oculta

por completo el hecho de que esta diversidad es ropa exterior, porque el esplendor interior de la equidad nunca o muy, pero que muy raramente, se trasluce, lo cual sin embargo constantemente tendría que y debería acontecer. Pues el arte del actor es engañoso, el arte del engaño. Lo más grande es poder engañar, y algo igual de grande es dejarse engañar. Por eso precisamente no se debe poder ni pretender ver al actor a través del traje; por eso el actor alcanza su cumbre cuando el actor se identifica con lo que él representa, ya que ésa es la cumbre del engaño. Pero la realidad de la vida, aunque no sea la verdad, como la eternidad, debería con todo estar hecha de la verdad, y por esta razón constantemente debería, con todo, fulgurar a través del disfraz lo otro, lo que cada uno es esencialmente. ¡Ay!, pero en la vida de la realidad el individuo crece en el crecimiento de la temporalidad totalmente a la par con la diversidad, lo contrario del crecimiento de la eternidad, que crece aparte de la diversidad; el individuo se hace un grandullón, siendo cualquiera, de este modo, un monstruo en el sentido de la eternidad. ¡Ay!, en la realidad el individuo crece tan a la par con su diversidad que, al fin, la muerte tendrá que usar la fuerza para arrancársela. Sin embargo, si verdaderamente se ha de amar al prójimo, hay que acordarse a cada instante de que la diversidad es un disfraz. Porque, como ya dijimos, el cristianismo no ha querido dar una batida para abolir la diversidad, ni de la distinción ni de la inferioridad, y tampoco ha querido encontrar mundanamente un convenio mundano entre las diversidades; sino que quiere que la diversidad le quede suelta al individuo, suelta como el manto que la majestad arroja, para mostrarnos quién es él; suelta, como el traje andrajoso en el que se ha ocultado un ser sobrenatural. Y cuando la diversidad queda suelta de esa manera, entonces se vislumbra constantemente en cada cual aquello otro esencial, común para todos, lo eternamente semejante, la semejanza. La temporalidad habría alcanzado su cenit si eso fuera así, si cada cual viviera así. No sería como en la eternidad; pero esta solemnidad expectante que, sin parar el ritmo de la vida, se rejuvenecería cada día con lo eterno y con la equidad de la eternidad, que cada día redimiría su alma de la diversidad, en la cual, no obstante, permanecería; esto sería el vislumbre de la eternidad.”²⁹¹

La primera tesis filosófica que Kierkegaard cuestiona queda recogida en la primera página del primer libro de su autoría, bajo la voz de “A”. No sólo en la primera página sino en la primera frase con la que inicia su obra como autor, su proyecto, su reforma. Si acudimos al prefacio de *O Lo Uno o Lo Otro* leemos: “Tal vez alguna vez te haya sobrevenido, querido lector, dudar un poco sobre

²⁹¹ *Las Obras del Amor*, 114-116.

la certeza de la conocida tesis filosófica de que lo exterior es lo interior y lo interior lo exterior.”²⁹²

A la cuestión sobre la posibilidad de constatar externamente los resultados de esta reforma dedicaremos la siguiente tesis.

B.IV. TESIS IV: La reforma no es visible ni medible. Lo externo no es lo interno. La reforma no es medible porque es filosóficamente imposible juzgar al prójimo. Realidad como actualidad y verdad esencial.

B.IV.1. Introducción.

En los capítulos anteriores, se ha venido anticipando el problema de ver y medir fidedignamente el fruto de la tarea que Kierkegaard se ha propuesto. Es humanamente comprensible que queramos identificar consecuencias visibles, palpables, constatables en toda esta reforma que persigue edificar apuntalando los cimientos de cada uno. La realidad a la que Kierkegaard nos pone al borde de penetrar es aquella que es la más difícil de pensar y de transmitir por el lenguaje. Se trata de la realidad como interioridad que compete a cada individuo singular. Esto no significa que lo externo no tenga ningún valor, simplemente que al asomarnos al balcón de la fabulosa diversidad del mundo y observar lo externo, Kierkegaard nos ayuda a descubrir la discontinuidad entre realidad y apariencia; y mientras lo hace, la flecha del descubrimiento apunta al mismo lector, a ese individuo interlocutor que en su afán de transparencia y vida en verdad, se encuentra con este dilema, respecto de su propia vida, en lo referente a la conmensurabilidad entre lo interior y lo exterior. La tensión que supone para un ser humano ver lo que no es visible externamente, es decir, llegar a ser individuo singular categoría cuya cualificación es la de espíritu, y pensar y decir mediante el lenguaje la experiencia del espíritu—el amor, la libertad, el bien, la verdad, la felicidad, lo sublime, la eternidad, la paradoja, la fe, Dios, es recurrente en todas las obras.

Esta tensión se da, como acabamos de mencionar al final de la tesis anterior, desde las primeras páginas de su autoría al poner en clave de pregunta una máxima filosófica que normalmente se asocia con la filosofía de Hegel, concretamente con *Ciencia de la Lógica*: ¿expresa lo externo lo interno, y viceversa? Efectivamente se trata de hablar del espíritu, pero no abstractamente, es decir, se trata de hablar del ser humano cualificado como individuo singular, y de cómo se manifiesta el espíritu, es decir, de cómo se

²⁹² O *Lo Uno o Lo Otro*, 29. [Det er maaskee dog stundom faldet Dig ind, kjære Læser, at tvivle en Smule om Rigtigheden af den bekjendte philosophiske Sætning, at det Udvortes er det Indvortes, det Indvortes det Udvortes.] SKS, *Enten-Eller*.

manifiesta este ser humano cualificado como un ser senso-anímico-espiritual— que, nótese, no es más que un ser humano o la pregunta por lo que es ser humano. Lo que ahora haremos es identificar más elementos que, junto con los que ya han ido apareciendo en las anteriores tesis, contribuyan a cuestionar la continuidad entre lo interno y lo externo, para finalmente centrarnos en las tesis sobre la realidad y la verdad en Climacus. Por supuesto que no pretende ser exhaustivo. Se intentará, de este modo, mostrar de qué manera lo externo no es lo interno, la imposibilidad filosófica de conocer la realidad de otro individuo y por tanto, de poder juzgar con verdad a otro individuo.

Para ello, primero nos detendremos a extractar algunos elementos sobre lo invisible en *O Lo Uno o Lo Otro*, después exploraremos lo inefable de la mano de Johannes de Silentio con *Temor y Temblor* y Constantin Constantius con *La Repetición*; de ahí, analizaremos el significado tras la ambigüedad de las categorías psicológicas que perspicaces observadores como Vigilius Haufniensis y Anti-Climacus utilizan en *El Concepto de Ansia y La Enfermedad para Muerte*, para finalmente recoger el argumento filosófico de Climacus sobre la verdad y la realidad en el *Post Scriptum*.

B.IV.2. Lo audible indecible y lo decible invisible en *O Lo Uno o Lo Otro*. “A” inicia el viaje hacia el interior por la vía de los sentidos (αἴσθησις) y del arte (αἰσθητική).

Desde el comienzo de la autoría de Kierkegaard con *O Lo Uno o Lo Otro*, lo espiritual viene relacionado con lo erótico basado en lo sensual, pero nótese que lo erótico cualificado espiritualmente, no anímicamente como en el paganismo o como en el hombre natural.²⁹³ Esto lo vemos en *Los Estados*

²⁹³ “Men idet Sandseligheden sees under Aandens Bestemmelse, saa sees dens Betydning at være den, at den skal udelukkes; men netop derved, at den skal udelukkes, er | den bestemt som Princip, som Magt; thi det Aanden, der selv er Princip, skal udelukke, maa være Noget, der viser sig som Princip, om det end først viser sig som Princip i det Øieblik, det bliver udelukket. At Sandseligheden har været til i Verden førend Christendommen, vilde naturligviis være en høist taabelig Indvending imod mig, da det jo følger af sig selv, at det, der skal udelukkes, bestandig er til førend det, der udelukker det, om det end i en anden Forstand først bliver til, idet det udelukkes. Dette kommer igjen deraf, at det bliver til i en anden Forstand, og derfor sagde jeg jo ogsaa strax, at dristig vovet kun halvt er vundet. Sandseligheden har altsaa vel været til før i Verden, men ikke aandelig bestemt. Hvorledes har den da været til? Den har været til sjælelig bestemt. Saaledes var den det i Hedenskabet, og hvis man vil søge det fuldkomneste Udtryk herfor, saaledes var den det i Grækenland. Men Sandseligheden sjælelig bestemt er ikke Modsætning, Udelukkelse, men Harmoni og Samklang. Men netop fordi Sandseligheden er sat som harmonisk bestemt, er den ikke sat som Princip, men som et medlydende encliticon.” SKS, *Enten-Eller*. [Pero, puesto que la sensualidad se ve bajo la determinación del espíritu, se entiende que su sentido está en que debe ser excluida; pero justamente porque debe ser excluida está determinada como principio, como poder; pues aquello que el espíritu, que es él mismo un principio, debe excluir, debe ser algo que se muestre como principio, por más que sólo se muestre como principio en el momento en que es

Eróticos Inmediatos. La explicación que A desarrolla sobre lo erótico-sensual inmediato, lo erótico sensual repentino y fugaz, presenta precariamente lo que propiamente compete a la música. A es totalmente consciente de ello.²⁹⁴ Lo erótico sensual inmediato es audible pero no decible.

B.IV.2.1. Lo audible indecible: la música. No todo lo sensual es inmediato. No todo lo inmediato es sensual.

El lenguaje no puede expresar lo inmediato. En este caso, la discontinuidad entre lo que se quiere expresar y el medio utilizado, el lenguaje, se da porque la reflexión está implícita en el lenguaje (lo cual no significa que uno no pueda emitir vocalmente sonidos y balbuceos, pero no es lo esencial del lenguaje), por tanto no es el medio adecuado para lo que no es reflexivo.

Y lo inmediato ciertamente no es lo reflexivo; de ahí que la música sea el medio y, según A, el *Don Juan* de Mozart se encumbre como ejemplo supremo de la impaciencia y la agitación erótico-sensual repentina en incesante movimiento, en incesante desaparecer y aparecer. Ello no implica que la música sea un

excluido. Objetarme que la sensualidad estaba en el mundo antes que el cristianismo, sería, desde luego, sumamente absurdo, pues va de suyo que aquello que debe excluirse existe siempre con anterioridad a aquello que lo excluye, si bien en otro sentido sólo llega a existir en cuanto se lo excluye. Esto, a su vez, se debe a que llega a existir en un sentido diferente, y por eso me apresuré a afirmar que la audacia de arriesgarse lleva solamente ganada la mitad. Es cierto, por tanto, que la sensualidad ya estaba en el mundo, pero no determinada de manera espiritual. ¿Cómo estaba entonces? Estaba anímicamente determinada. Así sucedía en el paganismo y, si uno quiere expresarlo de manera completa, así sucedía en Grecia. Pero la sensualidad anímicamente determinada no es contradicción y exclusión sino armonía y consonancia. Pero precisamente por estar puesta en tanto que armónicamente determinada, la sensualidad no está puesta como principio, sino como un enclítico consonante.] *O Lo Uno o lo Otro*, 85-86.

²⁹⁴ “De Vanskeligheder, som altid møde, naar man vil gjøre Musik til Gjenstand for æsthetisk Betragtning, udeblive naturligviis heller ikke her. Vanskeligheden i det Foregaaende laae fornemmelig deri, at medens jeg ad Tankens Vei vilde bevise, at sandselig Genialitet er Musikkens væsentlige Gjenstand, dette dog egentlig kun kan bevises ved Musik, ligesom jeg jo ogsaa selv gennem Musik er kommen til Erkjendelse deraf. Den Vanskelighed, det Følgende har at kæmpe med, er nærmest den, at da det, den Musik udtrykker, der her bliver Gjenstand for Omtale, væsentlig er Musikkens egentlige Gjenstand, saa udtrykker den det langt fuldkomnere end Sproget formaaer det, der tager sig meget fattigt ud ved Siden af den.” SKS, *Enten-Eller*. [Como es natural, tampoco en este caso están ausentes las dificultades que siempre aparecen cuando se quiere tomar la música como objeto de una consideración estética. En lo precedente, la dificultad consistió más que nada en el hecho de que, aun cuando quise demostrar por la vía del pensamiento que la genialidad sensual es el objeto esencial de la música, esto es algo que sólo puede demostrarse en la música, de la misma manera que, por cierto, yo mismo llegué a ese conocimiento a través de la música. La dificultad que habrá que afrontar de aquí en adelante consiste más bien en que lo expresado por la música, que aquí tomamos como tema y que es esencialmente el objeto propio de la música, se expresa en la música misma de una manera mucho más perfecta que como lo haría el lenguaje, cuyo rendimiento en comparación con el de aquella es bastante pobre.] *O Lo Uno o Lo Otro*, 96-97.

medio más rico que el lenguaje. Cada medio tiene su esfera propia y A dedica páginas bien interesantes a dilucidar sobre esta cuestión. Ambos medios, el lenguaje y la música, apelan a lo audible, al oído, y el oído es el sentido de lo espiritual por excelencia. Por ello, tanto la música como el lenguaje son los medios superiores para presentar lo erótico sensual, no olvidemos que cualificado espiritualmente. Pues lo erótico sensual cualificado espiritualmente tiene su elemento en el tiempo, frente a otras artes como la pintura, escultura, o arquitectura, que son visibles y tangibles, y encuentran su continuidad en el espacio.

Lo lógico sería pensar que las artes cuyo elemento está en el espacio presentan el erotismo basado en lo sensual mejor, de hecho, en estas artes lo sensual no es mero instrumento sino lo constitutivo. Sin lugar a dudas lo erótico-sensual está presente y completamente imbricado en la belleza artística de composiciones pictóricas o escultóricas. Descartar lo sensual es descartar su belleza. Pero esta armonía de lo sensual con la belleza no está cualificada espiritualmente, es lo que correspondería al modo pagano, natural, de expresar lo sensual; al modo anímico, lo erótico como momento del poder universal del amor, como algo externo al individuo, como algo dichoso, bello, que irradia al individuo; como consonante enclítico, pero no como principio, como fuerza, como algo que puede llegar a ser una contradicción.

Lo que el autor nos quiere sugerir es que solamente cuando lo sensual está cualificado como espíritu irrumpe lo sensual como principio o fuerza.²⁹⁵ Solamente entonces es cuando llega a existir lo erótico sensual como aquello que ha de ser excluido.²⁹⁶ Llegar a existir como aquello que en llegando a

²⁹⁵ Por ello, el autor afirma que el cristianismo introdujo la sensualidad en el mundo: "Sandseligheden som Princip er altsaa sat ved Christendommen, ligeledes det sandselige Erotiske som Princip; Repræsentationens Idee er ved Christendommen bragt ind i Verden. Tænker jeg mig nu det Sandselig-Erotiske som Princip, som Kraft, som Rige, bestemt af Aand, det vil sige, saaledes bestemt, at Aanden udelukker det, tænker jeg mig dette concentreret i et eneste Individ, saa har jeg Begrebet af sandselig-erotisk Genialitet. Dette er en Idee, som Græcitetten ikke havde, som først Christendommen har bragt ind i Verden, om end kun i indirecte Forstand." SKS, *Enten-Eller*. [La sensualidad como principio es por tanto puesta por el Cristianismo, del mismo modo lo erótico sensual como principio; la idea de representación fue introducida por el cristianismo en el mundo. Si pienso lo erótico sensual como principio, como fuerza, como riqueza, determinado como espíritu, es decir, determinado de tal modo que es excluido por el espíritu, si lo pienso concentrado en un solo individuo, entonces he concebido la genialidad erótico sensual. Esta es una idea que el carácter griego no tenía, que por primera vez el cristianismo ha introducido en el mundo, si bien sólo en sentido indirecto.] *O Lo Uno o Lo Otro*, 87-88.

²⁹⁶ Esto no está en contradicción con lo que dijimos anteriormente. Lo sensual y lo espiritual, la carne y el espíritu, están enfrentados no más de lo que una piedra o un árbol puedan estarlo con el espíritu. Desde luego que no nos lo hemos dado a nosotros mismos. El ejemplo más radical se da en el cristianismo, en la encarnación de Dios; en la presencia de la carne y sangre de Cristo en pan y vino, y ni aún así ha pretendido el cristianismo que el hombre se alimente exclusivamente del pan de la mesa del Señor. Solamente cuando lo sensual, lo carnal, es cualificado como espíritu, como principio, como la fuerza inmediata del deseo, el erotismo

existir ha de ser excluido es lo inmediato en su inmediatez, es la inmediatez sensual. De ahí que la música sea su medio absoluto y de manera ejemplar la composición musical del *Don Juan* de Mozart en la que lo erótico sensual inmediato se concentra en un solo individuo y suena a través del oído, en constante burbujeo, en constante movimiento que transcurre en el tiempo, lo cual, permite que quede expresada la fuerza desbocada de lo erótico-sensual y, a la vez, que se lo esté constantemente negando.

Con todo lo dicho, cabe aclarar tres puntos importantes:

1. No todo lo sensual es inmediato. Lo sensual interpretado en clave griega no es lo inmediato. Su culmen de expresión se encuentra en el elemento espacial, no en el temporal, es lo bello artístico en la patencia plástica. Su medio no es ni lo audible ni lo decible, sino lo visible palpable.
2. También cabe establecer la distinción entre lo erótico sensual determinado anímicamente—sería el modo de interpretar lo erótico según el paganismo, es decir, como el momento de la externa irradiación del poder universal del amor, y lo erótico sensual determinado espiritualmente que ha llegado a existir como lo excluido en el cristianismo.
3. Asimismo, no todo lo inmediato es sensual; lo inmediato puede ser espiritual, es decir, hay inmediatez sensual e inmediatez espiritual. “Cabe aún preguntar de modo más específico, qué clase de inmediatez es objeto esencial de la música. Al estar determinado espiritualmente, lo inmediato puede estarlo de tal manera que caiga dentro del ámbito del espíritu... Cuando lo inmediato , en cambio, al estar determinado espiritualmente, lo está de tal manera que cae fuera del ámbito del espíritu, la música encuentra en ello su objeto absoluto. En el primer caso, no es esencial que lo inmediato se exprese musicalmente, pero sí que llegue a ser espíritu y que, por tanto, se exprese en el lenguaje; en el segundo,... está determinado espiritualmente de manera tal que cae fuera del ámbito del espíritu, y, por tanto, fuera del lenguaje. Pero lo inmediato que, de este modo, queda excluido del espíritu es la inmediatez sensual. Ésta pertenece al cristianismo. La música es su medio absoluto... Pero lo que el celo religioso quiere que se exprese es el espíritu; por eso exige el lenguaje, que es el medio propio del espíritu, y rechaza la música, que para él es un medio sensual... No por ello se necesita excluir la música,... ¿Qué razón tiene uno para excluir la música

como seducción, puede entrar en pugna con el espíritu, con lo eterno, por más que solo se muestre como principio en el momento en el que es excluido.

y, a partir de ella, hacer que prevalezca la palabra? Si se abusa de ella, la palabra puede confundir los ánimos tanto como la música,... pero cabe observar que ésta (la música), en el dominio del espíritu, es un medio imperfecto, y que entonces no puede en lo inmediato espiritual determinado como espíritu tener su objeto absoluto.”²⁹⁷

Cuando el autor concluye la disquisición sobre lo inmediato sensual (valga la contradicción pues ya hemos visto que lo inmediato no es susceptible de reflexión) a través de tres fases categorizadas como *estadios eróticos*²⁹⁸ y se introduce en el terreno de lo reflexivo, es decir, lo erótico sensual reflexivo, ya no la música sino el lenguaje será el medio apropiado.

Pero en ese momento emerge una nueva dificultad. El autor se encuentra con que hay que expresar con la voz del lenguaje lo que externamente no es visible.

B.IV.2.2. Lo decible invisible: los Συμπαρανεκρωμένοι o caballeros de la simpatía. La investigación de lo interior no conmensurable con lo exterior: compasión hacia la nueva Antígona y las damas de la pena—Marie, Elvira, Margarita.

El hecho de que se cuestione la identificación entre lo interno y lo externo hace que desde el comienzo de la autoría el oído, el sonido en tanto que música y en tanto que voz como lenguaje articulado tomen protagonismo. Paralelamente, los discursos edificantes que junto a la obra llamada estética se publican con firma de Kierkegaard ruegan ser leídos en voz alta.

²⁹⁷ O *Lo Uno o Lo Otro*, 93-95. [Saa kan man atter nærmere spørge, hvad det er for en Art af det Umiddelbare, der væsentlig er Musikkens Gjenstand. Det Umiddelbare, aandelig bestemt, kan enten være bestemt saaledes, at det falder ind under Aand,... Er derimod det Umiddelbare aandelig bestemt, bestemt saaledes, at det falder udenfor Aand, da har Musikken heri sin absolute Gjenstand. For det første Umiddelbare er det et Uvæsentligt, at det udtrykkes i Musik, medens det er væsentligt for det, at det bliver Aand og altsaa udtrykkes i Sproget; for dette derimod er det et Væsentligt, at det udtrykkes i Musik, det kan alene udtrykkes deri, kan ikke udtrykkes i Sproget, da det er aandeligt bestemt saaledes, at det falder udenfor Aanden og altsaa udenfor Sproget. Men det Umiddelbare, der saaledes udelukkes af Aanden, er den sandelige Umiddelbarhed. Denne tilhører Christendommen. Den har i Musikken sit absolute Medium,... Men det, den religiøse Iver vil have udtrykt, er Aand, derfor fordrer den Sproget, der er Aandens egentlige Medium, og forkaster Musikken, der er den et sandeligt Medium. ..Udelukkes behøver nemlig derfor ikke Musikken...Hvad Grund kan man nu have til at udelukke Musikken for derved at gjøre Ordet til det ene Herskende? At Ordet kan forvirre Gemytterne ligesaavel som Musik, naar det misbruges,...men man maa see, at den dog paa Aandens Gebeet er et ufuldkomment Medium, og at den altsaa ikke i det umiddelbart Aandelige, bestemt som Aand, kan have sin absolute Gjenstand.] SKS, *Enten-Eller*.

²⁹⁸ La primera reflexión de la autoría de Kierkegaard se basa en el amor. Se trata de la reflexión sobre lo erótico inmediato. Es aquí también donde por primera vez se introduce la categoría *estadio*.

Recogiendo lo anteriormente expuesto, hemos de subrayar que los estadios eróticos inmediatos están hechos esencialmente de sonido. En ellos el oído es el instrumento por excelencia para captar la sensualidad que al ser espiritualmente determinada, no es la sensualidad visible griega, sino lo erótico sensual como fuerza interior cuya impaciente agitación solamente es perceptible mediante el sentido de la escucha. No es por capricho que el autor traiga a primera línea la esfera de lo audible sino que lo hace porque es precisamente esta esfera la que intima con lo interno, con lo espiritual, con la interioridad. Es como si exhortara: el que tenga oídos escuche.

La contradicción entre lo que se ve y se escucha o se dice es el centro de atención, constituye el terreno en el que se le quiere iniciar al querido lector. Lo sensual expresado en la bella y buena armonía del arte de los griegos es digno de alabanza pero no le sirve al autor para mostrar lo inmediato, pues en el mundo pagano, en el mundo del hombre natural, en la antigua Grecia, lo sensual no está determinado espiritualmente, sino anímicamente, como enclítico. Su máxima expresión la encuentra en la continuidad espacial de lo bello sensual plasmado en la escultura o la pintura. La determinación espiritual de lo sensual, lo sensual como principio, le pertenece al cristianismo, pero precisamente como lo que ha de ser excluido.

De ahí que la primera iniciación consista en captar la contradicción que se da ya en lo erótico sensual inmediato. Lo escuchamos como permanente alegre burbujeo y simultáneamente como permanente caída, exclusión, anulación; en el mismo instante que la fuerza de lo erótico sensual llega a existir en plena ebullición del gozo de la seducción, en ese mismo instante, muere, se acalla, se desvanece. Y así penetra la agitación de la explosión y silencio de lo sensual en el oyente. Aunque el anuncio de lo erótico inmediato nos llegue a través de la palabra escrita en unas cuartillas de alguien desconocido al que Victor Eremita²⁹⁹ ha denominado A, este despertar de lo erótico sensual determinado espiritualmente, solamente puede en su inmediatez esencialmente expresarse en el medio musical, y, según A, en la expresión eminente que adquiere en la composición mozartiana, *Don Juan*.

El autor de la primera parte de *O Lo Uno o Lo Otro* dice que “la voz es la revelación de la interioridad inconmensurable con lo externo, así también el oído es el instrumento mediante el cual se capta la interioridad, la audición el

²⁹⁹ El modo en el que Victor Eremita encuentra las cuartillas confirma, en clave humorística, la discontinuidad entre lo externo y lo interno. Propinando un hachazo a un abattant que había comprado en un anticuario surge inesperadamente un compartimiento secreto donde aparecen los manuscritos que luego editará.

sentido mediante el cual ésta [la interioridad] se brinda.”³⁰⁰ Voz y oído, cuyo elemento está en el tiempo, son pues inseparables para la tarea de acercarse a lo interior, a lo secreto, a lo recóndito, lo cual conforma la tentativa para empezar a cuestionar la máxima filosófica de que lo interior es lo exterior y lo exterior lo interior. Es precisamente en la investigación sobre esta cuestión donde radica la explicación para la existencia de una comunidad muy especial, la de los *συμπαρανεκρωμένοι*, de la que el autor nos cuenta forma parte.

Independientemente de si el nombre significa “comunidad de muertos” o debiera en su corrección ser *συμπαρανεκρωμένοι* o a partir de qué términos haya podido crear Kierkegaard esta palabra,³⁰¹ lo que aquí nos interesa mencionar es el papel significativo que esta comunidad pueda ocupar en la autoría. Ciertamente se antoja como algo poco serio, estrambótico pero tras la curiosidad que pueda suscitar creemos tiene su razón de ser. En la segunda tesis, hacíamos también mención de un grupo humano denominado *los irreconocibles* que según Kierkegaard constituían las personas que no habían sucumbido al poder deshumanizante de la nivelación pero que no se hacían externamente reconocibles. Con esto de ninguna manera queremos decir que los *συμπαρανεκρωμένοι* sean *los irreconocibles* pero sí que ambos son ejemplos que cuestionan la continuidad entre lo exterior y lo interior.

B.IV.2.2.1. Verdad estética e interioridad. Aprender a observar de otro modo por conmiseración.

De hecho la tarea de los *συμπαρανεκρωμένοι*, de A en tanto que miembro de la comunidad, no es sino la de investigar lo interior no conmensurable con lo exterior. A partir de un tratamiento poético y psicológico, mediante el cual refleja lo trágico antiguo en lo trágico moderno, A presenta ante la comunidad una nueva heroína trágica, una nueva Antígona, dotándola de la reflexión característica de la modernidad. Si la benignidad de lo trágico en la Antígona griega se hace transparente en la manifestación externa de su pena y desdichado amor, lo trágico en la nueva Antígona es exclusivamente interior. La nueva Antígona guarda celosamente un doloroso secreto incommunicable, ni siquiera a su amado, de ahí que su amor sea también desdichado. La nueva Antígona está en continua pugna con el medio exterior, ni muestra pena, ni se aflige, pues “teme que si uno lograra verla sufrir, sería puesto sobre la pista.”³⁰²

³⁰⁰ O *Lo Uno o Lo Otro*, 29. [Stemmen er Aabenbarelsen af den for det Ydre incommensurable Inderlighed, saaledes er Øret det Redskab, ved hvilket denne Inderlighed opfattes, Hørelsen den Sands, ved hvilken den tilegnes.] SKS, *Enten-Eller*.

³⁰¹ O *Lo Uno o Lo Otro*, 181. Ver nota 1.

³⁰² O *Lo Uno o Lo Otro*, 179. [hun frygter, hvis man saae hende lide, at man skulde komme paa Sporet,] SKS, *Enten-Eller*.

El modo en el que la nueva Antígona lleva su secreto en el corazón se describe como la flecha clavada de Epaminondas en la batalla de Mantinea, “como la flecha que la vida ha hendido más y más sin quitarle la vida, pues mientras siga clavada en su corazón, vivirá, pero tan pronto sea extraída, habrá de morir. Despojarla de su secreto es aquello por lo que el amante debe luchar y, sin embargo, esto supone además para ella la muerte segura. ¿A manos de quién cae? ¿A las del vivo o a las del muerto? En cierto sentido, a las del muerto; lo que fuera profetizado para *Hércules*, a saber, que no sería asesinado por un vivo sino por un muerto, vale para ella en la medida en que el recuerdo del padre es la razón de su muerte; en otro sentido, empero, cae en manos del vivo, en la medida en que su desdichado amor es la ocasión de que el recuerdo la mate.”³⁰³

Asimismo, otro de los objetos de investigación de los συμπαρανεκρωμένοι es la pena reflexiva. Esto no debe ser entendido como algo enfermizo. Hay que subrayar que no toda pena reflexiva es de su interés. Por ejemplo, la personalidad de un individuo extremadamente reflexivo que se inclina a transformar toda contingencia que le produzca pena en pena reflexiva carece de interés, es más, hasta se considera una morbosidad por la comunidad. El objeto de interés es aquella pena objetiva que por sus características trae consigo la ocasión para la reflexión; por ejemplo, cuando en una relación amorosa se da el engaño. Este tipo de pena se refugia y se encierra en el interior de una persona y a veces lo exterior no permite presentir nada, ni lo más mínimo de dicha pena. “Y en verdad la pena se desliza tan secretamente por el mundo que sólo aquel que tiene simpatía por ella, sólo a él le es dado presentirla.”³⁰⁴ La labor de los συμπαρανεκρωμένοι o *caballeros de la simpatía*³⁰⁵ por poetizar o presentar psicológicamente la pena reflexiva tiene una finalidad también compasiva y benevolente, análoga a la de la tragedia griega, excepto que no es representable artísticamente pues no reposa en ninguna determinación externa concreta; “e incluso en el supuesto de que lo

³⁰³ *O Lo Uno o Lo Otro*, 181. [som en Piil, Livet bestandig dybere og dybere har boret ind, uden at berøve hende Livet, thi saalænge den sidder i hendes Hjerte kan hun leve, men i det Øieblik, den tages ud, maa hun døe. At berøve hende hendes Hemmelighed er det, den Elskende maa stride for, og dog er det tillige hendes visse Død. For hvis Haand falder hun nu? For den Levendes eller den Dødes? I en vis Forstand for den Dødes, og hvad der var forudsagt *Hercules*, at han ikke skulde myrdes af en Levende, men af en Død, passer paa hende, forsaavidt som Erindringen om Faderen er Grunden til hendes Død; i en anden Forstand for den Levendes, forsaavidt som hendes ulykkelige Kjærlighed er Anledningen til, at Erindringen dræber hende.] SKS, *Enten-Eller*.

³⁰⁴ *O Lo Uno o Lo Otro*, 191.[Og i Sandhed, Sorgen sniger sig saa hemmelighedsfuldt om i Verden, og kun den, der har Sympathi for den, ham lykkes det at ahne den.] SKS, *Enten-Eller*.

³⁰⁵ “Vi vedblive at ledsage hende; thi vi, Sympathiens Riddere, have ligesaa meget den medfødte Gave som den erhvervede Færdighed, i Procession at kunne holde Fodtrin med Sorgen.” SKS, *Enten-Eller*. [Seguimos acompañándola (se refiere a Marie Beaumarchais), pues como caballeros de la simpatía tenemos tanto el don innato cuanto la presteza adquirida de seguir en procesión el paso de la pena.] *O Lo Uno o Lo Otro*, 193-194.

interior se hubiese de anunciar en lo exterior, lo haría con una cierta morbidez, que nunca puede llegar a ser objeto de representación artística, pues no goza del interés de lo bello.”³⁰⁶ Pero la cuestión está que aunque no goce del interés de lo bello, sí presenta una verdad estética que ha de ser tenida en cuenta.³⁰⁷

Por ello, A exige a todos los convocados a ser iniciados, no en la catarsis y el placer de lo bello artístico sino en la verdad estética que se encierra en la consideración de tres siluetas, tres damas de la pena, en términos estrictamente poéticos y estéticos. Invita a realizar el difícil ejercicio de prestar atención a estas tres figuras poéticas, a las tres sombras o siluetas, que ha creado a partir de personajes femeninos de la literatura universal que han experimentado el engaño del amor.

Sólo cuando la vivencia estética de la pena no es susceptible de ser representada en lo bello artístico cabe hablarse de verdad estética. Y esto sucede cuando lo interior no es conmensurable con lo exterior, como en este caso concreto de la pena y el dolor reflexivos que brotan de la vivencia del engaño en el amor. Es importante aclarar que Kierkegaard no desdeña lo bello artístico sino que lo sitúa en su dominio; tampoco escribe un tratado sobre la verdad estética sino que al haber definido su territorio ofrece la posibilidad de compadecernos y reflexionar, mediante tres ejemplos y de la mano de los caballeros de la simpatía, sobre la verdad que encierran los fenómenos humanos desde el punto de vista estético.

Si A y sus amigos συμπαρανεκρωμένοι son unos estetas, desde luego que no de la vida de la inmediatez y de la apariencia externa, sino quizás, si cabe, a pesar de la aparente contradicción, unos estetas de la reflexividad y espías de la interioridad, no me compete a mí juzgar; lo que sí me corresponde es llamar la atención sobre tres cosas fundamentales que A nos enseña, de cara a formarnos como seres humanos, como individuos plenos, incluso anticipando lo que concierne a la formación religiosa:

³⁰⁶ *O Lo Uno o Lo Otro*, 194. [og forsaavidt det Indre skulde forkynde sig i det Udvortes var det snarere ved en vis Sygelighed, der da aldrig kan blive Gjenstand for kunstnerisk Fremstilling, da den ikke har det Skjønnnes Interesse.] SKS, *Enten-Eller*.

³⁰⁷ Una vez que A ha dejado asentado y corroborado por Goethe que la inquietud interior de la pena no sería susceptible de representación artística pues no goza del interés de lo bello, añade: “Men om man nu var enig i denne lagttagelses Rigtighed, saa kunde man fristes til at ansee det for noget Tilfældigt, og først naar man ved at overveie reent digterisk og æsthetisk, forvisser sig om, at hvad lagttagelsen lærer har æsthetisk Sandhed, først da vil man faae den dybere Bevidsthed.” SKS, *Enten-Eller*. [Aun estando de acuerdo con la exactitud de esta observación, uno podría sentirse tentado a tenerla por algo casual, y sólo habiéndose convencido, tras sopesarlo en términos estrictamente poéticos y estéticos, de que lo que la observación enseña goza de verdad estética, sólo entonces alcanzaría la conciencia más profunda.] *O Lo Uno o Lo Otro*, 194.

1. Lo exterior puede engañar: “Fijad, pues, vuestra vista, queridos συμπαραινχωμένοι, en esta imagen interior, no os dejéis perturbar por lo exterior o, mejor dicho, no lo suscitéis, como yo lo desecho incesantemente para escudriñar mejor el fuero interno. Con todo, para seguir adelante con lo dicho no necesito en absoluto exhortar esta asociación de la cual tengo el honor de ser miembro; pues aunque somos jóvenes, somos todos también lo suficientemente viejos como para no dejarnos engañar por lo exterior o como para permanecer anclados en ello.”³⁰⁸

2. En lo más íntimo de la mente se aloja un habitante que nada tiene que ver con el mundo: “Pasando al lado de la gente en la calle, uno tiene el mismo aspecto que otro, y el otro que el de la mayoría, y sólo el observador experimentado presiente que en lo más íntimo de esta mente se aloja un habitante que nada tiene que ver con el mundo, que pasa los días de su solitaria vida calmamente dedicado a tareas domésticas. Ciertamente que lo exterior es objeto de nuestra observación, pero no de nuestro interés; así, el pescador, que dirige impasiblemente su mirada al río, pero el río no le interesa, sino los movimientos del fondo. Por ello es cierto que lo exterior tiene un significado para nosotros, pero no como expresión de lo interior sino como una información telegráfica de que allí, en lo más profundo, algo se esconde.”³⁰⁹

3. El alma esconde un emigrante que se ha apartado de lo exterior para vigilar un recóndito tesoro: “Cuando uno contempla larga y atentamente un rostro, en ocasiones descubre algo así como otro rostro dentro del que se ve. Por lo general esto es un signo irrecusable de que el alma esconde un emigrante que se ha apartado de lo exterior para vigilar un recóndito tesoro, y el camino a seguir en el movimiento de la

³⁰⁸ *O Lo Uno o Lo Otro*, 190-191. [Saa fæster da Eder Blik, kjære Συμπαραινχωμένοι, paa dette indre Billede, lader Eder ikke forstyrre af det Udvortes eller rettere, frembringer det ikke selv, thi jeg drager det bestandig tilside for bedre at kunne skue ind i det Indre. Dog, dertil behøver jeg vel ikke at opmuntre dette Selskab, hvis Medlem jeg har den Ære at være; thi skjøndt yngre ere vi dog alle gamle nok til ikke at lade os bedrage af det Udvortes eller til at blive staaende ved dette.] SKS, *Enten-Eller*.

³⁰⁹ *O Lo Uno o Lo Otro*, 191. [Man gaer hinanden forbi paa Gaden, den Ene seer ud som den Anden og den Anden som Folk er fleest, og kun den erfarne lagttager ahner, at der i dette Hoved inderst inde boer en Indsidder, der Intet har med Verden at gjøre men kun i stille Huusflid henlever sit eensomme Liv. Det Udvortes er da vel Gjenstand for vor lagttagelse, men ikke for vor Interesse; saaledes sidder Fiskeren og retter urokkeligt sit Blik paa Floddet, men Floddet interesserer ham slet ikke, men vel Bevægelserne nede paa Bunden. Det Udvortes har derfor vel Betydning for os, men ikke som Udtryk for det Indvortes, men som en telegraphisk Efterretning om, at der dybt inde skjuler sig Noget.] SKS, *Enten-Eller*.

observación se insinúa mediante el hecho de que un rostro parece encontrarse dentro de otro”.³¹⁰

Sin entrar en la alusión a la parábola bíblica del reino de los cielos que bien sugiere el lenguaje utilizado por A o a un exterior que engaña con señuelos hacia la verdad sin el cual no cabe acercarse al maestro salvador de Climacus o al Dios-hombre de Anti-Climacus, me gustaría simplemente traer a colación que si para los Συμπαρανεχρωμένοι o Caballeros de la Simpatía el objeto de investigación es el rostro de la pena y el dolor de las enamoradas damas engañadas tras el rostro de la aparente serenidad doméstica, ya hemos visto también en otra ocasión anterior que el objeto de deliberación ha sido el rostro del prójimo tras el rostro de la diversidad. En esta ocasión, las siluetas son la imagen externa para, en el límite de lo visual, adentrarse hacia el interior y considerar imágenes interiores expresadas poético-psicológicamente.

Efectivamente, así como al finalizar la tesis 3, en la que nos centrábamos en el individuo singular como prójimo a través de *Las Obras del Amor*, Kierkegaard nos persuadía a mirar la realidad de otro modo, con otros ojos, este ejercicio que A plantea consiste en aprender a ver, a observar de otro modo; y no sólo a otros rostros para percatarse de los rostros dentro de dichos rostros, sino también a sí mismos; pues los caballeros de la simpatía comparten el dolor y la aflicción, padecen con las damas, se compadecen. Si esta conmiseración, esta solidaridad es en última instancia movida por amor de sí o por amor al prójimo, eso ya no me corresponde a mí juzgarlo.³¹¹

Con las reflexiones estéticas de A es posible aprender a discernir nuestros sentidos, el de la escucha, con la música o la voz del lenguaje, el de la vista con las sombras, con el objeto de prestar atención no a lo externo, sino de despertar a lo interior; de prestar atención no al elemento sensual por

³¹⁰ O *Lo Uno o Lo Otro*, 191-192. [Naar man længe og opmærksomt betragter et Ansigt, da opdager man stundom ligesom et andet Ansigt inden i det, man seer. Dette er i Almindelighed et umiskjendeligt Tegn paa, at Sjælen skjuler en Emigrant, der har trukket sig tilbage fra det Udvortes for at vaage over en forborgten Skat, og Veien for lagttagelsens Bevægelse er antydet derved, at det ene Ansigt ligesom ligger inden i det andet,...] SKS, *Enten-Eller*.

³¹¹ “Han siger: »spar Dig selv«; thi Peder er medlidende og en sand Ven – og derfor heller ikke saa ganske uden Selvkjerlighed, thi det var dog nok ogsaa for sin egen Skyld, at Peder tog saa strengt paa...Men Christus svarer: viig fra mig, Satan! Du er mig en *Forargelse*; thi Du sandser ikke hvad Guds er, men hvad Menneskens er... Peder er den elskeligste Ud-gave af den menneskelige Medlidenhed – men den menneskelige Medlidenhed, og derfor Christus til Forargelse. Christus er det Guddommelige, det Absolute, derfor Peder til Forargelse.” SKS, *Indøvelse i Christendom*. [Él dice: >>¡No lo quiera Dios!<<; pues Pedro es compasivo y un buen amigo—y por tanto tampoco sin un cierto amor de sí, ya que también era por su propia causa por la que Pedro tomó las cosas tan a pecho...Pero Cristo responde: ¡Apártate de mí, Satanás! Eres para mí escándalo; pues no sientes según Dios, sino según los hombres...Pedro es la edición más amable de la humana compasión—pero compasión humana y por tanto escándalo para Cristo.] *Ejercitación del Cristianismo*, 132.

excelencia, el espacio, sino de ahondar en la vivencia del tiempo. Uno podría pensar que esto es una perogrullada pues todos somos seres humanos y por el hecho de serlo sentimos. Pero así como Sócrates dedicó su vida a investigar en qué consiste ser humano cuando todos lo somos o Kierkegaard a dirigir la atención a hacerse individuo cuando todos ya lo somos, quizás no sea baladí preguntarse en qué consiste sentir cuando todos ya sentimos. El autor de la primera parte de *O Lo Uno o Lo Otro* enseña a conocer nuestros sentidos, a reflexionar sobre la percepción sensorial (αἴσθησις) y, junto con ello a través del arte de la música y la literatura (αἰσθητική), a iniciar un viaje no ya hacia la belleza artística sino hacia los vericuetos de la verdad, y esto incluye también la verdad estética.³¹²

B.IV.3. Lo inefable en *Temor y Temblor*. Dos vías de acercamiento a lo inefable.

Para dirigir la atención hacia la categoría individuo singular es condición necesaria agudizar el oído que es el instrumento del espíritu, que es silencio, y enfocar la vista hacia el interior, que es invisible. El tema desde los inicios viene siendo el amor, pasión que Kierkegaard elige por excelencia pues pone en relación a un individuo con otro individuo, el que se enamora es uno de otro, el que ama es otro a uno, y éste, el amor, desde diferentes perspectivas continuará siendo recurrente en toda la autoría. Ahora bien, nótese que desde el primer momento, el amor basado en lo sensual ha sido cualificado espiritualmente, pues el interés no reside en lo que lo sensual anímicamente determinado pueda dar de sí. Lo sensual anímicamente determinado puede ciertamente dar mucho de sí siempre y cuando el interés gire en torno a la transparencia de la belleza en el arte. El canon griego de belleza, su influencia a lo largo de la historia junto con el papel que la belleza juega en la educación estética y ética del hombre no es asunto baladí.³¹³

Pero, el interés desde el comienzo de la autoría reside en lo espiritual, lo interior, lo temporal, siendo todas ellas determinaciones de la categoría individuo singular que se ponen de manifiesto en la aproximación estética. Hasta aquí, aun con las dificultades que entraña situarse al límite de lo que los sentidos permiten, ha sido posible intentar experimentar la escucha de lo erótico inmediato y poner voz a la imagen interior, a lo prácticamente invisible

³¹² La misma reflexión sobre la tragedia abunda en analogías entre la culpa original de la tragedia y el pecado original. *Rotación de Cultivos* es una anticipación de la indolente laxitud que vimos descrita de la mano de *Una Reseña Literaria* y asociada a la época presente, también es un ejemplo de la repetición entendida como sagacidad, etc.

³¹³ Kierkegaard conocía la obra de Schiller. Juan el Seductor entretiene la idea de recitar la canción de Tekla (*Wallenstein*) a Cordelia; finalmente recita *Lenore* de Bürger. *O Lo Uno o Lo Otro*, 365.

de la nueva Antígona que sacrifica su amor y a las sombras de las amantes desdichadas.

Esta reforma de Kierkegaard, llamar la atención sobre la categoría individuo singular, exige la permanente colisión con aquello que no puede aprehenderse ni con los sentidos, ni con el intelecto. La pasión de los sentidos por colisionar con aquello que va más allá de lo que son capaces de percibir es análoga a la pasión de la razón que osa entrar en relación con lo absolutamente desconocido, con la paradoja de lo que no cabe ser pensado, que experimentamos mediante el ejercicio de Climacus en *Migajas*. Así también sucede con la lírica dialéctica de Johannes de Silentio en *Temor y Temblor*. De Silentio pone voz al silencio esencial; sitúa al lector en la posibilidad de recibir lo inexpresable, lo inefable. Del esfuerzo de los Caballeros de la Simpatía o Συμπαρανεκρωμένοι por revelarnos poéticamente el interior, la silenciosa e invisible desdicha, de unas mujeres enamoradas, pasamos al esfuerzo del silencio por elogiar al Caballero de la Fe que entrega a su amado hijo.

La pregunta que alcanzado el punto de lo inefable nos hacemos en esta investigación es en qué sentido decimos que *Temor y Temblor* es una aventura en el terreno de lo inefable. Exploraremos dos sentidos de lo inefable que queremos destacar: el primero tiene que ver con el tema de la obra y el segundo con el tratamiento textual del autor.

B.IV.3.1. Primera vía: lo inefable en el tema.

En cuanto al tema de la obra, podríamos decir que es la experiencia de fe de un individuo singular, Abraham. Esta obra pseudónima es la tercera (segunda pseudónima) de su autoría y se publicó el 16 de octubre de 1843 junto con *La Repetición* de Constantin Constantius, y *Tres Discursos Edificantes* firmados por Kierkegaard. Si de *Temor y Temblor* hemos dicho que versa sobre la experiencia de fe de un individuo singular, Abraham, de *La Repetición* podríamos sugerir que trata sobre la experiencia de ordalía de un individuo singular, Job.

B.IV.3.1.1. Tema 1. La excepción en medio de lo universal: Abraham y Job. Similitud y diferencia. La ordalía.

En ambos libros se presenta la batalla dialéctica en la que la excepción surge en medio de lo universal. Este método de fijar la atención en la excepción para ver la relación que ella tiene con lo universal, se formula no como algo abstracto, sino en toda su concreción. De ahí que sea fundamental acudir a

ejemplos de la vida de individuos que muestran, en un momento concreto de su propia vida, cómo ellos irrumpen en tanto que excepción dentro del orden en el que están inmersos. Obviamente, la excepción no se entiende, como uno puede creer, en el sentido de cualquier individuo que vive en la inmediatez de querer demostrar su rebeldía y su diferencia ante el orden establecido mediante signos externos. Eso no sería propiamente excepción pues el individuo ni siquiera ha llegado a establecer una relación continua e interiorizada con lo universal sino como algo inmediato, accidental y ajeno a él que se le impone constantemente. No se puede ser excepción de algo sin haber establecido una relación esencial con ese algo.

La seriedad de la excepción exige que esto suceda a unos individuos cuyas vidas han sido ética y religiosamente ejemplares; su relación con lo universal ha sido precisamente modélica, hasta el momento en el que irrumpen como excepción. Es importante subrayar que el ser excepción es algo que experimentan en su interior, es decir, los amigos de Job no ven en él a una excepción sino a alguien que “algo habrá hecho” para que le caigan encima todas esas calamidades. La economía de trasgresión-castigo es universal, por eso le aconsejan la fórmula, universal también, para restaurar el orden: explicitar su culpa y arrepentirse. Es Job el que interiormente se vive a sí mismo dolorosamente como excepción, pues a pesar de lo que sus amigos le aconsejan, él insiste en su inocencia. En el caso de Abraham la interioridad es aún más paradójica pues ni siquiera cabe expresarse mediante el lenguaje; Job sí puede hacerlo y lo hace; aunque parezca un disparate, pide cuentas, exige un porqué. Por tanto nótese que ser excepción en medio de lo universal es, en este sentido, algo que pertenece a la interioridad del individuo.

Estamos acostumbrados a reflexionar e intentar explicar primero lo universal para luego poder directamente aplicarlo en el plano individual, que frente a lo universal es algo insignificante y de segundo orden, pues sin duda brota de su tronco. El camino que mediante estos caballeros se explora toma la dirección opuesta, no va de lo universal a lo individual, sino de lo individual a lo universal; en concreto, de un individuo en tanto que excepción hacia lo universal. Al autor le parece que este es precisamente el mejor método para poder dar cuenta de lo universal. El razonamiento es el siguiente: en lo universal hay excepciones y si no se pueden explicar las excepciones, entonces tampoco se puede explicar lo universal. Esta dificultad no suele notarse de ordinario, por la sencilla razón de que no se piensa con pasión en lo universal, sino con una indolente superficialidad. El individuo en tanto que excepción, en cambio, piensa lo universal con todas las energías de su apasionamiento. Cuando se obra así,

nos encontramos ante un nuevo orden y la pobre excepción sale al fin triunfante.³¹⁴

Pero no malinterpretemos esto. En primer lugar, la victoria de la excepción no consiste en situarse por encima de lo universal. Gracias a la excepción se puede esclarecer la relación del individuo con lo universal pues la excepción nunca deja de pensar en lo universal; mientras ella trabaja por explicarse a sí misma está a la vez explicando lo universal. En este proceso la excepción justificada y legítima, en el fondo, se halla reconciliada con lo universal, pues al fin y al cabo lo universal siente predilección por ella, como cuando el pastor acude a recuperar la oveja descarriada dejando a las otras noventa y nueve.³¹⁵

En segundo lugar, se trata de un conflicto tremendamente violento que el individuo experimenta en su interior pues, en un momento de su vida, se

³¹⁴ "I Tidens Længde bliver man kjed af den evindelige Passiar om det Almene og det Almene, der gjentages til den kjedsommeligste Fadhed. Der er Undtagelser til. Kan man ikke forklare dem, kan man heller ikke forklare det Almene. Man mærker i Almindelighed ikke Vanskeligheden, fordi man end ikke tænker det Almene med Lidenskab, men med en magelig Overfladiskhed. Undtagelsen derimod tænker det Almene med energisk Lidenskab. Naar man gjør dette, da fremkommer der en ny Rangforordning, og den stakkels Undtagelse, hvis den ellers duer til Noget, kommer atter, som den stedmoderlig tilsidesatte Pige i Eventyret, til Hæder og Ære." SKS, *Gjentagelsen*. [A la larga uno llega a sentirse fatigado con tantas interminables charlas sobre lo universal y lo universal, que se repiten hasta la más aburrida insipidez. Hay excepciones. Si no se pueden explicar, entonces tampoco se puede explicar lo universal. Esta dificultad no suele notarse de ordinario, porque no se piensa lo universal, sino con una indolente superficialidad. La excepción en cambio piensa lo universal con energética pasión. Cuando se obra así, tiene lugar un rango de nuevo orden, y la pobre excepción, si por lo demás vale para algo, regresa de nuevo, como aquella muchacha del cuento humillada por su madrastra, con honor y gloria.] *Repetition*, 227-228.

³¹⁵ "Undtagelsen tænker tillige det Almene, idet den gjenneamtænker sig selv, den virker for det Almene, idet den gjennevmirker sig selv, den forklarer det Almene, idet den forklarer sig selv. Undtagelsen forklarer altsaa det Almene og sig selv, og naar man ret vil studere det Almene, behøver man blot at see sig om en berettiget Undtagelse; den udviser Alt langt tydeligere end det Almene selv. Den berettigede Undtagelse er forsonet i det Almene; det Almene er fra Grunden af polemisk imod Undtagelsen; thi sin Forkjærlighed vil det ikke lade sig mærke med, førend Undtagelsen tvinger det til ligesom at tilstaae det. Har Undtagelsen ikke denne Magt, er den ikke berettiget, og derfor er det meget klogt af det Almene ikke at lade sig mærke med Noget for tidligt. Naar Himlen elsker en Synder mere end 99 Retfærdige, da veed Synderen det saavist ikke fra Begyndelsen af; tvertimod han fornemmer kun Himlens Vrede, indtil han tilsidst ligesom nødsager Himlen til at rykke ud med Sproget." SKS, *Gjentagelsen*. [La excepción piensa lo universal al meditar sobre sí misma, trabaja para lo universal al tenerse ella como tarea, explica lo universal al explicarse a sí misma. La excepción explica, por tanto, lo universal y a sí misma, y si alguien realmente quiere estudiar lo universal, necesita simplemente hallar a su alrededor una excepción legítima; ello revela todo mucho más claramente que lo universal por sí solo. La legítima excepción está reconciliada con lo universal; lo universal está desde la base en polémica con la excepción; su predilección, no se dejará advertir sin antes haber sido, como si dijéramos, forzado por la excepción a reconocerlo. Si la excepción carece de esta fuerza, no está legitimada, y por esa razón lo universal es muy sagaz de no permitir que nada se note prematuramente. Si el cielo ama a un pecador más que a 99 justos, el pecador por supuesto que no lo sabe desde el principio; por el contrario, sólo es consciente de la cólera del cielo hasta que finalmente, como si dijéramos, obliga al cielo a prorrumpir con lenguaje.] *Repetition*, 227.

produce un combate entre dos fuerzas contradictorias, lo universal contra lo individual en tanto que excepción. La batalla se describe como un choque encarnizado en el que lo universal se enfrenta y rompe con la excepción, pero de tal forma que termina reforzando las mismas posiciones de la excepción.³¹⁶

En el caso de Abraham, Caballero de la Fe, esta batalla no es expresable; por el contrario Job, en esta batalla, se revela como maestro de humanidad.³¹⁷

B.IV.3.1.2. Tema 2. La repetición. Repetición y libertad: Abraham y Job. Similitud y diferencia. El movimiento de la fe y lo absurdo. Significado de lo absurdo.

En ambos libros se presenta también la repetición, no obstante es la obra de Constantin Constantius, como cuyo título indica, la que expresamente somete a experimento el concepto de repetición, poniendo de manifiesto así la categoría *ordalía*. Es muy importante tener en cuenta que repetición y libertad se corresponden. El autor es consciente de que la repetición de la libertad es también algo que preocupa al estoicismo.³¹⁸ La cuestión está en cómo se persigue la repetición: conformar la volición a la universalidad de la ley, al logos del ser, es como arrojar algo por la borda para intentar ocultarlo con la máxima seguridad y preservarlo contra toda pérdida.³¹⁹ El concepto de repetición que a

³¹⁶ “Det Hele er en Brydning, i hvilken det Almene bryder med Undtagelsen, brydes med den i Strid, og styrker den ved denne Brydning.” SKS, *Gjentagelsen*. [Todo ello es un conflicto en el que lo universal corta con la excepción, corta con ella violentamente, y la potencia mediante este conflicto.] *Repetition*, 227.

³¹⁷ “da blev Du den Lidendes Mund, og den Sønderknustes Raab, og den Ængstedes Skrig, og en Lindring for alle dem, der forstummede i Qvaler, et trofast Vidne om al den Nød og Sønderrivelse, der kan boe i et Hjerte, en usvigelig Talsmand, der vovede at klage »i Sjælens Bitterhed« og at stride med Gud.” SKS, *Gjentagelsen*. [entonces llegaste a ser la voz del sufriente, el grito del destrozado, el clamor del aterrorizado, y un consuelo para todos los que enmudecieron en tormentos, un testigo fiel de toda la aflicción y desgarró que pueda habitar en un corazón, un leal portavoz que osó lamentarse >>en la amargura del alma<< y luchar con Dios.] *Repetition*, 197.

³¹⁸ La cuestión es más compleja, pues en el libro *La Repetición*, Kierkegaard utiliza dos voces, no sólo la del autor Constantin Constantius sino también la de un joven cuyo nombre desconocemos. Constantin es quien se acerca en cierta manera a una postura estoica; es el joven quien despierta a la pregunta de si la repetición es posible como libertad, no Constantin.

³¹⁹ “Dersom det da skulde skee, at Friheden i Individualiteten forholdende sig til Omverdenen, kunde blive saaledes, saa at sige, liggende i Udfaldet, at den ikke kan tage sig selv tilbage (gjentage sig), saa er Alt tabt. Det Friheden altsaa her frygter, er ikke Gjentagelsen, men Afvexlingen; det, den vil, er ikke Afvexlingen, men Gjentagelsen. Dersom nu denne Villen af Gjentagelsen er Stoicisme, da modsiger den sig selv, og ender derfor med at tilintetgjøre sig selv, for paa den Maade at hævde Gjentagelsen, hvilket er det Samme, som naar man kaster en Ting bort for at have gjemt den aldeles sikkert. Naar Stoicismen da er traadt tilside, da staaer endnu kun den religieuse Bevægelse tilbage som det sande Udtryk for Gjentagelsen, og forkynder sig i sin Strid ved den bekymrede Friheds lidenskabelige Veltalighed.” SKS, *Polemik mod Heiberg*. [Si fuera el caso que la libertad en la individualidad relacionada con el mundo circundante pudiera llegar a estar tan inmersa, como si dijéramos, en el resultado que

Kierkegaard le interesa indagar experimentalmente en esta obra, se sitúa, claro está, en la esfera del espíritu, pero no como proceso histórico mundial al que el individuo está necesariamente sometido, sino como desarrollo de la libertad individual; tampoco se refiere en ningún momento a la repetición que se da en la naturaleza, aunque mencione a los Eleatas en la primera frase del libro (véase B.V.2.).

Cuando la repetición se aplica a la esfera de la libertad individual, el concepto de repetición tiene su desarrollo, su propia historia, en tanto que la libertad pasa por varios estadios para hacerse consigo misma:³²⁰

1. El primer estadio consiste en la libertad cualificada como deseo o siendo deseo. En este estadio la libertad teme a la repetición pues el deseo lo ve como algo que lo encarcela; por tanto, la libertad en el deseo desespera.
2. En el segundo estadio la libertad está cualificada como sagacidad. Aquí, la libertad solamente guarda una relación finita con su objeto. Se asume que existe la repetición y la tarea de la sagacidad consiste en obtener un nuevo aspecto de la repetición. Mucha gente opina que éste es el estadio de mayor sabiduría.
3. Es la forma más elevada de la libertad. La libertad se cualifica en relación consigo misma. El interés de la libertad es el inverso al estadio primero. La libertad quiere la repetición. La libertad misma es ahora la repetición.

no pudiera rescatarse a sí misma (repetirse a sí misma), entonces todo estaría perdido. Lo que la libertad por tanto teme aquí no es la repetición, sino la variación; lo que quiere no es variación sino repetición. Si este querer la repetición es estoicismo, entonces se contradice a sí mismo y termina por eso destruyéndose a sí mismo para afirmar la repetición de ese modo, lo cual es igual que cuando se arroja una cosa para esconderla con total seguridad. Cuando el estoicismo se ha retirado, sólo queda el movimiento religioso como la verdadera expresión de la repetición y se proclama a sí mismo en su lucha con la apasionada elocuencia de la preocupada libertad.]

³²⁰ "Begrebet Gjentaelse har, naar det anvendes i den individuelle Friheds Sphære en Historie, idet Friheden gjennemløber flere Stadier for at naae sig selv. a). Først er Friheden bestemt som Lyst eller i Lysten... b) Friheden bestemt som Klogskab. Friheden er endnu kun i et endeligt Forhold til sin Gjenstand, og er selv kun æsthetisk-tvetydigt bestemt... c). Nu bryder Friheden frem i sin høieste Form, i hvilken den er bestemt i Forhold til sig selv. Her er Alt vendt om, og lige Modsætningen til det første Standpunkt viser sig. Frihedens høieste Interesse er netop nu at tilveiebringe Gjentaelsen" SKS, *Polemik mod Heiberg*. [El concepto de repetición tiene, cuando se aplica en la esfera de la libertad individual, una historia, en tanto que la libertad recorre varios estadios para alcanzarse a sí misma. a). Primero la libertad se determina como deseo o en el deseo... b) la libertad determinada como sagacidad. La libertad es todavía solamente en una relación finita con su objeto, y está determinada solamente con ambigüedad estética... c) Ahora irrumpe la libertad en su forma más elevada, en la cual se determina en relación consigo misma. Aquí todo se invierte, y se muestra la oposición a la primera posición. El interés más alto de la libertad ahora es precisamente realizar la repetición]

En este sentido, la repetición consiste en que la libertad se vuelva a repetir en la vida de una persona con sus vicios y virtudes, con lo bueno y lo malo; repetición es que la libertad se vuelva a dar. Nos acercamos a la repetición no como lo que normalmente se suele pensar de las lecturas de Abraham y Job, que todo lo que uno haya sacrificado o perdido le sea devuelto, ni siquiera aun cuando sea por duplicado; la repetición es la posibilidad de que el individuo no se quede anclado ni en el resultado exterior, ni en la recolección interior del pasado; la repetición no es una categoría ni estética, ni ética, ni dogmática, es una categoría de la trascendencia;³²¹ en última instancia, la posibilidad de repetición está ligada a la posibilidad de expiación, a la redención. No es casualidad pero sí ocasión que dos de *Tres Discursos Edificantes* que se publicaron el mismo día que *Temor y Temblor* y *La Repetición* deliberen sobre el amor que cubre la multitud de pecados. Esta anticipación se prepara para un querido lector desde este aparentemente extraño experimento que el mismo Constantius da a entender se conduce al modo de Clemente de Alejandría, es decir, al modo en el que los no iniciados no puedan entender.³²²

Así pues, en *La Repetición*, que está construido como un experimento estético-psicológico para el lector, aparecen dos personajes, Constantin y un joven, cuyo nombre desconocemos, para quien Constantin hace las veces de confidente del secreto de su historia de amor frustrado, y también de consejero. Es Job, y no el bello placer de un simposio griego sobre el amor o el respetable consejo de contraer nupcias de un reputado caballero de sociedad felizmente casado, la reconfortante alternativa para este joven tan atormentado por su historia de amor; es Job de quien el joven aprende que la repetición como tarea de la libertad es posible--aunque solamente haya generado en él un estado de

³²¹ "Denne Kategori: Prøvelse er hverken æsthetisk, ethisk eller dogmatisk, den er aldeles transcendent. Det er først en Viden om Prøvelsen, at den er Prøvelse, der vilde finde sin Plads i en Dogmatik. Men saasart denne Viden er indtraadt, er Prøvelsens Elasticitet svækket, og Kategorien egentlig en anden. Denne Kategori er absolut transcendent og sætter Mennesket i et reent personligt Modsætningsforhold til Gud, i etsaadant Forhold, at han ikke kan lade sig nøie med nogen Forklaring paa anden Haand." SKS, *Gjentagelsen*. [Esta categoría: ordalía no es ni estética, ni ética ni dogmática, es completamente trascendente. Solamente como saber sobre la ordalía, que se trata de ordalía, encontraría su lugar en una dogmática. Pero tan pronto como ese conocimiento es introducido, la elasticidad de la ordalía queda debilitada, y la categoría es realmente otra. Esta categoría es absolutamente trascendente y sitúa a una persona en una relación de oposición puramente personal con Dios, en una relación tal que no puede permitirse a sí mismo quedarse satisfecho con una explicación de segunda mano.] *Repetition*, 210.

³²² "thi hvem falder det i vor Tid ind at spille et Øieblik paa den snurrige Tanke, at det er en Kunst at være en god Læser, end sige at anvende Tid paa at blive dette? Denne beklagelige Tilstand har naturligviis sin Indflydelse paa en Forfatter, der efter min Mening gjør rigtigst i med Clemens Alexandrinus at skrive saaledes, at Kjætterne ikke kunne forstaae det." SKS, *Gjentagelsen*. [pues ¿a quién en nuestro tiempo se le ocurre desperdiciar un instante con el curioso pensamiento de que es un arte ser un buen lector, sin mencionar dedicar tiempo a llegar a serlo? Este deplorable estado ejerce naturalmente su influencia en un autor que a mí entender se une acertadamente a Clemente de Alejandría al escribir de manera que los herejes no puedan entenderlo.] *Repetition*, 225.

ánimo religioso; y si bien el joven en sus cartas solamente expresa el carácter universal de la repetición, su conciencia de repetición se ha elevado al cuadrado.³²³

El asunto en torno a Job, después de todo, es que, como quien dice, tiene razón. El punto es que mantiene una buena relación con Dios y se sabe inocente ante Dios y sin embargo, sus amigos y todo el mundo le refutan. La grandeza de Job es que la pasión de la libertad en él no queda adulterada o rebajada por ello. No termina creyendo que sufre por su pecado, como le sugieren los demás. Pero esto no significa que crea que tiene razón ante Dios: Job sabe que ante Dios es Él quien tiene razón y eso le otorga amor y confianza plena en que Dios puede explicarlo todo, si uno pudiera hablar con Él. Esta es postura del que se sabe libre, a pesar de su fragilidad, que se sabe libre, sin riesgo de que Dios le arrebatase la libertad que Él mismo le procuró.³²⁴ Job, en este sentido, está en el momento de su prueba sacado de lo humano universal y declara algo que el resto de los hombres no reconocería: su inocencia; es una excepción que le sitúa a él ante Dios.

³²³ En la carta final que Constantius escribe al lector dice lo siguiente del joven: "Han beholder en religieus Stemning som en Hemmelighed, han ikke kan forklare, medens denne Hemmelighed hjælper ham til digterisk at forklare Virkeligheden. Han forklarer det Almene som Gjentagelsen, og dog forstaaer han selv Gjentagelsen paa en anden Maade; thi medens Virkeligheden bliver Gjentagelsen, bliver for ham den anden Potens af hans Bevidsthed Gjentagelsen." SKS, *Gjentagelsen*. [Él mantiene una disposición religiosa como un secreto que no puede aclarar, mientras que este secreto le ayuda a él poéticamente a aclarar la realidad. Él explica lo universal como repetición, y sin embargo él mismo lo entiende como una repetición de otro modo; pues aunque la realidad se torna repetición, para él se convierte en la segunda potencia de su conciencia de repetición.] *Repetition*, 229. En la carta que el joven escribe a Constatin con fecha 31 de mayo, el joven le dice: "Er der da ikke en Gjentagelse? Fik jeg ikke Alt dobbelt? Fik jeg ikke mig selv igjen, netop saaledes, at jeg dobbelt maatte føle Betydningen deraf? Og hvad er en Gjentagelse af jordisk Gods, der er ligegyldigt mod Aandens Bestemmelse, i Sammenligning med en saadan Gjentagelse? SKS, *Gjentagelsen*. [¿No hay entonces una repetición? ¿No lo he recibido todo doble? ¿No me he obtenido a mí mismo precisamente de tal manera que doblemente haya de experimentar su significado? Y ¿qué es una repetición de bienes mundanos, lo cual es indiferente hacia la determinación del espíritu, comparado con esta repetición?] *Repetition*, 220-221.

³²⁴ "Job vedbliver sin Paastand, at han har Ret. Han gjør det saaledes, at han vidner derved om den ædle menneskelige Frimodighed, der dog veed, hvad et Menneske er, at han, om end skrøbelig og hurtig henvisnet som Blomstens Liv, dog i Retning af Friheden er noget Stort, har en Bevidsthed, som end ikke Gud selv kan frarive ham, skjønt han gav ham den. Job fastholder tillige sin Paastand saaledes, at man i ham seer den Kjærlighed og Tillid, der er forvisset om, at Gud nok kan forklare Alt, naar man blot faaer ham selv i Tale." SKS, *Gjentagelsen*. [Job continúa con su postura de que él tiene razón. Lo hace de tal manera que con ello testimonia la noble humana franqueza que sabe lo que es ser un ser humano, sabe que a pesar de ser frágil y efímero como la vida de la flor, que en lo referente a la libertad es algo grande, tiene una conciencia que ni siquiera Dios se la puede quitar aunque Él se la haya dado. Además, Job mantiene su postura de tal modo que en él se ve el amor y la confianza que están convencidos de que Dios ciertamente lo puede aclarar todo, si simplemente se pusiera a hablar.] *Repetition*, 208.

Se trata de una ordalía. Lo ha perdido todo inexplicablemente y pide cuentas. Job representa la defensa de la profunda causa entre Dios y el hombre que comienza con la discordia que Satán introduce entre Dios y el hombre y termina con que todo ha quedado en una ordalía.³²⁵ En esta ordalía, “¿está Job equivocado? Sí! Eternamente; porque no existe tribunal mayor que el que le juzga. ¿Está Job en lo cierto? Sí, eternamente, al quedar probado que está equivocado ante Dios,”³²⁶ así como aparece en el sermón del pastor de Jutlandia, que concluye *O Lo Uno o Lo Otro*, sobre la edificación que reside en el pensamiento de que en relación con Dios siempre estamos equivocados. Con todo ello, hubo repetición para Job y aconteció cuando toda certeza y probabilidad humana pensable era imposible. Job habla y al hablar de manera que todos entendemos su terrible soledad y su sufrimiento, habla de manera que su situación aun excepcional se traduce en algo universal.³²⁷ De ahí que Job proporcione alivio y consuelo; Abraham, temor y temblor.

Esta enseñanza es precisamente lo que no puede suceder en el caso de Abraham, pues Abraham no puede ser maestro, su excepción no guarda la posibilidad de ser mediada por el lenguaje, no es expresable mediante el lenguaje. Job también estuvo en silencio siete días y siete noches; pero tras ello se alzó como portavoz del sufriente. Si con Job se pone de manifiesto la categoría *ordalía*, con Abraham, la categoría *fe*. En el silencio de Abraham se

³²⁵ “Det Store i Job er derfor end ikke, at han sagde: Herren gav, Herren tog, Herrens Navn være lovet, hvilket han jo ogsaa sagde først og senere ikke gjentog, men Jobs Betydning er, at Grændsestridighederne til Troen i ham ere udkæmpede, at hiin uhyre Opstand af Lidenskabens vilde og stridslystne Kræfter her er forestillet. Derfor beroliger Job ikke som en Troes-Helt, men han lindrer midlertidig. Job er ligesom det hele indholdsrige Indlæg fra Menneskets Side i den store Sag mellem Gud og Mennesket, den vidtløftige og forfærdelige Proces, der havde sin Grund i, at Satan satte Ondt mellem Gud og Job, og som ender med, at det Hele var en Prøvelse.” SKS, *Gjentagelsen*. [Lo grande en Job por tanto no es que dijera: el Señor dio, el Señor quitó, alabado sea el nombre del Señor, lo cual ciertamente dijo al principio y después no repitió, sino que el significado de Job es que las disputas fronterizas en torno a la fe son libradas dentro de él, que esa colosal revuelta de los salvajes y agresivos poderes de la pasión aquí están presentes. Por ello, Job no tranquiliza como un héroe de la fe, sino que alivia temporalmente. Job es como la totalidad de la enjundiosa defensa por parte del hombre en el gran juicio entre Dios y el hombre, el prolijo y espantoso proceso, que tiene su base en que Satán malmete entre Dios y Job, y termina siendo todo ello una ordalía.] *Repetition*, 209-210.

³²⁶ *Repetition*, 212. [Fik da Job Uret? Ja! for evigt; thi høiere kan han ikke komme end til den Domstol, der dømte ham. Fik Job Ret? Ja! for evigt, derved, at han fik Uret for Gud.] SKS, *Gjentagelsen*.

³²⁷ “- Job er bleven irettesat foran Menneskehedens Front – Herren og Job have forstaaet hinanden, de ere forsonede, »Herrens Fortrolighed boer atter i Jobs Pauluner som i fordums Dage« – Menneskene have forstaaet Job,... –Job er velsignet og har faaet Alt dobbelt. – Det kalder man en *Gjentagelse*.”SKS, *Gjentagelsen*. [-Job ha sido reprendido ante el rostro de la humanidad-el Señor y Job se han entendido el uno con el otro, se han reconciliado, >> la confianza del Señor habita de nuevo en las tiendas de Job como antes<< - los hombres han entendido a Job,...- Job es bendecido y ha recibido todo *doble*.- A esto se le llama *repetición*.] *Repetition*, 212.

concentran de manera eminente la inquietud y el ansia, pues es un silencio que no puede hablar.³²⁸ No puede hablar de manera que otro ser humano le entienda pues su ordalía consiste precisamente en que lo ético sea la tentación.³²⁹ A Job, Dios se lo quitó todo y Dios se lo devolvió todo, pero a Abraham no se le quita nada. Tras toda una vida esperando lo máspreciado de su vida, su hijo, se le pide que cometa un acto que atenta contra las reglas más sagradas de la ética, no matar, y contra la regla más sagrada del amor paterno-filial, amar al hijo: dar personalmente muerte a su hijo, Isaac, a quien tanto amaba.

Pero además de atentar contra las reglas más sagradas de la ética, mediante este sacrificio no obtiene nada conmensurable con lo externo, al modo del héroe trágico que noblemente se sacrifica a sí mismo y todo lo suyo a lo universal, deviniendo así en predilecto hijo de la ética;³³⁰ Abraham no obtiene un resultado superior desde el punto de vista ético, como por ejemplo, sacrificar lo particular en aras de lo universal, es decir, sacrificar al hijo para, por ejemplo, salvar a su tribu o a toda una nación. Ni siquiera obtiene la comprensión de otros seres humanos que al fin y al cabo es un modo de consuelo. La ordalía de Abraham implica el movimiento inverso, implica renunciar a lo universal, que es precisamente en su caso concreto la tentación, en aras de su caso particular; renuncia a lo universal y en silenciosa y temible lucha consigo mismo se hace individuo singular con mayor hondura, se hace aún más hondamente humano. Es fundamental no confundir esta interioridad³³¹ con la interioridad

³²⁸ "Abraham tier – men han *kan* ikke tale, deri ligger Nøden og Angsten. Naar jeg nemlig, idet jeg taler, ikke kan gjøre mig forstaaelig, saa taler jeg ikke, om jeg end talte uafbrudt Nat og Dag. Dette er Abrahams Tilfælde. Han kan sige Alt; men Eet kan han ikke sige, og dog naar han ikke kan sige det o: sige det saaledes, at en Anden forstaaer det, saa taler han ikke. Det Lindrende i Talen er, at den oversætter mig i det Almene." SKS, *Frygt og Bæven*. [Abraham calla-pero él no puede hablar, ahí residen la miseria y el ansia. Pues si yo, cuando hablo, no puedo hacerme entender, entonces no hablo, aunque continúe hablando sin interrupción noche y día. Éste es el caso de Abraham. Puede decirlo todo; pero una cosa no puede decir, y al no poder decirlo, o sea, decirlo de manera que otro lo entienda, entonces no habla. El consuelo en el hablar es que me traduce en lo universal.] *Fear and Trembling*, 113.

³²⁹ "Abraham *kan* ikke tale; thi det Alt Forklarende kan han ikke sige, (o: saa det er forstaaeligt), at det er en Prøvelse, vel at mærke, en saadan, hvor det Ethiske er Fristelsen." SKS, *Frygt og Bæven*. [Abraham no puede hablar; pues toda la explicación no la puede decir, (o sea, de manera que sea comprensible), que se trata de una ordalía, nótese bien, una en la que lo ético es la tentación.] *Fear and Trembling*, 115.

³³⁰ "Den egentlige tragiske Helt offerer sig selv og alt Sit for det Almene; hans Gjerning, enhver Rørelse i ham tilhører det Almene, han er aabenbar, og i denne Aabenbarelse Ethikens elskelige Søn. Dette passer ikke paa Abraham, han gjør Intet for det Almene og han er skjult." SKS, *Frygt og Bæven*. [El auténtico héroe trágico se sacrifica a sí mismo y todo lo suyo por lo universal; su obra, cada emoción en él pertenece a lo universal, él es manifiesto, y en esta manifestación el hijo predilecto de la ética. En esto no pone cuidado Abraham, él no hace nada por lo universal y él está oculto.] *Fear and Trembling*, 113.

³³¹ "...men Abraham var større end Alle, stor ved den Kraft, hvis Styrke er Afmagt, stor ved den Viisdom, hvis Hemmelighed er Daarskab, stor ved det Haab, hvis Form er Vanvid, stor ved den Kjærlighed, der er Had til sig selv." SKS, *Frygt og Bæven*. [...pero Abraham fue más grande que todos, grande por el poder, cuya fuerza es impotencia, grande por la sabiduría, cuyo

asociada con el silencio de la pena y la tristeza reflexiva, a la cual nos podríamos referir como primera interioridad.³³²

Por tanto, Abraham es el ejemplo de que hay un momento en el tiempo en el que un individuo singular tras haber sido ejemplarmente universal³³³ deja de estar mediado por lo universal, lo cual le sumerge en una interioridad nueva. Y qué espanto no estar entonces mediado por lo universal. Sólo y en silencio, se pone en camino para llevar lo ordenado a cabo. Si en algún momento del camino se arrepintiera de su decisión y lo contara en clave de dilema, todo el mundo sería capaz de entenderle, pero dejaría por ello de ser Abraham.³³⁴ Abraham subsiste en la paradoja de estar como individuo singular y en tanto que individuo singular más allá de lo universal en una relación absoluta ante lo absoluto.

Así llega con Abraham la fe a existir, incluso cuando la ambigüedad del silencio no nos permite saber si se trata del silencio de la trampa del demonio, que cuanto más silencioso más terrible es, o si se trata del silencio de la mutua comprensión entre lo divino y el individuo singular.³³⁵ El lector se sitúa ante ello, pues no porque por Abraham haya llegado a existir la fe, existe

secreto es necesidad, grande por la esperanza, cuya forma es locura, grande por el amor, que es odio a sí mismo.] *Fear and Trembling*, 16-17.

³³² "Troens Paradox er dette, at der er en Inderlighed, der er incommensurabel for det Ydre, en Inderlighed, der vel at mærke ikke er identisk med hiin første, men en ny Inderlighed. Dette maa ikke oversees." SKS, *Frygt og Bæven*. [La paradoja de la fe es que hay una interioridad que es inconmensurable con la exterioridad, una interioridad, nótese bien, que no es idéntica con la primera, sino una nueva interioridad.] *Fear and Trembling*, 69.

³³³ "Der lod sig da vel tale om Abraham; thi det Store kan aldrig skade, naar det opfattes i sin Storhed; det er som et tveægget Sværd, der dræber og frelser. Hvis Loddet faldt paa mig at tale derom, da vilde jeg begynde med at vise, hvilken from og gudfrygtig Mand Abraham var, værdig at kaldes Guds Udvalgte. Kun en Saadan paalægges en saadan Prøve; men hvo er en Saadan?" SKS, *Frygt og Bæven*. [Bien toca entonces hablar de Abraham; pues lo grande nunca puede hacer daño cuando es comprendido en su grandeza; es como una espada de doble filo que mata y salva. Si me cayera el lote de hablar de ello, empezaría mostrando, cuan hombre devoto y temeroso de Dios era Abraham, digno de ser llamado elegido de Dios. Solamente a uno así le corresponde tal prueba; pero ¿quién es así?] *Fear and Trembling*, 31.

³³⁴ "I ethvert Øieblik kan Abraham bryde af, han kan angre det Hele som en Anfægtelse, da kan han tale, da kunne alle forstaae ham – men da er han ikke Abraham mere." SKS, *Frygt og Bæven*. [A cada instante puede Abraham romper con ello, puede arrepentirse de todo como una imputación espiritual, entonces puede él hablar, entonces todos le podrían comprender pero entonces él deja de ser Abraham.] *Fear and Trembling*, 115.

³³⁵ "Den tragiske Helt, der er Ethikens Yndling, han er det rene Menneske, ham kan jeg ogsaa forstaae, og alt hans Foretagende er ogsaa i det Aabenbare. Gaaer jeg videre, da støder jeg bestandig an paa Paradoxet, det guddommelige og det dæmoniske; thi Taushed er begge Dele. Taushed er Dæmonens Besnærelse; og jo mere der ties, jo forfærdeligere bliver Dæmonen, men Taushed er ogsaa Guddommens Samviden med den Enkelte." SKS, *Frygt og Bæven*. [El héroe trágico, que es el predilecto de la ética, es lo puro humano, a él también puedo yo entenderlo, y todas sus empresas están también en lo evidente. Si continuo más allá, entonces me encuentro ante la paradoja, lo divino y lo demoníaco; pues el silencio es cosa de ambos. El silencio es la trampa del demonio; y cuanto más se silencia, tanto más terrible el demonio, pero el silencio es también el mutuo entendimiento de la divinidad con el individuo singular.] *Fear and Trembling*, 88.

cuálitativamente en los individuos de generaciones posteriores, o en Johannes de Silentio o en mí, no más de lo que el pecado por haber sido introducido en el mundo por Adán exista cuálitativamente en otro individuo. La fe, el pecado también (tesis de Vigilius Haufniensis en *El Concepto de Ansia*), llega a existir con cada individuo singular, y en la relación del individuo singular en tanto que individuo singular con lo absoluto.

El autor, que confiesa no haber realizado el movimiento de la fe, ese precipitarse en lo absurdo,³³⁶ sin embargo, consciente, admirado y con cierto horror religiosus por la prodigiosa paradoja que constituye la vida de Abraham, se propone la tarea de intentar rescatar la fe del insignificante tratamiento al que ha sido sometida en su época³³⁷ y devolver a la fe el lugar que le corresponde, el más elevado dentro de las pasiones humanas, según de Silentio.

El movimiento de la fe se describe de acuerdo con dos movimientos: primero un movimiento de la infinitud y luego un movimiento de la finitud. El primero, da lugar a lo que el autor denomina el Caballero, sea hombre o mujer, de Infinita Resignación (pues en ello no hay distinción entre hombre o mujer),³³⁸ que no

³³⁶ “Jeg kan ikke gjøre Troens Bevægelse, jeg kan ikke lukke Øinene og styrte mig tillidsfuld i det Absurde,..” SKS , *Frygt og Bæven*. [No puedo hacer el movimiento de la fe, no puedo cerrar los ojos y lanzarme confiadamente a lo absurdo,..] *Fear and Trembling*, 34.

³³⁷ “I vor Tid bliver Enhver ikke staaende ved Troen, men gaaer videre... Kjærligheden har dog i Digterne sine Præster, og stundom hører man en Røst, der veed at holde den i Hævd; men om Troen høres der intet Ord, hvo taler til denne Lidenskabs Ære? Philosophien gaaer videre. Theologien sidder sminket ved Vinduet og beiler til dens Gunst, falbyder sin Deilighed til Philosophien. Det skal være vanskeligt at forstaae Hegel, men at forstaae Abraham, det er en smal Sag. At gaae ud over Hegel, det er et Underværk, men at komme ud over Abraham, det er det Letteste af Alt... I Helten *tænker* jeg mig *ind*, i Abraham kan jeg ikke tænke mig *ind*, naar jeg har naaet Høiden, falder jeg ned, da det, der bydes mig, er et Paradox. Dog derfor mener jeg ingenlunde, at Troen er noget Ringe, men tvertimod, at den er det Høieste, samt at det er uredeligt af Philosophien at give noget Andet isteden og lade haant om Troen. I Helten *tænker* jeg mig *ind*, i Abraham kan jeg ikke tænke mig *ind*, naar jeg har naaet Høiden, falder jeg ned, da det, der bydes mig, er et Paradox. Dog derfor mener jeg ingenlunde, at Troen er noget Ringe, men tvertimod, at den er det Høieste, samt at det er uredeligt af Philosophien at give noget Andet isteden og lade haant om Troen.”SKS, *Frygt og Bæven*. [En nuestra época nadie quiere detenerse en la fe, sino que van más allá...El amor tiene ya en los poetas a su sacerdote, y de vez en cuando oímos una voz, que sabe cómo consagrarlo; pero sobre la fe no se oye ninguna palabra, ¿quién habla del honor de esta pasión? La filosofía va más allá. La teología se sienta acicalada ante la ventana y solicita su favor, pregona su encanto a la filosofía. Se supone que es difícil entender a Hegel, pero entender a Abraham, eso es un pequeño asunto. Ir más allá de Hegel, es un milagro, pero llegar más allá de Abraham, es lo más fácil de todo...*Dentro* del héroe me *pienso*, *dentro* de Abraham no me puedo *pensar*, cuando he alcanzado la eminencia, me hundo, pues lo que se me ofrece es una paradoja. Bajo ningún concepto quiero decir que la fe es algo inferior, sino por el contrario, que es lo más elevado, así como que es deshonesto por parte de la filosofía dar otro algo en su lugar y despreciar la fe.] *Fear and Trembling*, 7, 32-33.

³³⁸ “Hun vil da introducere sig selv i den Ridderorden, i hvilken man ikke optages ved Ballotation, men af hvilken Enhver er Medlem, der har Mod til at indføre sig selv, den Ridderorden, der derved beviser sin Udødelighed, at den ingen Forskjel gjør paa Mand og Kvinde.” SKS , *Frygt og Bæven*. [Entonces ella se introducirá en la orden de caballería en la

es propiamente fe; el segundo da lugar a Abraham como primer Caballero de la Fe y, como mujer, se celebra a María, madre de Jesucristo. En esta descripción es condición sine qua non haber pasado por el movimiento de la infinitud para llevar a cabo el de la finitud. Ahora bien, no necesariamente el individuo que ha llevado a cabo el movimiento de infinita resignación lleva también a cabo el movimiento de la finitud.³³⁹ El movimiento de la infinitud no se da en virtud del absurdo; el de la finitud tras la infinitud, sí. Destacamos esta división en el movimiento para contrastar ambos y poner de relieve su relación con la repetición, es decir con la libertad, y finalmente su relación con la idea de lo inefable en *Temor y Temblor*.

El movimiento de la infinitud implica inmensa resignación. Resignación, en este sentido, claramente no es una emoción estética pasiva. Es una resignación que el individuo decide como opción de vida y supone un movimiento muy importante que requiere mucha concentración, coraje, y fundamentalmente pasión, por parte del que lo lleva a cabo.³⁴⁰ Su modo de vivir tras este movimiento de la infinitud consiste en la recuperación de lo perdido (el hijo amado, la virginidad de la desposada) por medio de la recolección. Este salto de trampolín³⁴¹ es tremendamente osado pero no se realiza en virtud de lo

que uno no es aceptado por votación sino en la cual todo el mundo que tiene el coraje de enrolarse es un miembro, la orden de caballería que prueba su inmortalidad al no hacer distinción entre hombre y mujer.] *Fear and Trembling*, 45.

³³⁹ “Den uendelige Resignation er det sidste Stadium, der gaaer forud for Troen, saaledes, at Enhver, der ikke har gjort denne Bevægelse, ikke har Troen; thi først i den uendelige Resignation bliver jeg mig selv klar i min evige Gyldighed, og først da kan der være Tale om i Kraft af Troen at gribe Tilværelsen... men da skeer Vidunderet, han gjør endnu en Bevægelse, forunderligere end Alt, thi han siger: jeg troer dog, at jeg faaer hende, i Kraft nemlig af det Absurde,” SKS, *Frygt og Bæven*. [La infinita resignación es el último estadio, que va antes de la fe, de manera que todo el que no ha hecho dicho movimiento, no tiene la fe; pues solamente en la infinita resignación me vuelvo consciente de mi validez eterna, y solamente entonces se puede hablar de agarrar la existencia en virtud de la fe...pero entonces sucede lo asombroso, él realiza un movimiento más, más maravilloso que los demás, pues él dice: aún así tengo fe de que la tendré (se refiere a la mujer que es el amor de su vida, al cual ha renunciado infinitamente), es decir, en virtud del absurdo.] *Fear and Trembling*, 46.

³⁴⁰ “Dersom hvad, jeg her siger, skal have nogen Betydning, da gjælder det om, at Bevægelsen skeer normalt*).*Dertil høren der Lidenskab... Ridderen vil da for det første have Kraft til at concentrere hele Livets Indhold og Virkelighedens Betydning i eet eneste Ønske... Dernæst vil Ridderen have Kraft til at concentrere hele Tanke-Operationens Resultat i een Bevidstheds-Akt... Ridderen vil da erindre Alt; men denne Erindren er netop Smerten, og dog er han i den uendelige Resignation forsonet med Tilværelsen.” SKS, *Frygt og Bæven*. [Si lo que aquí digo ha de tener algún significado, entonces se trata de que el movimiento se realice por norma general*). *Esto requiere pasión...El caballero en primer lugar tendrá el poder de concentrar todo el contenido de su vida y el significado de la realidad en un solo deseo...Después el caballero tendrá poder para concentrar todo el resultado de la operación del pensamiento en un único acto de la conciencia...El caballero, entonces, recordará todo; pero este recuerdo es precisamente el dolor, y sin embargo en la infinita resignación se reconcilia con la existencia.] *Fear and Trembling*, 42-43.

³⁴¹ “Jeg kan gjøre det store Trampolin-Spring, hvorved jeg gaaer over i Uendeligheden,..men det næste kan jeg ikke; thi det Vidunderlige kan jeg ikke gjøre; men kun forbauses ved.” SKS, *Frygt*

absurdo, pues es conmensurable con el entendimiento y con el lenguaje humano. Es pensable, es decible, es posible, según de Silentio, incluso reconocer fácilmente la naturaleza noble y aristocrática del “companion caballeros” o “ladies companion” de infinita resignación.³⁴² En esta resignación el individuo se hace consciente de su validez eterna, pero en virtud de la recolección; esto no es la repetición. El movimiento de la infinitud se retrotrae al pasado y se vive el presente en tanto que recolección, y así se encuentra paz y reposo, consuelo en el dolor. Bajo este movimiento de vida se puede continuar amando a Dios, pero sin fe; y el que ama a Dios sin fe, reflexiona sobre sí mismo, no sobre Dios.³⁴³

El movimiento de la finitud tras el movimiento de la infinitud implica la fe. Fe, en este sentido, claramente no es un concepto estético-metafísico, no es la inmediatez intelectual. Es perder el propio entendimiento y con ello todo lo finito que gestiona el poderoso entendimiento, y a su vez ganar la misma finitud de nuevo por el poder de lo absurdo.³⁴⁴ Lo absurdo, nótese bien, infinitamente lejos de ser el sinsentido, lo irracional, es interpretado de tres modos que en el fondo no son sino uno:

1. Como la rendición del entendimiento en colisión con lo asombroso, lo que no cabe pensarse ni imaginarse, la paradoja; lo absurdo como aquello suprarracional que toma las riendas cuando todo cálculo humano ha cesado,³⁴⁵ cuando a todo apasionado cálculo humano no le ha quedado más remedio que rendirse.

og *Bæven*. [Yo puedo hacer el salto de trampolín, por el cual paso a la infinitud,...pero el siguiente no puedo; pues no puedo hacer lo asombroso; sino solamente admirarlo.] *Fear and Trembling*, 36.

³⁴² “Ridderne af den uendelige Resignation kjender man let, deres Gang er svævende, dristig. De derimod, der bære Troens Klenodie, skuffe let, fordi deres Ydre har en paafaldende Lighed med det, som saavel den uendelige Resignation som Troen dybt foragter – med Spidsborgerlighed.” SKS, *Frygt og Bæven*. [Los caballeros de la infinita resignación son fácilmente reconocibles, su caminar es ligero, audaz. Pero los que tienen el tesoro de la fe, decepcionan fácilmente, porque su exterior guarda un llamativo parecido con, aquello que tanto la infinita resignación como la fe desprecian profundamente—con la pedantería.] *Fear and Trembling*, 38.

³⁴³ “...thi den, der elsker Gud uden Tro, han reflekterer paa sig selv, den, der elsker Gud troende, han reflekterer paa Gud.” SKS, *Frygt og Bæven*. [...pues el que ama a Dios sin fe reflexiona sobre sí mismo, el que ama a Dios fiel reflexiona sobre Dios.] *Fear and Trembling*, 37.

³⁴⁴ “...men at kunne tabe sin Forstand og dermed hele den Endelighed, hvis Vexel-Mægler den er, og da i Kraft af det Absurde vinde netop den samme Endelighed, det forfærder min Sjæl, men derfor siger jeg ikke, at det er noget Ringe, da det tvertimod er det eneste Vidunder.” SKS, *Frygt og Bæven*. [...pero ser capaz de perder su entendimiento y con ello toda la finitud de la cual es agente de cambio y bolsa, y que entonces en virtud del absurdo gane exactamente la misma finitud, esto espanta mi alma, pero no por ello digo que es algo inferior, sino por el contrario es la única maravilla.] *Fear and Trembling*, 36.

³⁴⁵ “Han troede i Kraft af det Absurde; thi menneskelig Beregning kunde der ikke være Tale om, og det var jo det Absurde, at Gud, som fordrede det af ham, i næste Øieblik skulde tilbagekalde Fordringen.” SKS, *Frygt og Bæven*. [El creyó en virtud del absurdo; pues no cabía hablar de

2. Lo absurdo no pertenece a las diferencias relativas que se dan en el dominio del entendimiento, que al fin y al cabo entran dentro de la esfera de lo posible. Es una categoría absoluta relacionada con lo imposible, pero precisamente de manera que lo imposible se vuelve posible. Intentemos explicar esto. Entiéndase que el entendimiento también alcanza lo imposible, no sólo lo posible. Así lo vemos en el movimiento de infinita resignación: lo imposible es la conclusión a la que llega el entendimiento; y efectivamente el caballero de la infinita resignación hace en cierto modo posible lo imposible, pero resignándose a la infinitud, es decir, interiorizándolo como recuerdo, es decir, abandonando la posibilidad en la finitud. Esto es algo que el entendimiento alcanza a comprender. Ahora bien, el caballero de la fe reconoce igualmente con todo su corazón y toda su alma la imposibilidad, y hasta este punto todo le iguala al caballero de la infinitud, y hasta este punto cae en el dominio del entendimiento; pero en el mismo instante que reconoce la imposibilidad cree lo absurdo, es decir, cree que lo imposible se vuelve posible en la finitud. El entendimiento humano queda así desbordado.³⁴⁶

3. Como el hecho de que para Dios todas las cosas son posibles.³⁴⁷

¿Es esto pensable y decible? Ateniéndonos a *Temor y Temblor*, es pensable y decible hasta el punto en el que de Silencio describe el movimiento de la fe

cálculo humano y fue sin duda lo absurdo que Dios, que se lo requirió, en el siguiente instante le rescindiera el requisito.] *Fear and Trembling*, 35. "Han troede i Kraft af det Absurde; thi al menneskelig Beregning var jo forlængst ophørt." SKS, *Frygt og Bæven*. [El creyó en virtud del absurdo; pues todo cálculo humano hacía ya tiempo que había cesado.] *Fear and Trembling*, 36.

³⁴⁶ "Det Absurde hører ikke til de Differentser, der ligge indenfor Forstandens eget Omfang. Det er ikke identisk med det Usandsynlige, det Uventede, det Uformodede. I det Øieblik, Ridderen resignerede, da forvissede han sig om Umuligheden, menneskelig talt, dette var Forstandens Resultat, og han havde Energi nok til at tænke det. I uendelig Forstand var det derimod muligt, det er ved at resignere derpaa, men denne Besiddelse er jo tillige en Opgiven, men dog er denne Besiddelse for Forstanden ingen Absurditet; thi Forstanden vedblev at beholde Ret i, at i den Elendighedens Verden, hvor den hersker, var og blev det en Umulighed. Denne Bevidsthed har Troens Ridder ligesaa klar; det Eneste, der altsaa kan frelse ham, er det Absurde, og dette griber han ved Troen. Han erkjender altsaa Umuligheden og i samme Øieblik troer han det Absurde;" SKS, *Frygt og Bæven*. [Lo absurdo no pertenece a las diferencias, que residen dentro de la propia esfera del entendimiento. No es idéntico a lo inverosímil, lo inesperado, lo imprevisible. En el momento en el que el caballero se resignó, él se convenció de la imposibilidad, humanamente hablando, ése fue el resultado del entendimiento, y él tuvo la suficiente energía como para pensarlo. En sentido infinito era de ese modo posible, es decir al resignarse a ello, pero este poseer es después de todo una renuncia, pero entonces este poseer no es para el entendimiento ninguna absurdidad; pues el entendimiento continúa estando en lo cierto al mantener que en el mundo de lo finito, donde (el entendimiento) domina, era o se volvió una imposibilidad.] *Fear and Trembling*, 46-47.

³⁴⁷ "jeg troer dog,.. i Kraft nemlig af det Absurde, i Kraft af, at for Gud er Alting muligt." SKS, *Frygt og Bæven*. [creo sin embargo... en virtud, a saber, del absurdo, en virtud de que para Dios todas las cosas son posibles.] *Fear and Trembling*, 46.

como aquel que describe el movimiento de un nadador imitándolo suspendido del techo con un arnés. ¿Es esto visible? Su visibilidad es tal, que cualquier ser humano podría haber realizado el movimiento de la fe, pues no hay ningún elemento diferenciador externo que lo identifique. La vida continúa exteriormente sin alteración extraordinaria alguna, con lo típico de la vida. Abraham continúa junto a Sara viendo cómo su hijo crece en tamaño y sabiduría, y María ha contraído nupcias con José y espera un hijo.

Pero de Abraham y María, escuchamos un silencio esencial; el movimiento de la fe es inefable, no es expresable mediante el lenguaje humano. En la fe, viven la repetición, que se da en el presente, no en tanto que recolección del pasado, sino en tanto que futuro. Paradójicamente, Abraham vive su verdadera paternidad y María su verdadera virginidad. Bajo este movimiento de vida se continúa amando a Dios, pero con fe; y el que ama a Dios con fe, más que reflexionar sobre Dios, con su vida glorifica a Dios.

B.IV.3.2. Segunda vía. Lo inefable en el tratamiento textual.

Temor y Temblor no es un tratado filosófico-teológico sobre la fe. Está escrito desde el punto de vista de un autor que siente profunda devoción por uno de los personajes más grandes, sino el más grande, según el autor, de la historia de la humanidad: Abraham, cuyo epíteto es el de padre de la fe. Estructurado como un discurso de orador con su Exordio, Elogio a Abraham, Tres *Problemata* y Epílogo a modo de peroración, el autor habla sobre la vida de este ser humano insigne y se centra en un acontecimiento concreto de su vida y los problemas que este acontecimiento entrañan. El punto de vista lleva el sello del hombre que admira y acompaña a su héroe ejemplar pero, claro está, sin haber alcanzado la gloria de este último. Este acontecimiento concreto en la vida de Abraham nos lleva a reflexionar sobre la fe en el escenario de la incompatibilidad con la que el autor se topa entre la fe de su Caballero de la Fe y el concepto de fe que impera en el contexto histórico concreto en el que el autor está inserto: la supremacía de lo universal ético sobre el individuo singular, la relación del individuo singular en cuanto tal con lo absoluto, la inconmensurabilidad entre lo interior y lo exterior.

B.IV.3.2.1. Razón y fe son compatibles. La autoría no es irracionalista.

Estos tres problemas nos conducen a polemizar, no como se suele pensar, especialmente tratándose de Kierkegaard, sobre el enfrentamiento entre razón y fe como lo irracional, sino, nótese bien, sobre la relación de compatibilidad entre razón y fe. Me explico, si bien Hegel compatibiliza razón y fe de un modo,

Johannes de Silentio intenta refutar a Hegel no sistemáticamente sino mediante el ejemplo de un individuo singular. Este ejercicio pone de relieve otro modo de compatibilizar razón y fe. En pocas palabras, la compatibilidad de Hegel sería la que se logra reduciendo la fe a lo inmediato intelectual que todo ser humano posee como capacidad inicial a ser superada para avanzar en el desarrollo de la razón humana; la compatibilidad de Johannes de Silentio sería la que se logra al situar la fe en la cúspide del ejercicio racional, como coadyuvante o auxilio de la razón humana cuando ésta en su más excelso ejercicio colisiona con lo absoluto, lo imposible, lo impensable.

En la autoría de Kierkegaard la fe no se opone a la razón, la disyuntiva no está entre fe y razón sino entre fe y escándalo. Ahora bien, en la voz de De Silentio, no alcanzamos a situarnos cara a cara ante la posibilidad de escándalo vs. fe; reflexionamos sobre la fe de la mano de lo paradójico para la razón humana ante lo cual si no se realiza el movimiento de la fe cabe la posibilidad de llevar a cabo el movimiento previo, también difícilísimo, de infinita resignación, pero que al fin y al cabo cae dentro de las expectativas del entendimiento humano. De Silentio no considera el escándalo, es Climacus con sus *Migajas* quien lo introduce.

Lo que de Silentio, habiendo él realizado el movimiento de infinita resignación y sin llegar a haberse escandalizado, expone con asombro, devoción, admiración, horror religiosus, temor y temblor, es lo que él no es capaz de realizar, es decir, el movimiento de la finitud. Pero precisamente por eso lo puede contar; para de Silentio el movimiento de la fe no es inefable, es una posibilidad; y se siente impelido a reivindicar esta suprema pasión que es la fe, no en abstracto sino mediante el ejemplo de un hombre de carne y hueso, y darla a conocer, en la medida que le es posible, en toda su verdad y grandeza, y reflexionar sobre ella; el individuo que ha vivido la ordalía y el movimiento de la fe es para quien la experiencia es inefable.

El caballero de la fe, por tanto, no es maestro, es testigo, testimonia, y al dar testimonio confiesa que ningún ser humano, ni siquiera el más insignificante, necesita de la instrucción o del consejo de otro en lo que al salto de la fe concierne; también testimonia que la verdadera grandeza es igualmente accesible para todos.³⁴⁸

³⁴⁸ “Troens Ridder han er alene anviist sig selv, han føler Smerten af, at han ikke kan gjøre sig forstaaelig for Andre, men han føler ingen forfængelig Lyst til at ville vejlede Andre... Den sande Troens Ridder han er Vidne, aldrig Lærer, og deri ligger det dybe Humane,... Den der kun vil være Vidne, han bekjender derved, at intet Menneske, end ikke det ringeste, behøver et andet Menneskes Deeltagelse,..han veed, at hvad der i Sandhed er Stort, det er lige tilgængeligt for Alle.” SKS, *Frygt og Bæven*. [El caballero de la fe está asignado solamente a sí mismo, él siente el dolor de no poder darse a entender para otros, pero no siente ningún vano deseo de instruir a otros...El verdadero caballero de la fe es testigo, nunca maestro, y ahí reside su

No obstante, es cierto que de Silentio anuncia la posibilidad de otro tipo de lenguaje para poder expresar la fe del fiel pues alude a los apóstoles y a la glosolalia, el don de hablar en lenguas.³⁴⁹ De todos modos, el autor es consciente de la contradictoria tarea de aventurarse a hablar sobre lo inefable. Así como Shakespeare, el incuestionable maestro de las pasiones humanas, no osó tocar el drama de Abraham,³⁵⁰ tampoco Kierkegaard ha osado, aunque en *Temor y Temblor* la ensalce mucho más que a Abraham, a experimentar imaginativamente con María, la madre de Jesucristo; quizás por una respetuosa devoción, similar a la que de Silentio atribuye al genial Shakespeare, por lo que está en el límite del lenguaje humano: el misterio de lo inefable en esa espada que atravesó el alma de María o en el aguijón en la carne de Pablo de Tarso tras su experiencia mística. Bajo otro tratamiento textual, Kierkegaard sí comenta con ocasión del discurso de 1850 sobre el fragmento bíblico Lucas 7:37-50, la humilde fe y el silencio de la Virgen María; asimismo dedica el discurso sobre II Corintios 12:7, el segundo de *Cuatro Discursos Edificantes* de 1844 al aguijón en la carne del apóstol San Pablo.

B.IV.3.2.2. Lo poético en la autoría: ποιήσις del álgebra y del modus ponens.

El tipo de tratamiento textual y la polinomia (término que incluye, además de a los pseudónimos, a Kierkegaard como autor) en la autoría de Kierkegaard posibilitan una comunicación indirecta entre autor y lector. En todos los textos están presentes las tres esferas de la existencia, la estética, la ética y la religiosa. El tratamiento textual de toda la autoría indirecta es, bajo diferentes

profunda humanidad,...Aquél que solamente desea ser testigo, así confiesa que ningún ser humano, ni siquiera el más insignificante, necesita la compañía de otro hombre,...él sabe, que lo que en verdad es grande, está igualmente accesible para todos.] *Fear and Trembling*, 81.

³⁴⁹ “Tale kan han ikke, han taler intet menneskeligt Sprog. Om han selv forstod alle Jordens Tungemaal, om de Elskede ogsaa forstode dem, han kan dog ikke tale – han taler i et guddommeligt Tungemaal, han taler i Tunger.” SKS, *Frygt og Bæven*. [Hablar no puede, él no habla ninguna lengua humana. Incluso si él entendiera todas las lenguas del mundo, e incluso si aquellos a quien ama también las entendieran, aún no podría hablar – él habla una lengua divina, habla en lenguas.] *Fear and Trembling*, 114.

³⁵⁰ “– Tak! atter Tak! være en Mand, der rækker den, hvem Livets Sorger overfaldt og lode nøgen tilbage, rækker ham Udtrykket, Ordets Blad, hvormed han kan skjule sin Elendighed; Tak være Dig, store Shakespeare, Du som kan sige Alt, Alt, Alt netop som det er – og dog hvorfor udtalte Du aldrig denne Qval? forbeholdt Du den maaskee for Dig selv? som den Elskede, hvis Navn man end ikke kan taale at Verden nævner; thi en Digter kjøber denne Ordets Magt til at udsige alle Andres tunge Hemmeligheder for en lille Hemmelighed, han ikke kan udsige...” SKS, *Frygt og Bæven*. [-¡Gracias! ¡Otra vez gracias! al hombre que extiende su mano a aquel asaltado por las penas de la vida y abandonado desnudo, le extiende la expresión, la hoja de la palabra, con la cual puede cubrir su miseria; gracias a ti, gran Shakespeare, tú que lo puedes decir todo, todo, todo tal y como es – y sin embargo, ¿por qué nunca pronunciaste este tormento? ¿Quizás lo reservaste para ti? Como la amada, cuyo nombre no puede uno soportar que lo mencione el mundo; pues un poeta compra todo el poder de la palabra para contar los oscuros secretos de los demás a cambio de un pequeño secreto, que él no puede contar.] *Fear and Trembling*, 61.

estilos, poético. Que sea poético no significa que se atenga a un género literario llamado poesía que se rige de acuerdo con unas reglas de composición y una temática propias. El aparentemente trivial *Prefacios* de Nicolaus Notabene es un texto poético y también lo es el dogmático texto *El Concepto de Ansia* de Vigilius Haufniensis, así como el experimento lógico-algebraico de Johannes Climacus al comienzo de *Migajas* y los discursos cristianos de Kierkegaard titulados *El Evangelio de los Sufrimientos*. Comunicación indirecta es sinónimo de comunicación poética y, a su vez, sinónimo de comunicación de la existencia. Es decir, cuando decimos, y Kierkegaard dice de sí mismo, que es poeta y se comunica poéticamente y produce una obra poética como principalmente lo es su autoría, lo que estamos diciendo está relacionado con el concepto de ποιήσις, creación, producción, y con τέχνη o arte de la comunicación; la ποιήσις según la τέχνη de poner señuelos, como la pluma artificial del pescador (de hombres, en su caso,) y atraer hacia la verdad.

Si bien en todos los textos están presentes las tres esferas de la existencia, podríamos decir que cada texto delinea, desde un punto de vista diferente, las fronteras entre cada una de las esferas, aun conviviendo todas ellas. De hecho solamente en esta convivencia entre los estadios cabe experimentar el alcance y el límite y el lugar propio de cada uno de los estadios. En el caso de *Temor y Temblor*, se nos persuade mediante el señuelo de la lírica dialéctica de Johannes de Silentio, a meternos en la piel de un personaje e imaginar el dolor, la soledad y el ansia que este personaje tuvo que padecer al tener que resignarse infinitamente a todo lo éticamente recto, a todo lo universalmente verdadero, a todo lo más amado, para mostrar su fidelidad a Dios.

Así, *Temor y Temblor* introduce el elemento religioso en lo ético. Lo religioso y lo ético conviven en armonía ético-religiosa bajo el concepto de movimiento de infinita resignación que no deja en ningún momento de pertenecer a la esfera del entendimiento humano. Hasta ahí todo en paz. Pero, tras el movimiento de la infinitud, ante el movimiento de la finitud que es propiamente el movimiento de la fe, lo religioso desborda lo ético. Entonces hay que enfrentarse cara a cara con el problema. El problema que de Silentio plantea en forma de pregunta es si no será lo religioso, entendido como el individuo singular en tanto que individuo singular en relación con lo absoluto, lo que con inefable temor y temblor suspende teleológicamente lo ético, en pro del deber absoluto de un individuo en tanto que individuo singular para con Dios.

Nótese que la respuesta final que con brillante destreza dialéctica nos presenta el autor lírico, no es afirmar que esta suspensión teleológica efectivamente exista, ni afirmar que el deber absoluto de un individuo singular para con Dios esté más allá de lo ético, sino ofrecer un intrincado y bien tejido razonamiento para poder dar cuenta de la grandeza del padre de la fe coherentemente, sin

menospreciar la indudable belleza lírica de la pieza. Nótese que la construcción del razonamiento y la respuesta a los tres *problemata* es subjuntiva, no indicativa, y adopta la doble forma de modus ponens y de disyuntiva; es decir, **si** 1) o no hay suspensión teleológica de lo ético, **si** 2) o no hay un deber absoluto para con Dios, **si** 3) o no es defendible éticamente el silencio de Abraham ante Sara, Eliezer e Isaac, **entonces** 1) o Abraham está perdido, **entonces** 2) o la fe nunca ha existido porque siempre ha existido, **entonces** 3) o uno debe diluir su interpretación³⁵¹ del pasaje de Lucas 14:26.³⁵² La respuesta a este interrogante involucra al lector, apunta en última instancia al lector.

B.IV.4. Propuesta de clasificación de las obras de la autoría según los estadios de la vida.

Según esta perspectiva, cabría la posibilidad de clasificar la obras pseudónimas de acuerdo con los estadios de la vida que principalmente se ponen en relación. Aun cuando los tres ámbitos de la vida están presentes en todas las obras, cada una se caracterizaría por abordar la relación entre dos estadios principales y según el interés del lector cabría recomendarle un texto u otro. Por ejemplo:

-Sobre lo estético en lo religioso: Frater Taciturnus en *¿Culpable?/¿No Culpable?* de *Estadios en el camino de la Vida*, Anti Climacus en *La Enfermedad para Muerte*.

-Sobre lo estético en lo ético: B o El juez Guillermo en las cartas sobre La Validez Estética del Matrimonio de *O Lo Uno o Lo Otro* y en *Algunas Reflexiones sobre el Matrimonio en Respuesta a Objeciones de Estadios en el Camino de la Vida*.

³⁵¹ “Den theologiske Studerende han faaer imidlertid at vide, at disse Ord forekomme i det nye Testamente, og i et eller andet exegetisk Hjælpemiddel finder han den Oplysning, at μισεῖν paa dette og et Par andre Steder per μειωσις betyder: minus diligo, posthabeo, non colo, nihili facio.” SKS, *Frygt og Bæven* . [El estudiante de teología, llega mientras tanto a aprender, que estas palabras aparecen en el Nuevo Testamento, y en uno u otro manual de ayuda exegético encuentra la explicación de que μισεῖν en este y en otros cuantos pasajes per μειωσις significa: minus diligo, posthabeo, non colo, nihili facio.] *Fear and Trembling*, 72

³⁵² Enten er der da en absolut Pligt mod Gud, og er der en saadan, da er den det beskrevne Paradox, at den Enkelte som den Enkelte er højere end det Almene og som den Enkelte staaer i et absolut Forhold til det Absolute – eller ogsaa har der aldrig været Tro til, fordi den altid har været til, eller ogsaa er Abraham tabt, eller ogsaa maa man forklare Stedet i Luc. XIV saaledes som hiin smagfulde Exeget gjorde det...”. SKS, *Frygt og Bæven* . [Por tanto, o hay un deber absoluto para con Dios, y si hay algo así, entonces es la paradoja descrita, que el individuo singular en tanto que individuo singular está más alto que lo universal y que como individuo singular se sitúa en una relación absoluta con lo absoluto – o si no nunca ha existido fe , porque siempre ha existido, o si no Abraham está perdido, o si no hay que explicar el pasaje en Lucas 14 del mismo modo como lo hizo el refinado exégeta...] *Fear and Trembling*, 81.

-Sobre lo estético en lo estético: Kierkegaard no hace estética en su autoría. In *Vino Veritas de Estadios en el Camino de la Vida* sería lo más cercano a este epígrafe.

-Sobre lo ético en lo religioso: Climacus con *Migajas Filosóficas y Post Scriptum*.

-Sobre lo ético en lo ético: Kierkegaard no hace ética en su autoría.

-Sobre lo ético en lo estético: El juez Guillermo en *El Equilibrio entre Lo Estético y Lo Ético en el Desarrollo de la Personalidad de O Lo Uno o Lo Otro e Inter et Inter* con *La Crisis y Una Crisis en la Vida de una Actriz*.

-Sobre lo religioso en lo religioso: Kierkegaard no hace teología en su autoría. *Ejercitación del Cristianismo* de Anti-Climacus sería lo más cercano a este epígrafe.

-Sobre lo religioso en lo ético: Johannes de Silentio con *Temor y Temblor*.

-Sobre lo religioso en lo estético: Constantin Constantius y el joven en sus cartas de *Repetición*, Vigilius Haufniensis con *El Concepto de Ansia*.

Los discursos edificantes, entre ellos *Las Obras del Amor* no se clasificarían como lo religioso en lo religioso porque los discursos más bien acogen la presencia de todos los estadios, el de lo estético, el de lo ético y el de lo religioso, en última instancia en lo cristiano. Por su parte, A en la primera parte de *O Lo Uno o Lo Otro* nos sitúa en el escenario de todos los estadios desde lo estético. Lo que aquí se está dejando caer es bien complejo. La tesis que en primer lugar habría que desarrollar para fundamentar esta tentativa clasificación es la tesis sobre el significado de la categoría *estadio* en la autoría de Kierkegaard, que por el momento no constituye una de las cinco tesis de la presente investigación. Ahora bien, considero apropiado arrojar algo de luz para trazar el camino por donde comenzaría la reflexión en torno a esta categoría, porque es importante de cara a la reflexión sobre el desarrollo de la personalidad del individuo singular en todas las esferas de la existencia y está muy relacionada con la idea que estamos ahora trabajando sobre la conmensurabilidad entre lo interior y lo exterior.

B.IV.5. El significado de la categoría *estadio* en la autoría: la metamorfosis. Un esbozo de tesis. El significado de la disyuntiva en la autoría: la proto-disyuntiva. Un ejemplo que ilustra el significado de estadio: la recuperación que "B" hace de lo bello desde la esfera de lo ético en *O Lo Uno o Lo Otro*. Verdad estética en "A" y belleza ética en "B".

Para diseñar un primer acercamiento a la categoría *estadio* qué mejor que empezar por el comienzo de la autoría, con su primer libro *O Lo Uno o Lo Otro* y no con el libro cuyo término lleva como título *Estadios en el Camino de la Vida* de múltiples autores editado por Hilarius Bogbinder. En este voluminoso libro uno espera encontrarse con los tres famosos estadios, el estético, el ético y el religioso, claramente definidos y cuando lee el texto, si es que algún lector logra terminarlo (tal y como Frater Taciturnus, uno de sus autores, profetiza),³⁵³ la sorpresa es que lejos de exponer nítidamente los estadios, su lectura induce a mayor confusión, especialmente cuando el lector espera ratificar su tesis de que los estadios se corresponden con formas de vida independientes entre sí, a las que se accede mediante un salto; este esquema suele ir a la par con la idea de ir despojándose de los estadios anteriores, como si la tarea de la vida quedara descrita según un proceso ascendente de dar brincos hasta alcanzar el último grado de perfección o plenitud del individuo: el estadio religioso. Cabe destacar que *Estadios en el Camino de la Vida* apenas, excepto obviamente en el título, utiliza el término *estadio*; en su lugar, nos encontramos con *esfera* y *esfera de la existencia*. Explicitamos que hasta ahora hemos venido utilizando *fase*, *esfera* y *estadio* de la vida o la existencia como sinónimos y que así continuará siendo.

Pues bien, la primera vez que nos topamos con el término *estadio* es en *O Lo Uno o Lo Otro*, que al estar dividido en dos partes escritas por dos autores, uno que supuestamente se encuentra en el estadio estético y otro que supuestamente representa el estadio ético, lo usual es creer que se plantea una disyuntiva excluyente entre ambos: o la vida estética o la vida ética. Es en el segundo capítulo, en los *Estadios Eróticos Inmediatos* o *Lo Erótico-Musical*, donde aparece concretamente la primera mención de *estadio*. Nótese que la primera disyuntiva dentro de la disyuntiva que da título a la obra—*O Lo Uno o Lo Otro*, no es una disyuntiva excluyente, por el contrario, como ya hemos visto, la investigación que el autor lleva a cabo en este capítulo implica que los epígrafes a ambos lados de la disyunción son intercambiables, es decir, los estadios eróticos inmediatos y lo erótico musical se corresponden.³⁵⁴ De

³⁵³ "...hvorfør jeg ogsaa... gjør denne mageløse Forudsigelse vitterlig, at af Bogens faa Læsere vil de to Trediedele falde fra paa Halvveien, hvilket ogsaa kan udtrykkes saaledes, at de ville blive staaende og kaste Bogen bort af Kjedsommelighed." SKS, *Stådiér på Livets Vej*. [...por lo que también...pronuncio esta inigualable predicción evidente de que de los pocos lectores del libro dos tercios desistirán antes de llegar a la mitad, lo cual también se puede expresar de este modo, pararán de leerlo y arrojarán el libro de aburrimiento.] *Stages on Life's Way*, 398.

³⁵⁴ "Det, denne Undersøgelse nærmest har sat sig som Opgave, er at vise Betydningen af det Musikalsk-Erotiske, og til den Ende igjen at paapege de forskjellige Stadier, der, som de have det tilfældes, at de alle ere umiddelbart erotiske, tillige samstemme deri, at de alle væsentlig ere musikalske ." SKS, *Enten-Eiller*. [La tarea que esta investigación se ha impuesto es más que nada la de mostrar la significación de lo erótico-musical y, con ese fin, señalar a su vez los distintos estadios que, teniendo en común el hecho de ser inmediatamente eróticos, comparten además el hecho de ser todos esencialmente musicales.] *O Lo Uno o Lo Otro*, 83.

ninguna manera queremos insinuar con ello que también lo estético y lo ético son intercambiables entre sí, pero sí queremos llamar la atención sobre la importancia de saber situarse ante las numerosas disyuntivas--en español o...o, en danés enten-eller, en latín aut/aut--en la autoría de Kierkegaard. Sería aconsejable tener en cuenta que, por una lado, la disyuntiva no necesariamente ha de ser excluyente como ha quedado probado y, por otro, el énfasis no necesariamente está en lo que se presenta como alternativa, en este caso, o lo estético o lo ético--cuál será la buena alternativa, cuál la mala...sino que el énfasis reside en la realidad de elegir, de optar, de decidirse.³⁵⁵

De hecho la disyuntiva que plantea el supuesto autor de la segunda parte de *O Lo Uno o Lo Otro* a quien Eremita ha bautizado como B, o juez Guillermo, que es quien se erige como el eticista frente al supuesto autor de la primera parte, A, a quien B califica de esteta, es en un primer momento, como acabamos de decir, la disyuntiva de elegir o no elegir; y no la disyuntiva entre elegir o esto o aquello. Esta disyuntiva es absoluta, es la disyuntiva sin la cual no cabe hablar de elegir; se trata pues del proto o/o, de manera que es precisamente ante la necesidad de tener que elegir cuando el individuo se abre por primera vez a la existencia cualificada éticamente. Gracias a ello, nótese, todo lo estético, lejos de ser aniquilado, retorna a su debido lugar; y, nótese también que solamente debido al ejercer el elegir la existencia se vuelve bella.³⁵⁶ La realidad de elegir implica cualificar la vida éticamente y cualificar la vida éticamente no despierta de un puntapié la vida estética sino que hace que la vida estética encuentre su

³⁵⁵ “B” o el juez Guillermo en su carta dice a “A”: “Der er derfor endnu ikke Tale om Valget af Noget, ikke Tale om Realiteten af det Valgte, men om Realiteten af det at vælge. Dette er imidlertid det Afgjørende, og det er dertil jeg vil stræbe at vække Dig. Til dette Punkt kan det ene Menneske hjælpe det andet; naar han er kommen hertil, da bliver den Betydning, det ene Menneske kan have for det andet, mere underordnet...Det enten – eller, jeg har opstillet, er altsaa i en vis Forstand absolut; thi det er det mellem at vælge og ikke at vælge.” SKS, *Enten-Eller*. [Por tanto todavía no se trata de elegir algo, no se trata de la realidad de lo elegido, sino de la realidad de elegir. Esto es sin embargo lo que es crucial, y es hacia esto hacia lo que intentaré despertarte. Hasta este punto, una persona puede ayudar a otra; una vez alcanzado el punto, el significado que esa persona puede tener para esa otra se vuelve más subordinado...El O/O que he presentado es también en cierto sentido absoluto; pues es entre elegir o no elegir.] *Either/Or II*, 176-177.

³⁵⁶ “B” o el juez Guillermo en su carta dice a “A”: “... jeg vil blot tvinge Dig hen paa det Punkt, hvor Nødvendigheden af Valget viser sig, og derpaa betragte Tilværelsen under ethiske Bestemmelser. Jeg er ingen ethisk Rigidist, begejstret for en formel abstrakt Frihed; naar blot Valget er sat, saa vender alt det Æsthetiske tilbage, og Du skal see, at først herved bliver Tilværelsen skøn, og at det først ad denne Vei kan lykkes et Menneske at frelse sin Sjæl og vinde den hele Verden, at bruge Verden uden at misbruge den.” SKS, *Enten-Eller*. [...sólo quiero forzarte hacia el punto en el que la necesidad de elegir se haga manifiesta, y por tanto a considerar la existencia bajo determinaciones éticas. No soy un eticista rigorista, entusiasta por una libertad formal abstracta; con sólo hacer la elección, regresa todo lo estético, y tú verás por primera vez que mediante ello la existencia se vuelve bella, y por primera vez que éste es el único camino por el que una persona puede salvar su alma y ganar el mundo entero, usar el mundo sin malusarlo.] *Either/Or II*, 178.

lugar adecuado en convivencia con lo ético, hasta tal punto que es la vida éticamente determinada la que introduce la verdadera belleza.³⁵⁷ La discusión que B narra entre él y A sobre la belleza se fundamenta en la definición de belleza como aquello que tiene su teleología en sí mismo.³⁵⁸

En la autoría de Kierkegaard, es en el ámbito no de lo estético sino de lo ético--eso sí, sin olvidar que lo ético no se despoja ni destruye lo estético sino que lo acoge--donde se pone de manifiesto el concepto de belleza. A su vez, como ya vimos al comienzo de esta cuarta tesis, los papeles de A se distancian de lo que la belleza artística pueda dar de sí para abordar lo erótico sensual como

³⁵⁷ "Først derfor naar jeg betragter Livet ethisk, først da seer jeg det efter dets Skjønhed, først naar jeg betragter mit eget Liv ethisk, først da seer jeg det efter dets Skjønhed. Og vil Du sige, at denne Skjønhed er usynlig, saa vil jeg svare: i en vis Forstand er den det, i en anden ikke; den er nemlig synlig i det Historiskes Spor, synlig, som naar det hedder: loquere, ut videam te. At jeg ikke seer Fuldendelsen, men Striden, er vel sandt, men dog seer jeg ogsaa Fuldendelsen, hvad Øieblik jeg vil, naar jeg har Mod dertil, og uden Mod seer jeg overhovedet slet intet Evigt og altsaa heller intet Skjønt." SKS, *Enten-Eller*. [Por tanto, no es hasta que yo conciba la vida éticamente que la vea de acuerdo con su belleza, no es hasta que yo conciba mi propia vida éticamente que yo la vea de acuerdo con su belleza. Si dices que esta belleza es invisible, yo contestaré: en un sentido lo es, en otro sentido, no; es decir, es visible en las huellas de lo histórico, visible en el sentido en el que uno dice: loquere, ut videam te. Es ciertamente verdad que no veo su consumación sino la lucha, pero sin embargo también veo su consumación en cualquier momento que quiera si tengo el coraje para ello, y sin coraje no veo nada eterno en absoluto, y en consecuencia tampoco nada bello.] *Either/Or II*, 275.

³⁵⁸ "Naar Du definerer det Skjønne ved det, der har sin Teleologi i sig selv, og som Exempler anfører en Pige, eller Naturen, eller et Kunstværk, saa skjønner jeg ikke rettere, end at den hele Tale om, at Alt dette har sin Teleologi i sig selv, er en Illusion. For at der skal være Tale om Teleologi, maatte der være en Bevægelse, thi saa snart jeg tænker et Maal, tænker jeg en Bevægelse, selv om jeg tænker Een ved Maalet, tænker jeg dog altid en Bevægelse, da jeg tænker, at han er kommen dertil ved en Bevægelse. Det, Du kalder skjønt, mangler aabenbart Bevægelsen; thi det Skjønne i Naturen er paa eengang, og naar jeg betragter et Kunstværk og gjennemtrænger dets Tanke med min Tanke, saa er det egentlig i mig at Bevægelsen foregaaer, ikke i Kunstværket. Du kan derfor gjerne have Ret i, at det Skjønne har sin Teleologi i sig selv, men saaledes som Du opfatter det og anvender det, er det dog egentlig et negativt Udtryk, der betegner, at det Skjønne ikke har sin Teleologi i et Andet. Du vil derfor heller ikke kunne bruge et tilsyneladende synonymt Udtryk, at det Skjønne, Du taler om, har indre Teleologi eller immanent Teleologi. Saasnart Du nemlig bruger det, saa fordrer Du Bevægelse, Historie, og derved har Du overskredet Naturens og Kunstens Sphærer, og er i Frihedens og derved i Ethikens." SKS, *Enten-Eller*. [Cuando defines lo bello como aquello que tiene su teleología en sí mismo, y como ejemplo propones una muchacha, o la naturaleza, o una obra de arte, no puedo sino juzgar que todo este discurso sobre todo esto que tiene su teleología en sí mismo es una ilusión. Si se trata de hablar de teleología, debe haber un movimiento, pues tan pronto como pienso en un fin, pienso en un movimiento, igualmente cuando pienso en alguien con un fin, sigo pensando en un movimiento, puesto que pienso que ha llegado allí mediante un movimiento. Lo que tú llamas belleza obviamente carece de movimiento, porque la belleza en la naturaleza simplemente es, y si considero una obra de arte e interpenetro sus pensamientos con mis pensamientos, es realmente en mí donde el movimiento tiene lugar, no en la obra de arte. Por tanto, puedes estar en lo correcto al decir que lo bello tiene su teleología en sí mismo, pero tal y como lo interpretas y lo aplicas, sigue siendo una expresión negativa que declara que lo bello no tiene su teleología en algo otro. Por esta razón, no serás capaz de usar una expresión aparentemente sinónima de que lo bello sobre lo que hablas tiene una teleología interna o teleología inmanente. Tan pronto como dices eso, exiges movimiento, historia, y por tanto te has ido más allá de la esfera de la naturaleza y del arte y estás en la de la libertad, y por tanto en la de la ética.] *Either/Or II*, 274.

principio, no como consonante enclítico. Hemos visto que a “A” no le sirve el ideal de belleza griega, su viaje hacia lo sensual espiritualmente cualificado, hacia la interioridad y la reflexividad inconmensurable con lo externo, apunta hacia la verdad estética.³⁵⁹ B quiere llevar a “A” a despertar a lo ético y en este despertar encontrar belleza de otro modo, no en la patencia transparente e hierática del elemento espacial (escultura, pintura, arquitectura), sino bajo el elemento que A indaga. Si A indaga el tiempo, la interioridad, la existencia mediante la música, la tragedia, la literatura, B le intenta empujar al ámbito de la realidad, del movimiento en la historia personal de un individuo, de la libertad. Es interesante ver cómo desde la esfera de lo estético A nos conduce a la verdad que encierra lo estético, mientras que B desde la esfera de lo ético, nos lleva hacia la belleza, que es la categoría que lo estético siempre reclama para sí.

B es consciente de que A es un esteta que se sitúa en cierta manera más allá del estadio de lo estético. Aun estando A en territorio fronterizo, B también es consciente de que A comparte una esencial similitud con cualquiera de los estadios dentro de lo estético: el espíritu no es determinado en tanto que espíritu sino que está inmediatamente determinado.³⁶⁰ No ha de confundirse esto con lo sensual inmediato determinado espiritualmente, que es el tema musical de los estadios eróticos inmediatos, sino que ahora de lo que se trata es de la existencia espiritual inmediata y de sus estadios. En la vida estética, por muy sofisticado y brillante que sea el punto que haya alcanzado el individuo y nos consta que A está sentado en la cúspide de la brillantez, el ingenio, la distinción y el desarrollo intelectual³⁶¹ que los estadios dentro del estadio

³⁵⁹ Desafortunadamente B no alcanza a apreciar en A esto que yo digo. Su crítica sobre el concepto de belleza en cuya definición ambos coinciden es que A se queda en lo bello artístico, en aquello que no tiene movimiento interno, que no tiene historia. Y si la belleza es aquello que tiene su teleología en sí mismo, B concluye que esta definición de belleza que tanto él como A mantienen y lo que A considera bello se contradicen; luego A incurre en contradicción. Esto daría mucho más que reflexionar pero no es el momento de discutirlo.

³⁶⁰ “Du ligger til en vis Grad ude over det æsthetiske Gebeet, som jeg senere skal vise. Hvor store nu end Differenserne kunne være indenfor det Æsthetiske, alle Stadier have dog den væsentlige Lighed, at Aanden ikke er bestemt som Aand, men umiddelbart bestemt. Differenserne kunne være overordentlige, ligefra fuldkommen Aandløshed til den høieste Grad af Aandrigthed; men selv paa det Stadium, hvor Aandrigheden viser sig, er Aanden dog ikke bestemt som Aand, men som Gave.” SKS, Enten-Eller. [Te sitúas en cierto sentido más allá del ámbito estético, como en adelante mostraré. No importa lo grande que las diferencias en lo estético sean, todos los estadios siguen teniendo una esencial similitud, que el espíritu no está determinado como espíritu, sino inmediatamente determinado. Las diferencias pueden ser extremas, desde lo totalmente desprovisto de espíritu hasta el más alto grado de brillantez; pero incluso en el estadio en el que la brillantez se manifiesta, el espíritu no se determina aún como espíritu sino como don.] *Either/Or II*, 180.

³⁶¹ “Det er ingenlunde min Hensigt at negte, at der til at leve æsthetisk, naar et saadant Liv er paa sit Høieste, kan udfordres en Mangfoldighed af Aandsgaver, ja at disse endog maae være i en ualmindelig Grad intensivt udviklede; men dog ere de trælbundne, og Gjennemsigtheden mangler.” SKS, Enten-Eller. [En absoluto es mi intención negar que para vivir estéticamente,

estético pueden alcanzar (y vaya lo que éste puede dar de sí), lo espiritual está presente en su inmediatez, es decir, el individuo no está determinado como espíritu.

Aunque en la autoría de Kierkegaard no es posible que un ser humano viva al margen del espíritu, o viva al margen de lo ético, cuando el momento de su despertar en el individuo ha llegado, sí es posible vivir evitándolo constantemente. En ese constante evitar, que encierra a lo estético en sí mismo, el estadio más elevado que lo estético puede alcanzar es la desesperación.³⁶² No se trata de la desesperación que surge como consecuencia de algo en particular, que cuando desaparece, también desaparece con ello la desesperación, sino que se trata de la desesperación misma, la desesperación en el pensamiento.³⁶³ Pero al igual que no hay que

cuando esa vida está en lo más alto, puede necesitar una multiplicidad de dones intelectuales, sin duda que estos incluso estén en un grado de desarrollo inusual; pero siguen prisioneros y carecen de transparencia.] *Either/Or II*, 179.

³⁶² "Imidlertid er der endnu et Stadium, en æsthetisk Livs-Anskuelse, den fineste og fornemste af dem alle, som jeg paa det Omhyggeligste skal drøfte; thi nu kommer Touren til Dig... Denne sidste Livs-Anskuelse er Fortvivlelsen selv." SKS, *Enten-Eller*. [Pero hay todavía un estadio, una idea de vida estética, la más refinada y la más distinguida, sobre la cual deliberaré con el máximo esmero; pues ahora llega tu turno... Esta última idea de vida es la desesperación en sí misma.] *Either/Or II*, 193-194.

³⁶³ "Den er en æsthetisk Livs-Anskuelse, thi Personligheden forbliver i sin Umiddelbarhed; den er den sidste æsthetiske Livs-Anskuelse, thi den har til en vis Grad optaget i sig Bevidstheden om en saadan Anskuelses Intethed. Imidlertid er der Forskjel paa Fortvivlelse og Fortvivlelse. Tænker jeg mig en Kunstner, en Maler f. Ex., der bliver blind, saa vil han maaskee, hvis der ikke er noget Dybere i ham, fortvivle. Han fortvivler da over dette Enkelte, og hvis hans Syn gaves ham tilbage igjen, saa vilde Fortvivlelsen ophøre. Dette er ikke Tilfælde med Dig, Du er meget for aandelig begavet, og Din Sjæl er i en vis Forstand for dyb, til at dette kunde vederfares Dig. I udvortes Henseende er det heller ikke skeet Dig. Du har endnu bestandig alle Momenter til en æsthetisk Livs-Anskuelse i Din Magt, Du har Formue, Uafhængighed, Din Helbred er usvækket, Din Aand endnu frodig, og Du er heller ikke endnu bleven ulykkelig ved, at en Pige ikke vilde elske Dig. Og dog er Du fortvivlet. Det er ingen actual Fortvivlelse, men en Fortvivlelse i Tanken. Din Tanke er ilet forud, Du har gennemskuet Alts Forfængelighed, men Du er ikke kommen videre. Leilighedsviis dukker Du ned deri, og idet Du i et enkelt Moment hengiver Dig til Nydelse, optager Du tillige i Din Bevidsthed, at det er Forfængelighed. Du er saaledes bestandig ude over Dig selv, i Fortvivlelsen nemlig. Det gjør, at Dit Liv ligger imellem to uhyre Modsætninger; stundom har Du en umaadelig Energi, stundom en ligesaa stor Indolens." SKS, *Enten-Eller*. [Es una idea de vida estética, pues la personalidad permanece en su inmediatez; es la última idea de vida estética, pues hasta cierto punto ha absorbido la conciencia de la nada de esta idea de vida. Pero hay una diferencia entre desesperación y desesperación. Si imagino un artista, por ejemplo un pintor que se vuelve ciego, él quizás, si no hay nada más profundo en él, desesperará. Él desespera sobre esta cuestión en particular, y si su vista es restaurada, su desesperación cesaría. Este no es el caso contigo, tú eres demasiado brillante, y en cierto sentido tu alma es demasiado profunda como para que esto te ocurra. En un sentido externo esto tampoco te ha sucedido. Todavía conservas en tu poder todos los elementos para una idea de vida estética. Tienes dinero, independencia, tu salud está intacta, tu mente sigue vigorosa y nunca has sido infeliz por el hecho de que una muchacha no te ame. Y sin embargo estás desesperado. No es una desesperación actual sino una desesperación en el pensamiento. Tu pensamiento se ha adelantado, has visto la vanidad en todo, pero tú no has ido más allá. Ocasionalmente te sumerges en ello, y en el momento en el que por un breve instante te abandonas al disfrute eres también consciente de que es vanidad. Así pues estás

pensar mal de la paradoja como dice Climacus (pues es la pasión de la razón), tampoco hay que pensar mal de la desesperación, pues precisamente debido a ello el individuo despierta al espíritu, a lo eterno en él. Es el esteta el que desde su punto de vista ve la desesperación como un horror, como una quiebra, como un presentimiento de la derrota de lo estético. Recordemos ahora que según Anti-Climacus la peor enfermedad en la vida de un individuo no es una enfermedad mortal, esa que le lleva a uno a la muerte, sino la enfermedad para muerte. Lo más común de esta enfermedad universal que Anti-Climacus denomina desesperación y describe como la desproporción o desequilibrio de lo eterno en un individuo, es que el individuo no es consciente de padecerla.

Esta enfermedad, que no es lo que comúnmente se llama desesperación, no tiene síntomas externamente identificables y de ahí lo inquietante: es posible estar muerto en vida y parecer exteriormente el paradigma del disfrute de la vida. ¿No es mejor desesperar rectamente como A que no despertar nunca a lo eterno en cada uno? Por eso “B” exhorta a “A” a desesperar³⁶⁴ con toda su alma y toda su mente, no a modo de castigo, sino para hallar en su interior lo eterno, lo universal humano.³⁶⁵ De la ambigüedad de la categoría *desesperación* hablaremos más en el siguiente apartado. Pero no nos engañemos, igual que a las damas de la pena, a “A” no se le detecta

continuamente más allá de ti mismo, es decir, en desesperación. Por tanto, tu vida se encuentra entre dos grandes contradicciones: unas veces tienes una energía colosal, otras veces una indolencia igualmente grande.] *Either/Or II*, 194.

³⁶⁴ “men jeg tilraaber Dig det ikke som en Trøst, ikke som en Tilstand, hvori Du skal forblive, men som en Gjerning, hvortil der hører hele Sjælens Kraft og Alvor og Samling, saa sandt som det er min Overbeviisning, min Seir over Verden, at ethvert Menneske, der ikke har smagt Fortvivlelsens Bitterhed, dog altid har forfeilet Livets Betydning, selv om hans Liv har været nok saa skjønt, nok saa glæderigt. Du begaaer intet Bedrag mod den Verden, hvori Du lever, Du er ikke tabt for den, fordi Du har overvundet den, saasandt som jeg trøster mig til at være en retskaffen Ægtemand, uagtet ogsaa jeg har fortvivlet. Naar jeg da saaledes betragter Dit Liv, da vil jeg prise Dig lykkelig; thi det er i Sandhed af yderste Vigtighed, at et Menneske ikke i Fortvivlelsens Øieblik seer feil paa Livet, det er ligesaa farligt for ham som for den Fødende at forsee sig.” SKS, *Enten-Eller*. [Pero te lo grito no como consuelo, no como un estado en el que has de permanecer, sino como un acto que requiere toda la fuerza y la seriedad y la concentración del alma, tan cierto como que es mi convicción, mi triunfo sobre el mundo, que cualquier ser humano que no haya degustado la amargura de la desesperación se ha quedado corto en el sentido de la vida, incluso si su vida ha sido siempre tan bella, siempre tan abundantemente feliz. No cometes un engaño en el mundo en el que vives, no te has perdido en él, pues lo has derrotado, así como yo me reconforto en ser un hombre rectamente casado, aunque también yo, he desesperado. Cuando consideres tu vida de este modo, así te apreciaré feliz; pues en verdad es extremadamente importante que una persona no mire a la vida de manera incorrecta en el momento de la desesperación, eso es tan peligroso para él como lo es para la parturienta errar.] *Either/ Or II*, 208.

³⁶⁵ “Saa fortvivl da, af Din ganske Sjæl og af al Din Tanke, jo længere Du udsætter det, jo haardere blive Vilkaarene, og Fordringen den samme... thi den, der fortvivler, finder det evige Menneske, og deri ere vi alle lige.” SKS, *Enten-Eller*. [Por tanto, desespera con toda tu alma y todo tu pensamiento, cuanto más lo pospongas, más difíciles serán las condiciones, y los requisitos los mismo...porque el que desespera encuentra al ser humano eterno, y en ello todos somos iguales.] *Either/Or II*, 209.

externamente su desesperación; tampoco al eticista se le identifica necesariamente por su exterior. De hecho B sabe que lo ético está en el alma a tanta profundidad que es posible que una persona que vive éticamente, casada, con hijos, con un honorable trabajo, etc. haga exactamente lo mismo que una que vive estéticamente.³⁶⁶

Lo ético, claro está, no se refiere aquí a su expresión socio-moral sino a la interioridad, a desarrollarse en tanto que individuo,³⁶⁷ lo cual no significa que hacerse individuo singular no tenga implicaciones en el planteamiento ético-político de una época. Esto ya lo hemos podido apreciar en la segunda tesis de la mano de la reseña de la novela de Thomasine Gyllembourg, y también podemos leerlo en los papeles de A en la primera parte de *O Lo Uno o Lo Otro*, en concreto en su ensayo sobre prudencia social en el que el tedio, la apatía y la indolente laxitud caracterizan las relaciones humanas, y que con el rótulo de *Rotación de Cultivos* bien podía haberse titulado, *Vanidad de Vanidades, Todo es Vanidad*.

Todo lo que hemos dicho hasta ahora basándonos en *O Lo Uno o Lo Otro* nos sirve de preámbulo para dilucidar sobre la categoría *estadio*. Desgranemos lo más relevante, sin olvidar el fundamento tras la categoría *estadio* que está en coherencia con la presente tesis: decir de uno mismo en qué estadio se encuentra es muy complicado, pero decir de otra persona en qué estadio se

³⁶⁶ “Da det Ethiske saaledes ligger dybest i Sjælen, saa falder det ikke altid i Øinene, og et Menneske, der lever ethisk, kan gjøre aldeles det Samme som den, der lever æsthetisk, saaledes, at det længe kan skuffe, men tilsidst kommer der et Øieblik, hvor det viser sig, at den, der lever ethisk, har en Grændse, som den Anden ikke kjender.” SKS, *Enten-Eller*. [Puesto que lo ético se encuentra en lo más profundo del alma, no siempre se lo tiene a los ojos, y la persona que vive éticamente puede hacer exactamente lo mismo que la que vive estéticamente, así puede engañar durante mucho tiempo, pero finalmente llega un instante en el que se hace manifiesto que la persona que vive éticamente tiene una frontera que el otro no conoce.] *Either/Or II*, 257.

³⁶⁷ “Enhver æsthetisk Livs-Anskuelse er Fortvivlelse, blev der sagt; det kom deraf, at den byggede paa det, der baade kan være og ikke være. Dette er ikke Tilfældet med den ethiske Livs-Anskuelse; thi den bygger Livet paa det, som det væsentlig tilhører at være. Det Æsthetiske, blev der sagt, er det i et Menneske, hvorved han umiddelbar er den, han er; det Ethiske er det, hvorved et Menneske bliver det, han bliver. Hermed skal nu ingenlunde være sagt, at den, der lever æsthetisk, ikke udvikler sig; men han udvikler sig med Nødvendighed, ikke med Frihed, der foregaaer ingen Metamorphose med ham, ingen uendelig Bevægelse i ham, hvorved han kommer til det Punkt, udfra hvilket han bliver den han bliver.” SKS, *Enten-Eller*. [Toda concepción estética de la vida es desesperación, se ha dicho; esto se debe a que está construida sobre aquello que tanto puede ser como no ser. Esto no sucede con la concepción ética de la vida; pues construye la vida sobre aquello que le pertenece esencialmente para ser. Lo estético, se ha dicho, es aquello en una persona por lo cual él inmediatamente es lo que él es; lo ético es aquello por lo cual una persona llega a ser lo que llega a ser. Con esto de ningún modo se ha dicho que el que vive estéticamente no se desarrolla; pero se desarrolla con necesidad, no con libertad, no tiene lugar ninguna metamorfosis en él, ningún movimiento infinito, por el cual él llega a un punto desde el cual llega a ser quien llega a ser.] *Either/Or II*, 225.

encuentra lo es muchísimo más; no hay ningún signo externo indiscutible que nos asegure que alguien es un esteta o un eticista, o lo que quiera que sea.

1. Tras escuchar a B, que asegura de sí mismo ser un eticista no rigorista, en general podemos hablar de un estadio estético y un estadio ético. En este sentido, *estadio* se refiere a un tipo de vida, un modo de existir: vida estética y vida ética. Según B el estadio ético implica una progresión o perfeccionamiento respecto del estadio estético, mayor dicha y felicidad en la existencia.
2. Según B, el estadio estético cuenta a su vez con estadios dentro de sí. El esteta, según B, se sitúa en el grado más elevado, llamado desesperación, que constituye territorio fronterizo con el estadio ético: A, o Juan el seductor, sería quien lo representa (no se aclara si son la misma persona o no, o si la diferencia de perspectivas se debe al punto de vista del que se acerca y/o a momentos distintos en la vida de una misma persona).
3. Según A, hay un estadio de lo erótico sensual (nótese que cualificado espiritualmente y no anímicamente) inmediato que suponemos es el estadio inicial del estadio estético. El razonamiento es el siguiente: a) por A sabemos que al carecer de reflexión, se trata del estadio más inmediato por lo cual su medio no es el lenguaje sino la música; b) además por B sabemos que, incluso con reflexividad y por mucha sofisticación intelectual que haya logrado alcanzar una persona en el estadio estético, el estadio estético se sigue caracterizando por la inmediatez. Luego, c) podemos concluir que lo erótico sensual inmediato cualificado espiritualmente constituye el primer estadio entre los estadios de lo estético. [Nota: Asimismo y aunque no hayamos sino introducido al comienzo de esta tesis pinceladas sobre Fausto (nos ha interesado más Margarita), su figura, según A, representaría no lo erótico sensual inmediato cualificado espiritualmente (Don Juan), sino lo erótico espiritual inmediato.³⁶⁸ Desde otro punto de vista, es interesante ver en *Equilibrio entre lo Estético y lo Ético*, en qué sentido sitúa B al místico como un intento frustrado de lo ético, a caballo entre el esteta y el eticista. Pero este tema excede lo que ahora queremos investigar.]

³⁶⁸ “Lo que busca no es simplemente el placer de la sensualidad, no, lo que desea es la inmediatez de espíritu. Al igual que las sombras del tártaro, que cuando se hacían con un ser viviente sorbían su sangre y así seguían viviendo mientras esta sangre las calentaba y nutría, así busca Fausto una vida inmediata en la que pueda rejuvenecerse y revitalizarse.” *O Lo Uno o Lo Otro*, 218.

4. Este estadio inicial de lo estético, el erótico inmediato, tiene a su vez estadios dentro de sí: los estadios eróticos inmediatos. Son tres estadios (caracterizados el primero por el paje del *Fígaro*, el segundo por Papageno de *La Flauta Mágica* y el tercero por el *Don Juan*). En este sentido *estadio* no existe independientemente sino que es como la premonición del estadio erótico inmediato final representado por lo erótico musical en el *Don Juan* de Mozart, que representa la seducción no individualizada aún, sino como fuerza. Don Juan es lo musical donde no tiene cabida el lenguaje, no es aún esencialmente individuo, “no es posible pensar lo sensible en un solo individuo. *Don Juan* reside en la permanente oscilación entre ser idea, es decir, fuerza, vida...y ser individuo. Pero esa oscilación es la vibración musical. Cuando el mar, embravecido, se agita y las espumosas olas forman en esa conmoción figuras que son como criaturas; es como si esas criaturas fuesen las que ponen las olas en movimiento, pero sucede al revés, es el paso de las olas el que las forma. Así también *Don Juan* es una figura que siempre aparece pero que no cobra fisonomía ni consistencia, que siempre se forma pero que nunca se completa, y uno no llega a saber de su historia más de lo que cabe oír del ruido de las olas...Cuando se lo concibe en música...tampoco allí tengo al individuo particular...”³⁶⁹
5. Según persuade B a A, el estadio ético, situándose en un rango más elevado en la jerarquía de estadios, no se despoja del estético; subsume la vida estética en el modo ético de vivir y lo ético, de este modo, da lugar a una belleza superior, verdadera, haciendo la vida más bella.
6. No anticipamos más tipos de existencia o modos de vivir que A, y sin duda B, anuncian, aunque no expresados con el término *estadio*. Vayamos poco a poco pues ya es suficientemente complejo abordar el significado de *estadio* con solamente los cinco puntos anteriores.

A continuación citaremos unos fragmentos escogidos que en coherencia con lo anterior nos permitirán, asignar un primer significado a *estadio*, además del genérico significado que asocia estadio con un modo de vivir o existir: estadio es metamorfosis, o bien en virtud de la necesidad o en virtud de la libertad.

³⁶⁹ *O Lo Uno o Lo Otro*, 112. [... hvorimod at tænke sig det Sandselige i et Individ ikke lader sig gjøre. *Don Juan* ligger i den bestandige Svæven mellem at være Idee, det vil sige Kraft, Liv, – og Individ. Men denne Svæven er den musikalske Zittren. Naar Havet bevæger sig oprørt, da danne i denne Uro de skummende Bølger Billeder, ligesom Væsener; det er som om det var disse Væsener, der satte Bølgerne i Bevægelse, og dog er det omvendt Bølgegangen, der danner dem. Saaledes er *Don Juan* et Billede, der bestandig kommer tilsyne, men ikke vinder Skikkelse og Consistens, et Individ, der bestandig dannes, men ikke bliver færdigt, hvis Historie man intet Andet fornemmer om, end ved at lytte til Bølgernes Larmen... Naar han.. opfattes i Musik, da har jeg ikke det enkelte Individ,...] SKS, *Enten-Eller*.

Estadio no es estado, es modo de vivir en el tiempo; existir en tanto que desarrollo, movimiento. Los estadios por tanto se relacionan entre sí, no sabemos aún si se suceden o si es posible evitar dos estadios, tomar un atajo, retroceder, etc. Tampoco sabemos aún cómo llegamos a encontrarnos en uno y después en otro estadio. Las preguntas se nos multiplican.

Cuando decimos metamorfosis en virtud de la necesidad, ésta se corresponde con lo estético. Cuando decimos metamorfosis en virtud de la libertad se corresponde con lo ético. No debemos confundir la metamorfosis en virtud de la necesidad con lo natural, haciendo la inferencia de que lo estético es más natural que lo ético y, por tanto, se desarrolla necesariamente según las leyes de la naturaleza. Lo estético no es más o menos natural que lo ético; la necesidad de lo estético se da en el plano de lo espiritualmente cualificado. La naturaleza, es decir, la metamorfosis de los seres naturales, estaría en todo caso anímicamente cualificada, no espiritualmente. La naturaleza no tiene dialéctica con el tiempo, no tiene propiamente historia. Sobre esta cuestión hablaremos más en la quinta tesis.

En *Los Estadios Eróticos Inmediatos*, el autor, A, nos da una pista sobre cómo interpretar la categoría *estadio*: “Si en lo precedente, por lo demás, he utilizado la expresión >>estadio<<, tanto como seguiré utilizándola de aquí en adelante, ésta no debe tomarse en sentido de que existan varios estadios independientes y exteriores el uno respecto del otro. Podría haber utilizado, de manera acaso más acertada, la expresión >>metamorfosis<<. Los diferentes estadios tomados en conjunto conforman el estadio inmediato, y, como se advertirá a partir de allí, los estadios particulares son más bien la revelación de un atributo, en el sentido de que todos los atributos desembocan en la riqueza del último estadio, pues éste es el estadio propiamente dicho. Los demás estadios no tienen existencia independiente; sólo para la representación existen por sí mismos, de lo cual puede deducirse también su carácter accidental con respecto al último estadio.”³⁷⁰ Es de A de quien hemos tomado prestado el primer sentido de estadio como metamorfosis. En este sentido, claramente los estadios conforman uno sólo, el último; y este último engloba los atributos de los anteriores. Rápidamente uno quisiera establecer una analogía entre este texto y lo que B dice sobre el estadio estético. Entendido así el estadio ético

³⁷⁰ O *Lo Uno o Lo Otro*, 96. [Naar jeg forøvrigt i det Foregaaende har brugt og i det Følgende vedbliver at bruge det Udtryk: Stadium, saa maa det ikke urgeres, som om hvert enkelt existerede selvstændigt, det ene udenfor det andet. Jeg kunde maaskee mere træffende bruge det Udtryk Metamorphose. De forskjellige Stadier tilsammen tage udgjøre det umiddelbare Stadium, og man vil deraf indsee, at de enkelte Stadier mere er en Aabenbarelse af et Prædikat, saaledes at alle Prædikaterstyrte ned i det sidste Stadiums Riigdom, da dette er det egentlige Stadium. De andre Stadier have ingen selvstændig Existents; for sig selv ere de kun for Forestillingen, og deraf vil man ogsaa see deres Tilfældighed ligeoverfor det sidste Stadium.] SKS, *Enten-Eller*.

estaría compuesto de la riqueza de atributos que recibe de estadios accidentales con respecto al último, es decir, de los estadios estéticos.

Sin embargo, no estamos seguros de que esta noción pueda ser aplicable fuera de los estadios eróticos inmediatos. Si bien estos estadios inmediatos son una metamorfosis no necesariamente ha de entenderse así en lo que respecta a la relación entre el último estadio inmediato y el último estadio de lo estético. Con otras palabras, ¿podríamos explicar con el concepto de metamorfosis el cambio de la seducción de Juan (Don Juan mozartiano) a Juan el seductor? Al menos ambos comparten el cartel de pertenecer al estadio estético. ¿Qué pasaría si el movimiento de metamorfosis tuviera que explicar la relación entre estadios aparentemente tan independientes y excluyentes como el estético y ético?

A continuación, dejemos hablar a B para oír cómo concibe el término *estadio* y cómo describe la posibilidad de vivir éticamente a una persona que, según él, se encuentra en la frontera entre lo estético y lo ético: A. Lo primero que tenemos que entender es que la idea de que lo ético resida fuera de lo estético no es algo que B defienda sino que es lo que B pone en boca de alguien que llama “nuestro héroe” y con quien no comparte esta idea. Este “héroe” es una persona normal que B imagina; representa al hombre de la vida ordinaria. B concibe imaginativamente a este “héroe” como alguien que se encuentra en un estadio neutro, no es ni esteta ni eticista. Este personaje cumple la función de acudir tanto al esteta como al eticista para pedir consejo sobre cómo hacerse la vida, y, por tanto, oscila entre confiarse al esteta o al eticista. Es como si se situara desde terreno neutral ante la disyuntiva, o bien vida estética o bien vida ética. Es una de las estrategias que B utiliza en su carta para ilustrarle a A el debate entre la vida estética y la vida ética en el que ambos están inmersos. Este héroe de la vida ordinaria finalmente se convence de que es la visión de B y no la de A la que conduce a una vida feliz de trabajo, de matrimonio, etc. verdaderamente bella. No obstante, en un momento del proceso de nuestro héroe cuando aún no ve claro que el eticista le pueda resolver todas sus preguntas sobre la vida, B manifiesta la contradicción en la que el héroe se encuentra. B dice de este héroe que “él sigue pensando que lo ético reside fuera de lo estético, y esto a pesar de que él mismo debe admitir que mediante la consideración ética gana la vida belleza.”³⁷¹ La contradicción del héroe ordinario en ese punto de su proceso personal consiste en que no es capaz de caer en la cuenta de que la disyuntiva entre lo estético y lo ético no es excluyente. Pero esto no significa que cualquiera de las dos incluya a la otra. Desde el punto de vista de B, la alternativa solamente es una para que la

³⁷¹ *Either/Or II*, 299. [Han troer endnu bestandig paa, at det Ethiske ligger udenfor det Æsthetiske, og det uagtet han selv maa tilstaae, at ved den ethiske Betragtning fik Livet Skjønhed.] SKS, *Enten-Eller*.

disyuntiva no sea excluyente: la vida ética incluye la estética; es la vida estética la que excluye la ética.

Pero, ¿en qué sentido excluye la vida estética la ética? No es posible vivir sin estar en contacto con lo ético.³⁷² Un esteta admite la importancia de lo ético, el asunto está en que piensa que en última instancia lo ético aniquila lo estético. Mientras que B ofrece la reconciliación entre ambos, acusa a A de establecer la división entre lo estético y lo ético por miedo a la ruptura respecto de su vida anterior que éste prevé si pasa al estadio ético. B le dice a A: “Tú y todos los estetas estáis muy deseosos de establecer una división, vosotros admitís que lo ético tiene su importancia, vosotros decís que es respetable que un hombre viva para con sus deberes, que merece todos los honores—ciertamente, incluso dejás caer algunos comentarios equívocos sobre lo enteramente apropiado que es que haya gente que viva para sus deberes, que es bueno que la mayoría de las personas lo hagan, y a veces te encuentras con personas con un sentido fuerte del deber que son lo suficientemente benévolas como para hallar sentido en este tipo de discurso, aunque, por supuesto, como todo escepticismo, carece de sentido. Pero, vosotros no deseáis involucraros con lo ético; hacerlo despojaría a la vida de su significado y, sobre todo, de su belleza. Lo ético es enteramente diferente de lo estético, y cuando avanza aniquila completamente lo último.”³⁷³

Esta idea de ruptura o quiebra que subyace entre los estadios, B lo admite en un momento pero para poder después defender mejor su idea de reconciliación: “En la desesperación hay un momento en el que parece que es así [que lo estético va a ser completamente aniquilado], y la persona que no ha

³⁷² B dice a A: “Lod det sig nu tænke, at et Menneske kunde leve uden at komme i Berøring med det Ethiske, saa vilde han kunne sige: Jeg har Anlæg til at blive en Don Juan, en Faust, en Røvercapitain, dette Anlæg uddanner jeg nu, thi det æsthetiske Alvor fordrer, at jeg bliver noget Bestemt, at jeg lader det udvikle sig i dets Heelhed, hvortil Spiren er nedlagt i mig. En saadan Betragtning af Personligheden og dens Udvikling vilde være en æsthetisk aldeles rigtig. Du seer deraf, hvad en æsthetisk Udvikling har at betyde, det er en Udvikling ligesom Plantens, og skjøndt Individet bliver, saa bliver det til det, det umiddelbart er.” [Si fuera posible pensar en una persona que pudiera vivir sin entrar en contacto con lo ético, entonces podría decir: tengo la predisposición para ser un Don Juan, un Fausto, un capitán de ladrones, ejercitaré ahora mi predisposición, pues la seriedad estética exige que yo llegue a ser algo determinado, que yo permita que se desarrolle hasta la plenitud la semilla que ha sido plantada en mí...De esto puedes ver lo que un desarrollo estético significa, es un desarrollo como el de la planta.] *Either/Or II*, 225.

³⁷³ *Either/Or II*, 271. [Du og alle Æsthetikere ere saare villige til at dele, I indrømme, at det Ethiske har sin Betydning, I sige, at det er respectabelt, naar en Mand lever for sine Pligter, at det er al Ære værd, ja I lade endog nogle forblommede Ord falde om, at det er ganske i sin Orden, at der er Mennesker, der leve for deres Pligter, at det er godt, at Mængden af Menneskene gjør det, og I træffe da stundom Pligt-Mennesker, der ere godmodige nok til at finde, at der er Mening i denne Tale, uagtet den naturligviis som al Skepsis er meningsløs. I selv ønske derimod ikke at indlade Eder med det Ethiske; at gjøre det vilde være at berøve Livet dets Betydning og fremfor Alt dets Skjønhed. Det Ethiske er noget ganske Andet end det Æsthetiske, og naar det kommer frem, tilintetgjør det aldeles dette.] SKS, *Enten-Eller*.

sentido esto, su desesperación ha sido siempre fraudulenta, y no se ha escogido a sí mismo éticamente. Sin embargo, no sucede así, y por tanto en el instante siguiente se manifiesta la desesperación no como una ruptura sino como una metamorfosis. Todo regresa de nuevo, pero transfigurado. Por tanto, solamente cuando la vida es considerada éticamente, asume belleza, verdad, sentido, continuidad; solamente cuando una persona misma vive éticamente, asume su vida belleza, verdad, sentido, seguridad.”³⁷⁴

La idea que B tiene de reconciliación entre lo ético y lo estético se expresa mediante el mismo término que A utiliza para los estadios eróticos inmediatos: metamorfosis. Y además introduce otro término nuevo: transfiguración—lo estético regresa transfigurado. Pero aún hay más. En el estadio ético, el individuo ético está transformándose en lo individual universal. En este sentido la tarea que el individuo ético se asigna a sí mismo es la de estar transformándose a sí mismo en individuo universal.³⁷⁵ En tanto que individuo universal no puede dejar de asumir lo esencial de los demás individuos. Es en

³⁷⁴ *Either/Or II*, 271.[I Fortvivlelsen er der et Øieblik, hvor det synes saa, og den, der ikke har følt dette, hans Fortvivlelse har dog altid været svigagtig, og han har ikke ethisk valgt sig selv. Imidlertid er det dog ikke saa, og derfor viser Fortvivlelsen i næste Øieblik sig ikke som et Brud, men som en Metamorphose. Alt kommer igjen, men forklaret. Først derfor, naar man ethisk betragter Livet, først da faaer det Skjønhed, Sandhed, Betydning, Bestaaen; først naar man selv lever ethisk, først da faaer Ens Liv Skjønhed, Sandhed, Betydning, Tryghed;] SKS, *Enten-eller*.

³⁷⁵ “Den Opgave, det ethiske Individ sætter sig, er at forvandle sig selv til det almene Individ. Kun det ethiske Individ gjør sig for Alvor Rede for sig selv, og har derfor Redelighed mod sig selv, kun han har den paradigmatiske Anstand og Sømmelighed, der er skjønnere end alt Andet. Men at forvandle sig selv til det almene Menneske er kun muligt, hvis jeg allerede κατά δυνάμιν har det i mig. Det Almene kan nemlig godt bestaae med og i det Særegne, uden at fortære dette; det er som hiin Ild, der brændte, uden at fortære Tornebusken. Ligger det almene Menneske udenfor mig, saa er kun een Methode mulig, og den er at afføre mig selv hele min Concretion. Denne Stræben ud i Abstraktionens Tøilesløshed finder man ofte. Der var en Sect blandt Hussiterne, der meente, at det, det egentlig kom an paa, for at blive det normale Menneske, var at gaae nøgen ligesom Adam og Eva i Paradiis. Man træffer i vor Tid ikke sjelden Folk, der i aandelig Henseende lære det Samme, at man bliver det normale Menneske ved at blive aldeles splitternøgen, hvad man da kan opnaae, naar man affører sig hele sin Concretion. Men saaledes forholder det sig ikke. I Fortvivlelsens Act kom det almene Menneske frem, og er nu bag ved Concretionen og bryder frem derigjennem.” SKS, *Enten-eller*. [La tarea que el individuo ético se asigna a sí mismo es la de transformarse en el individuo universal. Solamente el individuo ético se da a sí mismo explicaciones de sí mismo en seriedad y es por tanto honesto consigo mismo; solamente él tiene el decoro y la decencia paradigmáticas que son más bellas que todo lo demás. Pero transformarse a sí mismo en el ser humano universal es solamente posible, si yo ya lo tengo κατά δυνάμιν en mí. En efecto, lo universal puede existir junto con lo particular sin consumirlo; es como esa rama que ardía sin consumir la zarza. Si el ser humano universal se encuentra fuera de mí, sólo hay un método posible, y éste es despojarme de mi entera concreción. Este afán por el desenfreno de lo abstracto se encuentra a menudo. Había una secta entre los husistas según la cual para llegar a ser el hombre normal, era preciso ir desnudo como Adán y Eva en el Paraíso. Pero no es raro toparse en nuestro tiempo con gente, que en sentido espiritual enseña lo mismo, que uno llega a ser el hombre normal desnudándose por completo, y eso lo logra uno despojándose de toda su concreción. Pero no es así. En el acto de desesperar irrumpe el ser humano universal y ahora está detrás de la concreción y acude por medio de ella.] *Either/Or II*, 261-262.

el acto de desesperación cuando el ser humano universal se hace presente y continúa ahora haciéndose presente tras la concreción de la individualidad, emerge a través de esta individualidad. Por eso es tan importante el punto en el que se encuentra A, el último estadio de lo estético que es el de la desesperación, y por eso no hay que pensar mal de la desesperación, que es lo que los estetas hacen. Y esta transformación se puede realizar no porque una persona esté extraordinariamente dotada sino porque todo individuo por el hecho de ser humano lo tiene ya en sí, potencialmente. Este proceso de transformación, por tanto, no implica deshacerse de los atributos accidentales del individuo en pro de lo esencial universal, lo cual implicaría en última instancia aniquilar al individuo concreto de carne y hueso, sino transfigurar lo accidental, ennoblecerlo permaneciendo en ello. “Cada persona puede, si ella lo quiere, llegar a ser un ser humano paradigmático, no al desprenderse de su contingencia, sino al permanecer en ella y al ennoblecerla. Pero la ennoblece eligiéndola.”³⁷⁶

En relación con la categoría *estadio*, B habla de metamorfosis y transfiguración, y además, acabamos de introducir un nuevo término: transformación. Aún nos quedan pendientes otros dos términos más que B utiliza para explicar a A en qué consiste el paso a lo ético y la vida ética. Estos términos son traducción y traslación. “A estas alturas, has visto fácilmente que el individuo ético en su vida recorre los estadios que anteriormente hemos dispuesto como estadios separados; él va a desarrollar en su vida lo personal, lo cívico, las virtudes religiosas, y su vida avanza mediante este continuo traducirse a sí mismo de un estadio a otro...el individuo ético vive de tal modo que está continuamente trasladándose a sí mismo de un estadio a otro.”³⁷⁷ Es importante subrayar que en ningún momento aparece en boca de B la idea de estadios independientes y excluyentes que haya que cruzar mediante un salto o un salto mortal (término que empieza a aparecer en *Temor y Temblor* y en todas las posteriores obras pseudónimas, excepto curiosamente en *Estadios en el Camino de la Vida*, y que aparece por última vez en el *Post Scriptum* de Climacus). Según B, la clave de la relación entre lo estético y lo ético está en el significado de elegirse. Al elegirse tiene lugar la metamorfosis, la transfiguración, la transformación, la traducción, la traslación.

³⁷⁶ *Either/Or II*, 262. [Ethvert Menneske kan, naar han vil, blive et paradigmatiske Menneske, ikke derved, at han afstryger sig sin Tilfældighed; men derved, at han bliver i den, og forædler den. Men han forædler den derved, at han vælger den.] SKS, *Enten-Eller*.

³⁷⁷ *Either/Or II*, 262-263. [Du vil nu let have indseet, at det ethiske Individ i sit Liv gennemløber de Stadier, vi før have udviist som særskilte Stadier; han vil i sit Liv udvikle de personlige, de borgerlige, de religiøse Dyder, og hans Liv gaaer for sig derved, at han bestandig oversætter sig selv fra det ene Stadium til det andet...det ethiske Individ lever saaledes, at han bestandig sætter sig selv over fra et Stadium til et andet.] SKS, *Enten-Eller*.

Regresamos pues a situarnos ante la disyuntiva *O Lo Uno o Lo Otro*, se trata de elegir, pero no una cosa u otra, sino que es una sola elección, es una elección absoluta: elijo absolutamente y elijo lo absoluto que me elige a mí. Lo absoluto soy yo en mi validez eterna. Y el verdadero punto de partida para encontrar lo absoluto no es la duda sino la desesperación. Se trata pues de entender la categoría decisión en el significado de elegir, y la primera elección es la de elegirse a sí mismo; ¿y qué es este sí mismo mío? Es lo más abstracto y a la vez lo más concreto: es la libertad. B explica este elegirse a sí mismo de acuerdo con dos movimientos dialécticos que ocurren simultáneamente: lo que se elige no existe y llega a existir mediante la elección y aquello que se elige existe, pues si no, estaríamos hablando de creación de mí misma y no de una elección. Si la naturaleza fue creada de la nada o del *tohu wa bohu* (תְּהוֹ וְבוֹהוּ), si yo misma en tanto que personalidad inmediata fui creada de la nada o de determinantes genético-metabólicos, en tanto que espíritu libre nazco a partir del principio de contradicción o nazco por medio de elegirme a mí misma. No me creo a mí misma-me elijo a mí misma en mi eterna validez.³⁷⁸

³⁷⁸ “Dog, jeg vender tilbage til min Kategori,...– jeg vender tilbage til Betydningen af det at vælge. I det jeg da vælger absolut, vælger jeg Fortvivlelsen, og i Fortvivlelsen vælger jeg det Absolute, thi jeg er selv det Absolute, jeg sætter det Absolute og jeg er selv det Absolute; men som aldeles identisk hermed maa jeg sige: jeg vælger det Absolute, der vælger mig, jeg sætter det Absolute, der sætter mig; thi erindrer jeg ikke, at dette andet Udtryk er ligesaa absolut, saa er min Kategori at vælge usand; thi den er netop Identiteten af begge. Hvad jeg vælger, det sætter jeg ikke, thi dersom det ikke var sat, saa kunde jeg ikke vælge det, og dog, dersom jeg ikke satte det derved, at jeg valgte det, saa valgte jeg det ikke. Det er, thi dersom det ikke var, kunde jeg ikke vælge det; det er ikke, thi det bliver først derved, at jeg vælger det, og ellers var mit Valg en Illusion. Men hvad er det da, jeg vælger, er det Dette eller Hiint? Nei, thi jeg vælger absolut, og absolut vælger jeg jo netop derved, at jeg har valgt ikke at vælge Dette eller Hiint. Jeg vælger det Absolute, og hvad er det Absolute? Det er mig selv i min evige Gyldighed. Noget Andet end mig selv kan jeg aldrig vælge som det Absolute, thi vælger jeg noget Andet, da vælger jeg det som en Endelighed, og vælger det altsaa ikke absolut. Men hvad er da dette mit Selv? Dersom jeg vilde tale om et første Øieblik, et første Udtryk derfor, saa er mit Svar: det er det Abstrakteste af Alt, der dog tillige i sig er det Concreteste af Alt – det er Friheden.” SKS, *Enten-Eller*. [Pero vuelvo a mi categoría;...-vuelvo a la importancia de la elección. Al elegir de manera absoluta, elijo la desesperación, y en la desesperación elijo lo absoluto, pues yo mismo soy lo absoluto, pongo lo absoluto y soy yo mismo lo absoluto; de modo totalmente idéntico puedo decir: elijo lo absoluto que me elige a mí, pongo lo absoluto que me pone a mí; pues si no recuerdo que esta otra expresión es igualmente absoluta, mi categoría de la elección carece de verdad; y mi categoría de la elección carecería de verdad; pues es precisamente la identidad de ambas. Aquello que elijo no es puesto por mí, pues si no estuviese puesto no podría elegirlo; y sin embargo, si yo no lo pusiera al elegirlo, no lo elegiría. Es, pues si no fuera no podría elegirlo; no es, pues sólo llega a ser en virtud de mi elección, y de otro modo mi elección sería una ilusión. Pero ¿qué es, entonces, eso que elijo? ¿Elijo a caso esto o aquello? No, pues elijo de manera absoluta, y elijo de manera absoluta precisamente porque he elegido no elegir esto o aquello. Elijo lo absoluto. ¿Y qué es lo absoluto? Soy yo mismo en mi valor eterno. No puedo elegir nunca como lo absoluto algo que no sea yo mismo, pues si elijo alguna otra cosa, la elijo como algo finito, y entonces no la elijo de manera absoluta...Pero ¿qué es este sí mismo? Si quisiera mencionar su primer momento, su primera expresión, respondería:

Este sería el punto de partida fundamental para empezar a dilucidar la categoría *estadio* en la autoría de Kierkegaard. Indudablemente, la cuestión exige ulterior investigación: qué significa *salto* sabiendo que es una transición cualitativa que no puede ser explicada por cambios cuantitativos o mediante la continuidad de la mediación; si *salto* está relacionado con elección y elección con decisión, y cómo; si ser cristiano supone un estadio cualitativamente diferente o está incluido dentro de alguno de los estadios. Ni siquiera hemos hecho mención del estadio religioso que es el que más se suele relacionar con la autoría de Kierkegaard. Lo que hasta aquí se ha puesto de manifiesto sirve para cuestionar seriamente la noción de estadio interpretado como una fase de la vida de la cual hay que desprenderse mediante un salto cualitativo para entrar en el siguiente estadio de perfeccionamiento hasta alcanzar un estadio pleno, que se ha despojado de los anteriores. Los estadios están relacionados no con modos o esquemas generales de vivir la vida; no por vivir monásticamente está un individuo en el estadio religioso; no por estar casado está un individuo en el estadio ético; no por desesperar está uno en el estadio estético. Los estadios están relacionados con la metamorfosis que se da en la vida de un individuo como desarrollo de la personalidad de este individuo.

Finalmente, esta reflexión nos sirve también para subrayar que saber con certeza de otra persona si ésta está en el estadio estético o ético no es posible, estamos hablando de la esencia más íntima de un ser humano, y su conmensurabilidad con lo exterior es ambigua. En la elección, “él (el ser humano) llega a ser sí mismo, exactamente el mismo que era antes, hasta en el detalle más insignificante, y sin embargo llega a ser otro, pues la elección todo lo impregna y todo lo transforma. De este modo su personalidad finita se ha infinitizado en la elección a través de la cual se elige a sí misma de manera infinita.”³⁷⁹

B.IV.6. La ambigüedad de las categorías psicológicas *ansia* y *desesperación* en *El Concepto de Ansia* y *La Enfermedad para Muerte*. Libertad y eternidad en el hombre. El elogio de ser un ser humano--¡cuán glorioso es ser un ser humano!

Ambas obras, tal y como el epígrafe indica, presentan un tratado científico sobre una categoría psicológica: el ansia y la enfermedad para muerte, que no es sino lo que en términos estrictamente psicológicos viene a llamarse la

es lo más abstracto de todo, que es además, sin embargo, lo más concreto de todo—es la libertad.] *O Lo Uno o Lo Otro II*, 194-195.

³⁷⁹ *O Lo Uno o Lo Otro II*, 202. [Han bliver sig selv, ganske den Samme, han var før, indtil den ubetydeligste Eiendommelighed, og dog bliver han en Anden, thi Valget gennemtrænger Alt og forvandler det. Saaledes er nu hans endelige Personlighed uendeliggjort i det Valg, hvori han uendeligt vælger sig selv.] SKS, *Enten-Eller*.

desesperación. Aunque cada texto adopte un punto de vista particular-- *El Concepto de Ansia* escrito por Vigilius Haufniensis y publicado en 1844 es más deliberativo mientras que *La Enfermedad para Muerte* que el cristiano Anti-Climacus publica para despertamiento y edificación en 1849 es más expositivo--en ambos proliferan las definiciones de conceptos que apuntan hacia lo singular del ser humano respecto del resto de los seres.

Esta singularidad del ser humano se expresa en su doble faceta. Esta doble faceta es la primera ambigüedad que debemos apuntar. Por una parte, los dos libros presuponen y dan cuenta de los elementos constitutivos de todo individuo humano: cuerpo, alma y espíritu. La posibilidad de síntesis de cuerpo y alma, la síntesis psico-somática, o lo que es lo mismo la posibilidad de equilibrio senso-anímico-espiritual se logra en virtud de uno de los elementos: el espíritu; así pues los textos versan sobre el papel que el ansia y la desesperación juegan en la relación de estos tres elementos constitutivos del ser humano. Por otra parte, muestran lo singular del ser humano cuya constitución consiste precisamente en no estar constituido, sino en la tarea de constituirse como tal, como ser humano, a lo largo de la vida de un individuo. En definitiva, lo singular constitutivo es el espíritu, y simultáneamente lo constitutivo se convierte en la singular tarea de constituirse. Ser un ser humano es elegir estar siéndolo como tarea.

Esta primera ambigüedad pone de manifiesto que la tarea de ser humano, es decir, hacerse humano habiendo nacido humano, es la aventura de las posibilidades que se le abren a un individuo en tanto que individuo. Al igual que el amor, experiencia humana en la que el individuo emerge en tanto que individuo pues no se ama en tríos o cuartetos, tampoco se tiene ansia y se desespera en grupo. Ansia y desesperación le corresponden al individuo en tanto que individuo. Pero ansia y desesperación no son sino categorías que existen en virtud de la libertad; así, al individuo concreto que desespera, y todo individuo por ser individuo desespera, le compete la tarea de la libertad. Ansia y desesperación son categorías universales. Y en esto, en tener todos y cada uno de nosotros la libertad como tarea, consiste la perfección del hombre.

Ansia y desesperación son posibles porque cada hombre tiene como tarea la libertad. No es algo que le sucede al hombre, algo que el individuo padece como un virus ante el cual sucumbe, ni como la muerte que es lo que por naturaleza le toca a todo ser humano. Ansia y desesperación son expresiones de la perfección de la naturaleza humana, son, como si dijéramos, interferencias de la libertad en el interior de cada individuo, que precisamente por ello la anuncian y tenemos así noticia personal y privada de ella, de la libertad. Solamente un ser humano puede ansiar y desesperar. La cuestión está en aprender del ansia y la desesperación para hacerse plenamente

humano, para poder darse la repetición de la libertad en nuestras vidas. Las lecturas que el joven amigo de Constantin Constantius y Johannes de Silentio hacen del ansia y la desesperación de Job y Abraham respectivamente, son dos ejemplos que así lo constatan. Lo mismo sucede con la alegría que B experimenta al ver que A ha llegado a alcanzar el avanzado estadio estético de ser consciente de su desesperación.

Los dos tratados psicológicos que ahora abordamos dan cuenta de la tarea de la libertad no mediante ejemplos de personas o personajes concretos sino, esta vez, mediante un minucioso estudio de las categorías universales *ansia* y *desesperación*. Una vez apuntada la primera y la más fundamental ambigüedad tras estas categorías, veremos en adelante cómo la ambigüedad se muestra a través de las siguientes cuatro cuestiones: qué significa que sean categorías psicológicas; sobre la expresión externa de ansia y desesperación: su aspecto cuantitativo; sobre la expresión interna de ansia y desesperación: su ignorancia cualitativa; las tareas de la libertad: la enseñanza del ansia y la desesperación.

B.IV.6.1. Qué significa que ansia y desesperación sea categorías psicológicas. La dialéctica de la ambigüedad, la ocultación, y la equivocidad.

En primer lugar, debemos dejar claro que ambas categorías son psicológicas porque han de mantener una elasticidad para dar cuenta de las posibilidades que ambas tienen ante sí, pero sin ser fenómenos condicionantes que determinan el resultado posterior.³⁸⁰ Una exposición o deliberación psicológica no consiste, en este caso, en la descripción empírica de un estado concreto o un comportamiento concreto o una conducta concreta de una persona en un momento de su vida, y por tanto tampoco en un estudio empírico de su

³⁸⁰ "Den Videnskab, der har med Forklaringen at gjøre, er Psychologien, der dog blot kan forklare hen til Forklaringen, og fremfor Alt maa vogte sig for ikke at give det Udseende af at forklare, hvad ingen Videnskab forklarer, og som kun Ethiken yderligere forklarer ved at forudsætte det gennem Dogmatiken. Vil man tage den psykologiske Forklaring og nu gjentage den nogle Gange, og derpaa mene, at det ikke er usandsynligt, at Synden paa den Maade kom ind i Verden, saa har man forvirret Alt. Psychologien har at blive indenfor sin Grændse, da kan dens Forklaring altid have sin Betydning... Den psykologiske Forklaring maa ikke besnakke Pointen, men blive i sin elastiske Tvetydighed, af hvilken Skylden bryder frem i det qualitative Spring." SKS, *Begrebet Angest*. [La ciencia que tiene que ver con la explicación es la psicología, que sólo puede llegar a explicar la explicación, y sobre todo debe guardarse de no dar la impresión de explicar lo que ninguna ciencia puede explicar, y lo que la ética explica más allá únicamente al presuponerlo por medio de la dogmática. Si uno tomara la explicación psicológica y la repitiera varias veces, y por ello entendiera que no es improbable que el pecado ha entrado en el mundo de este modo, así estaría todo embrollado. La psicología ha de mantenerse dentro de su territorio, entonces es cuando su explicación puede siempre tener su significado...La explicación psicológica no debe engaitar el punto, sino mantenerse en su elástica ambigüedad, de la cual la culpa brota en el salto cualitativo.] *The Concept of Anxiety*, 39-41.

sintomatología, su diagnóstico y su tratamiento. En la autoría de Kierkegaard, a la perspectiva psicológica no le interesa constatar lo efectivamente real sino que le interesa llamar la atención sobre lo posible real.³⁸¹ Para que nos entendamos, Vigilius Haufniensis, por ejemplo, no es buen psicólogo, ni tiene buen ojo clínico para diagnosticar lo que le pasa a un individuo concreto en una situación concreta de su vida y por ende para que él, o el cristiano Anti-Climacus, rápidamente le extienda a esa persona que padece ansia y desespera la receta: la cura “religiosa” a sus males. Vigilius Haufniensis es un observador perspicaz, un atento espía, pero no de lo que efectivamente le sucede a fulanito o menganito, sino un observador perspicaz de las posibilidades en la esfera de lo real humano. Un tratado de psicología, en este sentido, sería algo así como un tratado de antropología filosófica o una fenomenología de la posibilidad de las posibilidades humanas.

En este sentido, las categorías son clasificadas por sus autores como perteneciendo a la ciencia de la psicología y no a la estética, a la ética, o a la dogmática, porque son categorías ambiguas de la existencia, se manifiestan en un territorio que exige mantener la elasticidad de lo equívoco, lo dialéctico, lo posible real, en definitiva, de aquello que sólo puede ser indirectamente comunicado pero personalmente asumido como estético, ético o religioso, según cada individuo. Está donde quiera que esté un individuo humano a lo largo de su vida, el tránsito de lo posible real a lo efectivamente real, el ejercicio de la libertad como interioridad, compete al individuo en tanto que individuo. Si

³⁸¹ “Hvad Psychologien skal have med at gjøre maa være et Hvilende, der forbliver i bevæget Rolighed, ikke et Uroligt, der bestandigt enten producerer sig selv eller reprimeres. Men det Blivende, det, hvoraf Synden bestandig vorder, ikke med Nødvendighed; thi en Vorden med Nødvendighed er en Tilstand, som f. Ex. Plantens hele Historie er en Tilstand, men med Frihed, dette Blivende, den disponerende Forudsætning, Syndens reale Mulighed, det er en Gjenstand for Psychologiens Interesse. Det, der kan beskæftige Psychologien og hvormed den kan beskæftige sig, er, hvorledes Synden kan blive til, ikke at den bliver til. Den kan i sin psykologiske Interesse bringe det saavidt, at det er som var Synden der, men det Næste, at den er der, er kvalitativt forskjelligt fra dette. Hvorledes nu denne Forudsætning for den psykologiske omhyggelige Contemplation og lagttagelse viser sig mere og mere omsiggribende, det er Psychologiens Interesse, ja Psychologien vil ligesom hengive sig i den Skuffelse, at Synden hermed er til. Men denne sidste Skuffelse er Psychologiens Afmagt, der viser, at den har udtjent.” SKS, *Begrebet Angest*. [Lo que la psicología ha de tratar debe ser algo en reposo que permanece en una inquieta calma, no algo agitado que constantemente se está produciendo a sí mismo o es reprimido. Pero este algo que sigue siendo, de lo cual el pecado surge constantemente, no con necesidad; pues surgir con necesidad es un estado, como por ejemplo toda la historia de una planta es un estado, sino con libertad, este algo que sigue siendo, este predispuesto presupuesto, la posibilidad real del pecado, es un tema de interés para la psicología. Aquello que puede ocupar a la psicología y a lo cual puede dedicarse es cómo puede llegar a darse el pecado, no que éste se dé. Ello puede con su interés psicológico llevarlo hasta el punto donde parece que está el pecado, pero lo siguiente, que esté allí, es cualitativamente diferente de lo otro. Cómo ahora este presupuesto para la escrupulosa contemplación y observación psicológica se muestra más y más abarcador, es el interés de la psicología, sí, es como que la psicología quiere entregarse a la decepción de que con esto el pecado existe. Pero esta última decepción es la impotencia de la psicología, que muestra que ha hecho aguas.] *The Concept of Anxiety*, 21-22.

no se tiene esto presente la confusión sobre lo psicológico en la autoría de Kierkegaard está asegurada.³⁸²

El objeto de ambas investigaciones tal y como ambos autores sugieren en los títulos a sus obras se podría resumir como la posibilidad real del pecado.³⁸³ Posibilidad que en su elástica ambigüedad, tras una atenta lectura, bien permite que nos atrevamos a sustituir la alusión al pecado por la alusión a la libertad, o la alusión a la enfermedad como la alusión a la cura.³⁸⁴ Pero me gustaría sugerir que si los títulos hicieran mención a la libertad y a la sanación todo lector, sin duda, se identificaría alegremente con ambas cuestiones. Pues cómo no va a estar un individuo dispuesto e interesado en una investigación sobre la libertad y sobre la capacidad espiritual de sanación que él guarda en su interior. Y sin embargo, hay un reacción que bien merecer apuntar, pecado y enfermedad para muerte producen rechazo, pues verse uno mismo como individuo al que le corresponden estas posibilidades no gusta; en cambio, ver la otra cara de la moneda, es decir, que todo es posible solamente en virtud de la libertad de un individuo en tanto que individuo es lo que a todos gusta escuchar. Y sin embargo, ahí es donde reside la seriedad del asunto; ninguna ciencia puede explicar cómo el pecado ha llegado a existir, ni cómo la libertad ha llegado a existir. Esto solamente lo sabe cada hombre hasta tal punto que si un ser humano lo aprendiera de otro hombre, o del texto de un autor, precisamente por ello estaría equivocado.³⁸⁵ La única ciencia que puede ayudar un poquito, aun sin explicar nada, es la psicología; eso sí, la psicología entendida tal y como la delimita el autor.³⁸⁶

La búsqueda de la categoría adecuada que pueda arrojar luz sobre la posibilidad, y subrayamos posibilidad, del dilema libertad/pecado es tal que, en el caso de Vigilius, le lleva a elegir la categoría psicológica *ansia* como la

³⁸² Para un análisis detallado de la relación entre las distintas ciencias léase la introducción a *El Concepto de Ansia*.

³⁸³ Véase nota 381.

³⁸⁴ “jeg vil een Gang for alle gjøre opmærksom paa, at Fortvivlelse i hele dette Skrift, hvad Titelen jo siger, opfattes som Sygdommen, ikke som Helbredelsesmidlet. Saaledes dialektisk er nemlig Fortvivlelse.” SKS, *Sygdommen til Døden*. [De una vez por todas llamaré la atención sobre el hecho de que en todo este escrito, tal y como lo dice el título, la desesperación se interpreta como una enfermedad, no como una cura. El caso es que así de dialéctica es la desesperación.] *The Sickness unto Death*, 6

³⁸⁵ “Hvorledes Synden kom ind i Verden, forstaaer ethvert Menneske ene og alene ved sig selv; vil han lære det af en Anden, da vil han eo ipso misforstaae det. Den eneste Videnskab, der kan gjøre lidt, er Psychologien, der dog selv indrømmer, at den ikke forklarer, og ikke *kan* og ikke *vil* forklare Mere. Dersom nogen Videnskab kunde forklare det, saa er Alt forvirret.” SKS, *Begrebet Angest*. [Cómo entró el pecado en el mundo, lo entiende cada hombre solamente por sí sólo; si lo aprendiera de otro, eo ipso lo malentendería. La única ciencia que puede hacer algo, es la psicología, pero admite que no explica, y que ni *puede* ni *va a* explicar más. Si cualquier ciencia pudiera explicarlo, todo quedaría confundido.] *The Concept of Anxiety*, 51.

³⁸⁶ Ver nota 381.

mejor. Ansia es así la categoría propuesta pero no impuesta.³⁸⁷ El autor da la bienvenida a otras categorías para ver si pueden servir mejor a la investigación que se trae entre manos. Hace mención, por ejemplo, de la noción de prohibición, concupiscencia y tentación, que son las que tradicionalmente se han asociado con el pecado. Considera también la noción de egoísmo. Pero la carga negativa y ausente de ambigüedad de estas categorías, y nótese que aun siendo la concupiscencia doctrina de la Iglesia Protestante (consúltese la Confesión de Augsburgo, Art. II, § 1, donde se describe el pecado original como la privación de bien y posición de mal de todos los seres humanos tras la caída de Adán), hace que el autor las rechace, pues no le permiten dar cuenta de la posibilidad del pecado en virtud de la libertad.³⁸⁸ El autor incluso deja abierta la posibilidad de que se sugiera otra categoría psicológica si es que realmente cumple una mejor función que la categoría *ansia* para expresar la elástica ambigüedad requerida para que el paso entre lo posible y lo efectivamente real no se dé cuantitativamente, o sucesivamente, o en virtud de la necesidad.³⁸⁹

Por su parte, Anti-Climacus, que es el autor del tratado sobre la enfermedad para muerte, utiliza la categoría desesperación por su equivocidad y su carácter dialéctico. Enfermedad para muerte es la desesperación. Así comienza su tratado, hablando de una especial enfermedad del espíritu, que es la desesperación. Pero, antes de especificar en qué sentido desesperación es una categoría dialéctica, no se nos debe pasar por alto que este autor, en la

³⁸⁷ “Dette var Indledningens Opgave. Dette kan være rigtigt, medens Overveielser selv om Begrebet Angest kan være aldeles urigtig. Om det er saa, maa vise sig.” SKS, *Begrebet Angest*. [Esta fue la tarea de la introducción. Ésta puede ser correcta, mientras que la deliberación en lo referente al concepto de ansia puede ser enteramente incorrecta. Si esto es así, queda por ver.] *The Concept Anxiety*, 24.

³⁸⁸ “Naar man lader Forbudet betinge Syndefaldet, saa lader man Forbudet vække en concupiscentia. Her har allerede Psychologien overskredet sin Competence.” SKS, *Begrebet Angest*. [Si se deja que la prohibición condicione la caída, ello permite que despierte una concupiscencia. Aquí la psicología ya se ha ido más allá de su competencia.] *The Concept of Anxiety*, 41. “At forøvrigt det her Udviklede ypperligt lader sig bringe i Overensstemmelse med den Forklaring, man almindeligen giver af Synden, at den er det Selviske, indsees let. Men naar man fordyber sig i denne Bestemmelse, da indlader man sig slet ikke paa at forklare den foregaaende psykologiske Vanskelighed, ligesom man ogsaa bestemmer Synden altfor pneumatisk, og ikke tilstrækkelig paaagter, at Synden ved at sættes sætter ligesaa meget en sandselig som en aandelig Consequents.” SKS, *Begrebet Angest*. [Además, lo aquí desarrollado excelentemente se deja poner en conformidad con la explicación que en general se da del pecado, que es egoísmo, comprendido a la ligera. Pero cuando alguien se absorbe en esta determinación entonces no se implica en absoluto en explicar la dificultad psicológica precedente, al igual que también se define el pecado demasiado pneumáticamente, y no se observa adecuadamente que el pecado cuando se introduce, introduce consecuencias tanto sensuales como espirituales.] *The Concept of Anxiety*, 77.

³⁸⁹ “Har nu Videnskaben nogen anden psykologisk Mellembestemmelse, der har den dogmatiske og ethiske og psykologiske Fordeel, som Angesten har, da foretrække man den.” SKS, *Begrebet Angest*. [Si ahora la ciencia tiene algún otro término medio, que tiene la ventaja dogmática, ética y psicológica que tiene el ansia, entonces ése es preferido.] *The Concept of Anxiety*, 77.

segunda parte de su obra, ya no se centra en la categoría desesperación; utiliza otra categoría que sustituye a la de desesperación: el pecado. Esto es importante porque cuando el autor define la desesperación como pecado, la psicología deja de ocupar un lugar en su exposición.³⁹⁰ En esta segunda parte del libro, *Anti-Climacus* escribe bajo su pluma más dogmáticamente cristiana. El autor deja de considerar el pecado como posibilidad y expone el pecado como posición. *Anti-Climacus* cualifica la desesperación como pecado y lo primero que hace es definir el pecado: ante Dios, en la desesperación no querer ser uno mismo, o en la desesperación querer ser uno mismo.³⁹¹ Y al hablar del pecado, habla también de lo contrario al pecado, que no es la virtud, sino la fe. Y la fe, a su vez, se define como un estado de transparencia del individuo, como sí mismo, ante Dios. A la desesperación definida como pecado, el pecado definido como posición y la fe como estado de transparencia, no les corresponde un tratamiento ambiguo, dialéctico, o equívoco. Lo ambiguo y dialéctico es lo que corresponde a la posibilidad. *Vigilius* nunca llega a desarrollar el punto de vista desde el cual define el pecado; su labor se circunscribe a indagar todos los escorzos que rodean el momento previo al pecado, es decir, se circunscribe a escrutar su posibilidad; y también a describir las consecuencias posteriores, es decir, las posibilidades que se plantean después del pecado. Su tratado es pues estrictamente psicológico.³⁹²

Hemos de aclarar, por consiguiente, que *Anti-Climacus* no escribe un tratado estrictamente psicológico. La diferencia entre la primera y la segunda parte del tratado de *Anti-Climacus*, queda reflejada en la categoría que investiga. La primera parte habla de la desesperación y presenta una jerarquía de las distintas formas de la desesperación como categoría que pertenece a la tarea humana de que el individuo, en tanto que cuerpo, alma y espíritu, se esté constituyendo como sí mismo (como el relacionarse de una relación que se

³⁹⁰ "Skjøndt der i dette Afsnit, mindst da i A, ikke er Plads til eller Sted for psykologisk Skildring..." SKS, *Sygdommen til Døden*. [Aunque en esta parte, sobre todo en A, no hay sitio ni lugar para la descripción psicológica....] *The Sickness unto Death*, 77.

³⁹¹ "Synd er: for Gud, eller med Forestillingen om Gud fortvivlet ikke at ville være sig selv, eller fortvivlet at ville være sig selv. Synd er saaledes den potentierte Svaghed eller den potentierte Trods: Synd er Potentsationen af Fortvivelse." SKS, *Sygdommen til Døden*. [El pecado es: ante Dios, o con la idea de Dios desesperado no querer ser uno mismo, o desesperado querer ser uno mismo. El pecado es así la debilidad potenciada o la porfía potenciada: el pecado es la potenciación de la desesperación.] *The Sickness unto Death*, 77.

³⁹² "At alt det her Udviklede tilhører Psychologien, er ikke vanskeligt at indsee... Hvad her er blevet udviklet i denne Paragraph er, som alle vegne i dette Skrift, hvad man psykologisk kunde kalde Frihedens psykologiske Stillinger til Synden, eller psykologiske, approximerende Tilstande. De udgive sig ikke for at forklare Synden ethisk." SKS, *Begrebet Angest*. [Que todo lo que aquí se ha presentado pertenece a la psicología, no es difícil de ver...Lo que aquí ha sido presentado en este párrafo, así como en todo este escrito, es lo que psicológicamente podría llamarse las actitudes psicológicas de la libertad hacia el pecado, o los estados psicológicamente aproximativos. No pretenden explicar el pecado éticamente.] *The Concept of Anxiety*, 117-118.

relaciona ella misma consigo misma); y de que el individuo despierte a la conciencia de sí mismo. Si un individuo está maravillosamente compuesto de cuerpo y alma, de lo infinito y lo finito, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad, el intrínquilis de lo relacional está en el papel que juega el espíritu y lo consciente que el individuo está al respecto. En este caso, la categoría desesperación pertenece al ámbito del sí mismo humano,³⁹³ el criterio es el ser humano y por tanto, la desesperación hace las veces de categoría psicológica ambivalente.

En la segunda parte, el autor expone una jerarquía de formas de la desesperación dentro del ámbito de serse sí mismo, pero, un sí mismo cualificado ante Dios. En este caso, la desesperación queda definida como pecado y, como bien perfiló Vigilius en la introducción a *El Concepto de Ansia*, deja de ser una categoría de interés psicológico—la desesperación como pecado se habrá convertido en una categoría de interés dogmático o ético (ético en tanto que hace referencia a lo que Vigilius denomina segunda ética, no la ética que funda sus bases en la metafísica),³⁹⁴ pero excede el terreno de lo psicológico.

Una vez discutido en qué sentido *desesperación* ha de considerarse una categoría psicológica, podemos especificar en qué consiste su ambigüedad. Aunque el asunto es muy complejo, lo intentaremos hacer brevemente, desde tres ángulos: el carácter dialéctico de la desesperación, el carácter oculto de la desesperación, el carácter equívoco de la desesperación.

-El carácter dialéctico se puede entender cuando establecemos una comparación entre la desesperación como enfermedad del espíritu y otras enfermedades que el ser humano padece. En primer lugar, estar enfermo normalmente significa que uno no se encuentra bien. La enfermedad se nos

³⁹³ "I det foregaaende Afsnit er der stadigt efterviist en Gradation i Bevidsthed om Selvet; først kom Uvidenhed om at have et evigt Selv (C. B. a.), saa en Viden om at have et Selv, hvori der dog er noget Evigt (C. B. b.), og herindenfor (α. 1. 2. β) blev igjen efterviist Gradationer...Den Gradation i Bevidstheden om Selvet, vi hidtil have beskæftiget os med, er indenfor Bestemmelsen: det menneskelige Selv, eller det Selv, hvis Maalestok er Mennesket." SKS, *Sygdommen til Døden*. [La precedente sección estaba concentrada en presentar una gradación de la conciencia del sí mismo; primero viene la ignorancia de tener un sí mismo eterno (C. B. a.), luego un conocimiento de tener un sí mismo en el que hay algo eterno (C. B. b.), y bajo esto a su vez (α. 1. 2. β) se presentaron gradaciones...La gradación en la conciencia de sí mismo, de la que nosotros hasta ahora nos hemos ocupado, es la siguiente determinación: el sí mismo humano, o bien, el sí mismo cuya medida es el hombre.] *The Sickness unto Death*, 79.

³⁹⁴ "Den nye Ethik forudsætter Dogmatiken og med den Arvesynden, og forklarer nu af den den Enkeltes Synd, medens den paa samme Tid stiller Idealiteten som Opgave, dog ikke i Bevægelsen fra oven ned efter, men fra nedden op efter." SKS, *Begrebet Angest*. [La nueva ética presupone la dogmática y con ella el pecado hereditario, y ahora explica por medio de ella [la dogmática] el pecado del individuo singular, mientras que a su vez sitúa la idealidad como tarea, no como un movimiento de arriba hacia abajo sino de abajo hacia arriba.] *The Concept of Anxiety*, 20.

manifiesta porque sentimos una cierta indisposición. Pero esto no sucede con la desesperación, pues no desesperar puede ser lo mismo que desesperar, luego desesperar. Es decir, un individuo puede estar enfermo de desesperación y no notar nada, y no ser consciente de ello.³⁹⁵ En segundo lugar, llegado el momento en el que uno desespera, se pone de manifiesto que el individuo ha estado desesperado toda su vida; en cambio, cuando uno tiene fiebre de ningún modo decimos que ha estado febril toda su vida. En tercer lugar, desde el punto de vista cristiano, ninguna enfermedad física es la enfermedad para muerte, pues aunque la muerte sea el fin de la enfermedad, la muerte no es el fin. Sin embargo, la enfermedad mortal en sentido estricto es aquella para la cual el fin es la muerte, y la muerte es el fin. Ahora bien, el tormento de la desesperación es otro, es que nadie muere de esta enfermedad y su falta de esperanza es precisamente que ni siquiera existe la esperanza de morir.³⁹⁶ En cuarto lugar, todos estaríamos de acuerdo que es mejor no

³⁹⁵ "Fortvivlelse er ikke blot anderledes dialectisk end en Sygdom, men i Forhold til Fortvivlelse ere alle Kjendetegn dialectiske, og derfor skuffes den overfladiske Betragtning saa let i at bestemme, om Fortvivlelse er tilstede eller ikke. Det ikke at være fortvivlet kan nemlig betyde just at være fortvivlet, og det kan betyde at være frelst fra at være fortvivlet. Tryghed og Beroligelse kan betyde at være fortvivlet, just denne Tryghed, denne Beroligelse kan være Fortvivlelsen; og det kan betyde at have overvundet Fortvivlelse og vundet Fred. Det er ikke med det ikke at være fortvivlet, som med det ikke at være syg; thi det ikke at være syg kan dog ikke være det at være syg, men det ikke at være fortvivlet kan just være det at være fortvivlet. Det er ikke med Fortvivlelse som med en Sygdom, at Ildebefindendet er Sygdommen. Ingenlunde. Ildebefindendet er atter dialectisk. Det aldrig at have fornummet dette Ildebefindende, er just at være fortvivlet." SKS, *Sygdommen til Døden*. [La desesperación no sólo es dialéctica de otro modo totalmente diferente a la enfermedad, sino que en relación con la desesperación todos los síntomas son dialécticos, y por tanto la visión superficial se lleva un chasco al determinar tan fácilmente sobre si la desesperación está presente o no. No estar desesperado puede perfectamente significar justo lo mismo que estar desesperado, y puede significar haber sido salvado de estar desesperado. La seguridad y la tranquilidad pueden significar estar desesperado, precisamente esta seguridad, esta tranquilidad, pueden ser la desesperación; y puede significar haber superado la desesperación y haber logrado paz. No es lo mismo no estar desesperado que no estar enfermo; pues no estar enfermo no puede ser estar enfermo, pero no estar desesperado puede precisamente ser estar desesperado. No es lo mismo con la desesperación que con la enfermedad, en que estar indispuerto es la enfermedad. De ninguna manera. La indisposición es también dialéctica. No haber sentido esta indisposición es precisamente estar desesperado.] *The Sickness unto Death*, 25.

³⁹⁶ "Dog er Fortvivlelse i en anden Forstand endnu bestemtere Sygdommen til Døden. Det er nemlig saa langt som muligt fra, at man, ligefrem forstaaet, dør af denne Sygdom, eller at denne Sygdom ender med den legemlige Død. Tværtimod, Fortvivlelsens Qual er netop ikke at kunne døe. Den har saaledes mere tilfælles med den Dødssyges Tilstand, naar han ligger og trækkes med Døden og ikke kan døe. Saaledes er det at være syg *til Døden* det ikke at kunne døe, dog ikke som var der Haab om Livet, nei Haabløsheden er, at selv det sidste Haab, Døden, ikke er. Naar Døden er den største Fare, haaber man paa Livet; men naar man lærer den end forfærdeligere Fare at kjende, haaber man paa Døden. Naar saa Faren er saa stor, at Døden er blevet Haabet, saa er Fortvivlelse den Haabløshed end ikke at kunne døe. I denne sidste Betydning er da Fortvivlelse Sygdommen til Døden, denne kvalfulde Modsigelse, denne Sygdom i Selvet, evig at døe, at døe og dog ikke at døe, at døe Døden." SKS, *Sygdommen til Døden*. [Pero en otro sentido la desesperación es aún más definitivamente la enfermedad para muerte. No hay ni la más remota posibilidad, hablando literalmente, de que alguien muera de esta enfermedad o de que termine en muerte física. Por el contrario, el tormento de la

padecer una enfermedad que padecerla. Sin embargo, la desesperación es una enfermedad tal, que no haberla padecido es el peor infortunio.³⁹⁷ Pues le priva a uno de la posibilidad de la mayor bendición.

-El carácter oculto de la desesperación es además la marca de una enfermedad que lejos de ser una rareza entre los seres humanos, es universal. Así pues no hay que envidiar al que le acontece la desesperación como si de un elegido se tratara, si es que uno se empeña en perseguir los beneficios de su posible bendición. La contundencia de su carácter oculto se expresa en su universalidad; todo ser humano desespera.³⁹⁸ Pero nótese que no es por naturaleza que un individuo desespere sino por relacionarse él mismo con su natural síntesis constitutiva de manera desproporcionada.³⁹⁹ Es decir, todo ser humano padece la enfermedad por sí mismo; el infortunio es no despertar a esta realidad. Y la ocultación es tal que despertar a su realidad provoca que

desesperación es precisamente no poder morir. Así tiene más en común con la situación de una persona mortalmente enferma que está luchando con la muerte pero no puede morir. Así, estar enfermo *para* muerte es no poder morir, pero no como si hubiera esperanza de vida, no, la desesperanza consiste en que ni siquiera se da la última esperanza, la muerte. Cuando la muerte es el mayor peligro, esperamos la vida; pero cuando aprendemos a conocer el aún superior peligro, esperamos la muerte. Cuando el peligro es tan grande que la muerte se convierte en la esperanza, entonces la desesperación es la desesperanza de no poder ni siquiera morir. Es en este último sentido en el que la desesperación es la enfermedad para muerte, esta tormentosa contradicción, esta enfermedad del sí mismo, estar perpetuamente muriendo, morir, y sin embargo no morir, no morir la muerte.] *The Sickness unto Death*, 18.

³⁹⁷ “Fortvivelse er nemlig, just fordi den er heelt dialectisk, den Sygdom, om hvilken det gjælder, at det er den største Ulykke aldrig at have havt den – en sand Guds Lykke at faae den, om det end er den allerfarligste Sygdom, naar man ikke vil helbredes fra den. Ellers kan der dog kun være Tale om, at det er en Lykke at blive helbredet fra en Sygdom, Sygdommen selv er Ulykken.” SKS, *Sygdommen til Døden*. [La desesperación, precisamente por ser totalmente dialéctica, es la enfermedad sobre la cual rige que la mayor desgracia es nunca haberla padecido – una verdadera dicha de Dios padecerla, incluso si es la más peligrosa de las enfermedades, si es que uno no quiere ser curado de ella.] *The Sickness unto Death*, 26.

³⁹⁸ “Og i ethvert Tilfælde har der intet Menneske levet og der lever intet Menneske udenfor Christenheden, uden at han er fortvivlet, og i Christenheden Ingen, forsaavidt han ikke er sand Christen; og forsaavidt han ikke ganske er dette, er han dog noget fortvivlet.” SKS, *Sygdommen til Døden*. [En cualquier caso no hay ningún hombre que haya vivido ni ningún hombre que viva fuera de la cristiandad que no haya desesperado, ni tampoco en la cristiandad a no ser que sea un verdadero cristiano; y a no ser que lo sea completamente, está pues algo desesperado.] *The Sickness unto Death*, 22.

³⁹⁹ “Var Synthesen Misforholdet, saa var Fortvivelse slet ikke til, saa vilde Fortvivelse være Noget, der laae i Menneskenaturen som saadan, det er, saa var det ikke Fortvivelse; den vilde være Noget, der hændte Mennesket, Noget han leed, som en Sygdom, i hvilken Mennesket falder, eller som Døden, der er Alles Lod. Nei, det at fortvivle ligger i Mennesket selv; men var han ikke Synthese, kunde han slet ikke fortvivle, og var Synthesen ikke oprindeligt fra Guds Haand i det rette Forhold, kunde han heller ikke fortvivle.” SKS, *Sygdommen til Døden*. [Si la síntesis fuera la desproporción, entonces no existiría la desesperación, entonces la desesperación sería algo que reside en la naturaleza humana como tal, es decir, no sería desesperación; sería algo que sucede a la persona, algo que padece, como una enfermedad a la que el ser humano sucumbe, o como la muerte, que es el destino de todos. No, desesperar reside en la persona misma; si no fuera síntesis, no podría desesperar en absoluto, y si la síntesis no estuviera desde su origen de la mano de Dios en su recta relación, tampoco podría desesperar.] *The Sickness unto Death*, 16.

una vez consciente de ella, el individuo la quiera ocultar.⁴⁰⁰ Y la ocultación es tal que no todo el que dice desesperar desespera.⁴⁰¹

-El carácter equívoco de la desesperación se pone máximamente en tensión al preguntarnos sobre su posibilidad y su realidad. La posibilidad de desesperar es superioridad, la infinita ventaja del ser humano; mas desesperar es su ruina. Esto no es normalmente el caso, si consideramos la relación entre posibilidad y realidad. Lo normal es que alcanzar a ser la excelencia que potencialmente un individuo puede, es lo supremo. Llegar a ser supone un plus sobre poder ser. Y sin embargo, en lo referente a la desesperación, la realización de la negación de la posibilidad es superior a la realización de la posibilidad. Pero de nuevo, este no darse de la desesperación que supuestamente es superior significa destruir, negar, a cada momento dicha posibilidad, y no corroborarla.⁴⁰² Entendemos, en este caso, que la realidad no

⁴⁰⁰ "O, og dette er i mine Tanker eet Rædselens Udtryk mere for denne af alle forfærdeligste Sygdom og Elendighed: dens Skjulthed, ikke blot, at Den, der lider af den, kan ønske at skjule den og kan formaae det, at den kan boe i et Menneske saaledes, at Ingen, Ingen opdager den, nei, at den kan være saaledes skjult i et Menneske, at han ikke selv veed af det!" SKS, *Sygdommen til Døden*. [Oh, y esto es en mi opinión una expresión aún más terrible de esta entre todas la más horrible enfermedad y miseria: su ocultación, no sólo que aquel que sufre de ella puede desear ocultarla y bien puede lograrlo, sino que también puede habitar en una persona de tal modo que nadie, nadie, la detecte, no, sino que también puede estar tan oculta en una persona que ni ella lo sabe!] *The Sickness unto Death*, 27.

⁴⁰¹ "Det maa nemlig bemærkes, at i en vis Forstand ere end ikke altid De fortvivlede, der sige sig at være det. Man kan jo affectere Fortvivlelse, og man kan tage fejl og forvexle Fortvivlelse, som er en Aandens Bestemmelse, med alle haande transitorisk Forstemthed, Sønderrevethed, der atter gaaer over uden at bringe det til Fortvivlelse." SKS, *Sygdommen til Døden*. [Ha de señalarse que en cierto sentido ni siquiera es siempre el caso que los desesperados sean los que dicen que lo están. Se puede afectar la desesperación y se puede tomar por error y confundir la desesperación, como una determinación del espíritu, con toda desafinación, desgarró, transitorio a la mano, que pasa sin llegar a ser desesperación.] *The Sickness unto Death*, 24.

⁴⁰² "Altsaa det er et uendeligt Fortrin at kunne fortvivle; og dog er det ikke blot den største Ulykke og Elendighed at være det, nei det er Fortabelse. Saaledes er Forholdet mellem Mulighed og Virkelighed ellers ikke; er det et Fortrin at kunne være Det og Det, saa er det et endnu større Fortrin, at være det, det vil sige, det at være forholder sig som en Stigen til det at kunne være. Hvad Fortvivlelse derimod angaaer, saa forholder det at være sig som et Fald til det at kunne være; saa uendeligt som Mulighedens Fortrin er, saa dybt er Faldet. Det der altsaa i Forhold til Fortvivlelse er det Stigende er ikke at være det. Dog er atter denne Bestemmelse tvetydig. Det er ikke med det ikke at være fortvivlet som med det ikke at være halt, blind o. d.. Dersom det ikke at være fortvivlet hverken betyder mere eller mindre end det ikke at være det, saa er det netop at være det. Det ikke at være fortvivlet maa betyde den tilintetgjorte Mulighed af at kunne være det; hvis det skal være sandt, at et Menneske ikke er fortvivlet, maa han i ethvert Øieblik tilintetgjøre Muligheden. Saaledes er Forholdet mellem Mulighed og Virkelighed ellers ikke. Thi vel sige Tænkerne, at Virkelighed er den tilintetgjorte Mulighed, men det er ikke ganske sandt, den er den udfyldte, den virksomme Mulighed. Her derimod er Virkeligheden (ikke at være fortvivlet), som derfor ogsaa er en Negtelse, den afmægtige, tilintetgjorte Mulighed; ellers er Virkelighed i Forhold til Mulighed en Bekræftelse, her en Benegtelse." SKS, *Sygdommen til Døden*. [En consecuencia, es una infinita preeminencia el poder desesperar; y sin embargo no sólo es la peor desgracia y miseria, no, es perdición. En general éste no es el caso entre posibilidad y actualidad; si es una preeminencia poder ser esto o lo otro, entonces es aún una preeminencia más grande serlo, es decir, ser es como un ascenso comparado con

aniquila la posibilidad, sino que es su consumación; es decir, la realidad es la posibilidad en activo. Que una posibilidad se realice efectivamente no significa que esta posibilidad quede aniquilada, sino que puede en tanto que posibilidad volver a realizarse.

Llegado a este punto, creo que es importante explicitar hasta dónde alcanza mi punto de vista. Pues solamente desde el punto de vista del autor, Anti-Climacus, no parece toda esta ambigüedad una exposición paradójica. Esto se debe a que Anti-Climacus ha alcanzado a descansar en la transparencia de su relación con Dios.⁴⁰³ Anti-Climacus expone con la fuerza de la idealidad del cristianismo; la segunda parte de su libro pertenecería más bien a la ciencia dogmática. Además este tratado, se centra en la desesperación como enfermedad. Pero la enfermedad no es el único modo de acercarse a esta cuestión. Kierkegaard tenía pensada toda la estructura discursiva para abordar la cuestión desde otro aspecto, esta vez sin enfatizar su carácter de enfermedad; el proyecto era una exposición edificante sobre cómo guardarse, aun en situaciones de profunda tristeza y aflicción, de no caer en la desesperación, pero nunca lo terminó de escribir.⁴⁰⁴ Entonces, si me siento

poder ser. Con respecto a la desesperación, por el contrario, ser es como una caída comparado con poder ser; tan infinitamente como la posibilidad es excelencia, tan profundamente es la caída. Por tanto, en relación con la desesperación la escala ascendente no es serlo. Pero de nuevo esta categoría es equívoca. No es lo mismo estar desesperado que estar cojo, ciego, etc. Si no estar desesperado significa ni más ni menos que no estar desesperado entonces significa precisamente estar desesperado. No estar desesperado ha de significar la posibilidad destruida de poder estar desesperado; si es verdad que una persona no está desesperada, en cada instante ésta ha de destruir la posibilidad. Generalmente éste no es el caso en la relación entre posibilidad y actualidad. Pues bien dicen los pensadores que la actualidad es la destruida posibilidad, pero esto no es del todo verdad, ésta [la actualidad] es la consumación, la activa posibilidad. Aquí, por el contrario, la actualidad (no estar desesperado), como por tanto también es una negación, es la impotente, destruida posibilidad; aunque la realidad en relación con la posibilidad es una ratificación, es aquí una negación.] *The Sickness unto Death*, 15.

⁴⁰³ “Denne Betragtning vil vistnok synes mange et Paradox, en Overdrivelse, derhos en mørk og forstemmende Anskuelse. Dog er den Intet af alt Dette. Den er ikke mørk, den søger tværtimod at skaffe Lys i hvad man almindeligviis lader staae hen i en vis Dunkelhed; den er ikke forstemmende, tværtimod opløftende, da den betragter ethvert Menneske under Bestemmelsen af den høieste Fordring til ham, at være Aand; den er heller ikke et Paradox, tværtimod en consequent gennemført Grund-Anskuelse, og forsaavidt da heller ingen Overdrivelse.” SKS, *Sygdommen til Døden*. [Sin duda esta reflexión les parecerá a muchos una paradoja, una exageración, y además una lúgubre y deprimente consideración. Pero no es nada de todo esto. No es lúgubre, busca, por el contrario arrojar luz sobre lo que generalmente se deja mantener en cierta oscuridad; no es deprimente sino por el contrario elevadora, en tanto que considera a cada ser humano bajo la determinación del más alto requisito para él, ser espíritu; tampoco es una paradoja, sino una consideración fundamental desarrollada consecuentemente, y por ello tampoco es una exageración.] *The Sickness unto Death*, 22.

⁴⁰⁴ La estructura del proyecto era de la siguiente manera:

“*Lad Hjertet i Sorgen ei synde. 7 Taler.* [No dejes que tu corazón en la tristeza peque. 7 discursos.]

Nº 1.

compelida a aclarar mi punto de vista, me gustaría decir que me sitúo no como el autor de *La Enfermedad para Muerte*, sino como el editor del libro se declaró respecto del autor. El editor del libro fue Kierkegaard, quien como editor dejó caer: “Este libro parece haber sido escrito por un médico. Yo soy su editor... ¡uno de los enfermos!” Y si esto es así, alcanzar a comprender racionalmente la profundidad de la ambigüedad en la categoría desesperación se convierte en tarea que va más allá del entendimiento. Pero esto no significa que no podamos continuar recorriendo el territorio fronterizo de estas categorías psicológicas.

B.IV.6.2. Sobre la expresión externa de ansia y desesperación: su aspecto cuantitativo. La pecaminosidad y la felicidad.

La posibilidad de tener ansia y la posibilidad de desesperar son lo mismo, son posibilidad que cualifica al hombre como ser libre. Pero tener ansia no es desesperar. Y desesperar no es tener ansia. Aunque bien se puede tener ansia y desesperar a la vez. Ambas categorías se corresponden en que son categorías del espíritu. Si el hombre no fuera espíritu, no fuera libre, no estuviera hecho de eternidad además de tiempo, no podría tener ansia ni desesperar.

Lad Hjertet i S. ei s. saa Du opgiver Troen paa Gud	[No dejes que tu corazón en la tristeza peque de modo que tú abandones la fe en Dios]
Nº 2 L. H. i S. ei s. saa Du opgiver Troen paa Msker	[No d. q. t. c. e. l. t. p. de modo que tú abandones la fe en los seres humanos]
Nº 3 L. H. i S. e. s. saa Du opgiver Evighedens Haab	[No d. q. t. c. e. l. t. p. de modo que tú abandones la esperanza de la eternidad]
Nº 4 L. H. i S. e. s. saa Du opgiver Haabet for dette Liv	[No d. q. t. c. e. l. t. p. de modo que tú abandones la esperanza por esta vida]
Nº 5. L. H. i S. e. s. saa Du opgiver Kjerligheden til Gud	[No d. q. t. c. e. l. t. p. de modo que tú abandones el amor a Dios]
Nº 6. L. H. i S. e. s. saa Du opgiver Kjerligheden til Mskene	[No d. q. t. c. e. l. t. p. de modo que tú abandones el amor a los seres humanos]
Nº 7. L. H. i S. e. s. saa Du opgiver Kjerligheden til Dig selv	[No d. q. t. c. e. l. t. p. de modo que tú abandones el amor a ti mismo ”]

SKS, *Papir* 423 1849.

Ansia es la categoría que explica la posibilidad de desesperar, o lo que para Anti-Climacus es lo mismo, la posibilidad de pecar, pues desesperar es pecar. La desesperación presupone el ansia. “El ansia es el último estado psicológico desde el cual prorrumpen el pecado mediante un salto cualitativo.”⁴⁰⁵ Adopte las múltiples formas que describe Vigilius, es decir, el ansia que explica la posibilidad del pecado original, el ansia que explica el pecado hereditario, el ansia que se produce como consecuencia del pecado que no es consciente de ser pecado (el destino, la culpa de un pueblo), etc., el ansia propiamente es una categoría del individuo singular en tanto que individuo singular. La desesperación también.

El ansia se define como el mareo o vértigo de la libertad, libertad que es elemento constitutivo de un individuo en tanto que individuo.⁴⁰⁶ Es una categoría del espíritu que se manifiesta como un fenómeno físico-psíquico en un individuo. Y solamente el ser senso-anímico-espiritual puede tener ansia. Ni las bestias,⁴⁰⁷ ni los ángeles tienen ansia.⁴⁰⁸ La desesperación, que igualmente tiene lugar en virtud de la libertad, no exige un cuerpo para manifestarse, aunque cuanto menos cualificada espiritualmente más se manifiesta físico-psíquicamente en los seres humanos. Los seres espirituales incorpóreos son susceptibles de desesperar, y de desesperar máximamente.⁴⁰⁹

⁴⁰⁵ *The Concept of Anxiety*, 93. [Angest er den sidste psykologiske Tilstand, ud af hvilken Synden bryder ved det qualitative Spring..] SKS, *Begrebet Angest*.

⁴⁰⁶ “Saaledes er Angest den Frihedens Svimlen, der opkommer, idet Aanden vil sætte Synthesen, og Friheden nu skuer ned i sin egen Mulighed, og da griber Endeligheden at holde sig ved. I denne Svimlen segner Friheden. Videre kan Psychologien ikke komme og vil det ikke.” SKS, *Begrebet Angest*. [Así es el ansia el vértigo de la libertad, que emerge cuando el espíritu quiere establecer la síntesis, y la libertad se asoma a su propia posibilidad, y entonces se agarra a la finitud para sostenerse. La libertad sucumbe a este vértigo. La psicología no puede llegar más allá de esto, ni lo hará.] *The Concept of Anxiety*, 61.

⁴⁰⁷ Aunque Vigilius hable del ansia objetiva vs. subjetiva como el reflejo del pecado en la naturaleza, ha de mantener que los seres animados y por supuesto la naturaleza inerte no experimentan ansia, pues carecen de espíritu. Lo cual no implica que la naturaleza no quede afectada por el pecado del hombre.

⁴⁰⁸ “Dersom et Menneske var et Dyr eller en Engel, da vilde han ikke kunne ængstes. Da han er en Synthese, kan han ængstes, og jo dybere han ængstes, jo større Menneske, dog ikke i den Forstand, hvori Menneskene i Almindelighed tage det, hvor Angesten er for det Udvortes, for hvad der er udenfor Mennesket, men saaledes, at han selv producerer Angesten.” SKS, *Begrebet Angest*. [Si un ser humano fuera un animal o un ángel, no podría ansiar. Debido a que es una síntesis, puede él ansiar, y cuanto más profundamente ansia, tanto más grande es el ser humano, pero no entendido en el modo en el que las personas en general lo toman, en el que el ansia es por algo externo, por lo que está fuera de una persona, sino (entendido) en el modo en que él mismo produce el ansia.] *The Concept of Anxiety*, 155.

⁴⁰⁹ “Djævelens Fortvivlelse er den intensiveste Fortvivlelse, thi Djævelen er reen Aand, og forsaavidt absolut Bevidsthed og Gjennemsigthighed; der er i Djævelen ingen Dunkelhed, som kunde tjene til formildende Undskyldning, hans Fortvivlelse er derfor den absoluteste Trods. Dette er Fortvivlelses Maximum.” SKS, *Sygdommen til Døden*. [La desesperación del diablo es la desesperación más intensa, pues el diablo es puro espíritu, y por ello absoluta conciencia y transparencia; no hay en el diablo ninguna oscuridad que pueda servir de excusa mitigante, su

Mas la desesperación no es el vértigo de la libertad, aunque a veces se la confunda con un vértigo.⁴¹⁰ La relación entre ansia y desesperación es tal que se puede tener ansia de pecado, ansia de desesperación y ansia por haber pecado y ansia por desesperar pero eso no le hace a uno desesperar; se puede desesperar por tener ansia y entonces es cuando uno desespera y su desesperación es, por tanto, dogmáticamente pecado. El ansia no es pecado, es el último estado de su posibilidad; la desesperación sí lo es. Por ello, el inocente experimenta ansia pero no por tener ansia peca; por ello una mujer puede concebir, y puede dar a luz a un hijo bajo el máximo extremo de ansia, y no pecar por el hecho de estar desbordada de ansia en la concepción o en el parto,⁴¹¹ por ello podemos entender que Cristo tuviera ansia pero sin pecar.⁴¹²

desesperación es por tanto la más absoluta obstinación. Esto es lo máximo de la desesperación.] *The Sickness unto Death*, 42.

⁴¹⁰ "Hvorfra kommer saa Fortvivelsen? Fra Forholdet, hvori Synthesen forholder sig til sig selv, idet Gud, der gjorde Mennesket til Forholdet, ligesom slipper det ud af sin Haand, det er, idet Forholdet forholder sig til sig selv. Og deri, at Forholdet er Aand, er Selvet, deri ligger Ansvar, under hvilket al Fortvivelse er og er hvert Øieblik den er, hvor meget, og hvor sindrigt end skuffende sig selv og Andre, den Fortvivlede taler om sin Fortvivelse som en Ulykke, ved en Forvexling som i hiint anførte Tilfælde af Svimmelhed, med hvilken Fortvivelse, om end kvalitativ forskjellig, har meget tilfælles, da den under Bestemmelsen Sjel er hvad Fortvivelse er under Bestemmelsen Aand, og svanger paa Analogier til Fortvivelse." SKS; Sygdommen til Døden. [¿De dónde viene la desesperación? De la relación, en la cual la síntesis se relaciona ella misma consigo misma, en tanto que Dios, quien ha constituido al hombre como relación, como si dijésemos lo suelta de su mano, es decir, en tanto que la relación se relaciona ella misma consigo misma. Y en eso, en que la relación es espíritu, es sí mismo, en eso reside la responsabilidad, bajo la cual toda desesperación es y es en cada instante en que se da, por mucho que el desesperado hable de su desesperación como una desgracia, y por ingeniosamente que uno se engañe a sí mismo y a los demás, por medio de la confusión con el previamente mencionado caso de vértigo, con el cual la desesperación, aunque cualitativamente diferente, tiene mucho en común, ya que es bajo la determinación alma lo que la desesperación es bajo la determinación espíritu, y está preñado de analogías con la desesperación.] *The Sickness unto Death*, 16.

⁴¹¹ "Lad os nu vende tilbage til vort Foregaaende, til Generations-Forholdets Følge i Individet, hvilken er det Mere, som ethvert senere Individ har i Forhold til Adam. I Conceptionens Øieblik er Aanden længst borte og derfor Angesten størst. I denne Angest bliver det nye Individ til. I Fødselsens Øieblik culminerer Angesten anden Gang i Qvinden, og i dette Øieblik kommer det nye Individ til Verden. At en Føddende er angst, er bekjendt nok. Physiologien har sin Forklaring, Psychologien maa ogsaa have sin. Som føddende er Qvinden atter i Yderligheden af Synthesens ene Extrem, derfor skjælver Aanden; thi den har i dette Øieblik ikke sin Opgave, den er ligesom suspenderet. Angesten er imidlertid et Udtryk for den menneskelige Naturs Fuldkommenhed..." SKS, Begrebet Angst. [Regresemos ahora a lo anterior, la consecuencia de la relación de la generación en el individuo, que es el plus que cada individuo subsecuente tiene en su relación con Adán. En el momento de la concepción, el espíritu está lo más lejos, y por tanto el ansia es mayor. En este ansia se concibe el nuevo individuo. En el momento del parto, el ansia culmina por segunda vez en la mujer, y en este momento el nuevo individuo entra en el mundo. Que una parturienta es ansia es bien sabido. La fisiología tiene su explicación, y la psicología debe tener la suya. Como parturienta, la mujer está de nuevo en el punto más alejado de uno de los extremos de la síntesis, por tanto tiembla el espíritu; pues en este instante no tiene su tarea, está como suspendido. El ansia, de hecho, es una expresión de la perfección de la naturaleza humana;] *The Concept of Anxiety*, 72.

⁴¹² Relacionado con nota 408. "Da han er en Synthese, kan han ængstes, og jo dybere han ængstes, jo større Menneske, dog ikke i den Forstand, hvori Menneskene i Almindelighed tage det, hvor Angesten er for det Udvortes, for hvad der er udenfor Mennesket, men saaledes, at

Como anteriormente ha quedado mencionado, lo contrario del pecado no es la virtud sino la fe; de ahí que la fe aniquile la desesperación, pero no el ansia.⁴¹³

Una vez más la relación entre lo externo del ansia y la desesperación y su cualificación como interioridad del sí mismo es discontinua y lleva a confusión. De nuevo, cuidado con el que crea identificar con certeza el ansia y la desesperación en otro individuo. Pues no sólo errará con el otro sino en la evaluación de sí mismo. Los elementos externos no necesariamente son indicios ciertos del ansia y de la desesperación en un hombre. Es más, ambas categorías tienen como objeto nada, se trata del sí mismo en tanto que constituyéndose como sí mismo; en cuanto ansia y desesperación hacen referencia a un objeto externo al sí mismo, dejan de ser propiamente ansia y desesperación. Podríamos extraer muchísimos ejemplos de ambos textos, pero creo que es suficiente con hacer mención de dos casos fundamentales, por su peculiar realidad. El primero se refiere, valga la aparente contradicción, a la expresión objetiva del ansia (o la mucha cantidad de pecado), el segundo a la desesperación de la felicidad (o la nula cantidad de desesperación)--valga, de nuevo, la aparente contradicción.

han selv producerer Angesten. Kun i denne Forstand er det at opfatte, naar det hedder om Christus, at han ængstedes indtil Døden, samt naar han siger til Judas, hvad Du gjør det gjøre Du snart. End ikke det forfærdelige Ord, som selv Luther ængstedes ved at prædike over: min Gud, min Gud hvi haver Du forladt mig, end ikke dette Ord udtrykker Lidelsen saa stærkt; thi ved det sidste betegnes en Tilstand, i hvilken Christus befinder sig, det første betegner Forholdet til en Tilstand, som ikke er. Angesten er Frihedens Mulighed, kun denne Angest er ved Troen absolut dannende, idet den fortærer alle Endeligheder, opdager alle deres Skuffelser." SKS, *Begrebet Angest*. [Debido a que es una síntesis, puede él ansiar, y cuanto más profundamente ansía, tanto más grande es el ser humano, pero no entendido en el modo en el que las personas en general lo toman, en el que el ansia es por algo externo, por lo que está fuera de una persona, sino (entendido) en el modo en que él mismo produce el ansia. Sólo en este sentido ha de entenderse cuando se dice de Cristo que ansió hasta la muerte, igual que cuando él dijo a Judas, lo que tengas que hacer hazlo ya. Ni siquiera la terrible palabra que hacía ansiar al mismo Lutero al predicar sobre ella: Dios mío, Dios mío por qué me has abandonado, ni siquiera esta palabra expresa el sufrimiento tan fuertemente; pues lo último designa una condición, en la que Cristo se encuentra, lo primero deigna una relación con una condición que no es. El ansia es la posibilidad de la libertad, y sólo este ansia es mediante la fe absolutamente educativo, ya que consume todos los fines finitos y descubre todos sus engaños.] *The Concept of Anxiety*, 155.

⁴¹³ "Det Eneste, der i Sandhed formaaer at afvæbne Angerens Sophisme er Tro, Mod til at troe, at Tilstanden selv er en ny Synd, Mod til at forsage Angesten uden Angest, hvilket kun Troen formaaer, uden at den derfor tilintetgjør Angesten, men bestandig selv evig ung vikler sig ud af Angestens Dødsøieblik. Dette formaaer kun Troen; thi kun i Troen er Synthesen evigt og hvert Øieblik mulig." SKS, *Begrebet Angest*. [Lo único que en verdad consigue desarmar el sofisma del arrepentimiento es la fe, coraje para creer que el estado en sí es un nuevo pecado, coraje para renunciar al ansia sin ansia, lo cual sólo la fe logra, sin por ello aniquilar el ansia, sino que manteniéndose eternamente joven se desenreda del instante de muerte del ansia. Esto solamente la fe lo consigue; pues solamente en la fe es la síntesis eterna y a cada instante posible.] *The Concept of Anxiety*, 117.

-La Expresión Objetiva del Ansia: la mucha cantidad de pecado llega a confundirse con pecar. Es muy importante para Vigilius dar cuenta en su tratado de las consecuencias del pecado de Adán, pero precisamente con el objeto de no confundir dichas consecuencias con el pecado de otro individuo.⁴¹⁴ Si así fuera no cabría lugar para hablar del espíritu o la libertad o la redención en un individuo en tanto que individuo. Es decir, el pecado heredado de Adán, y de los demás seres humanos que han pecado, afecta (y mucho) a cada ser humano pero no le hace a ese individuo afectado, pecador. El término que engloba estas consecuencias del pecado original es *pecaminosidad* y expresa la versión cuantitativa del pecado, y genera ansia pero no pecado. El pecado sólo llega a existir cualitativamente en un individuo en tanto que individuo. Es decir, se puede nacer con pecaminosidad y no pecar. Afecta a toda la creación,⁴¹⁵ cómo no va a afectar a los seres humanos. Pero no hay que confundir pecaminosidad con pecado. Una cosa es el ansia que el pecado cuantitativamente produce y otra el ansia del pecado como consecuencia del pecado en el individuo singular. Si no se mantiene la diferencia entre ansia y ansia, es decir del pecado cuantitativo y del pecado cualitativo o propiamente pecado, entonces no cabe la posibilidad de haber

⁴¹⁴ "Ved den første Synd kom Synden ind i Verden. Aldeles paa samme Maade gjelder det om ethvert senere Menneskes første Synd, at ved den kommer Synden ind i Verden. At den før Adams første Synd ikke var der, er en i Forhold til Synden selv aldeles tilfældig og uvedkommende Reflexion, der aldeles ikke har Betydning eller Ret til at gjøre Adams Synd større eller ethvert andet Menneskes første Synd mindre... Ved Adams første Synd *kom altsaa Synden ind i Verden*... At Synden kom ind i Verden, er ganske sandt; men dette vedkommer ikke saaledes Adam. Ganske skarpt og nøiagtigt udtrykt maa man sige, ved den første Synd kom Syndigheden ind i Adam. Om intet senere Menneske falder man paa at sige, at ved hans første Synd kommer Syndigheden ind i Verden, og dog kommer den ved ham paa en lignende Maade (∴ en Maade, der ikke er væsentlig forskjellig) ind i Verden; thi skarpt og nøiagtigt udtrykt er Syndigheden kun i Verden, forsaavidt den kommer ind ved Synden... Idet Slægten nu ikke begynder forfra med ethvert Individ, faaer Slægtens Syndighed vel en Historie. Denne gaaer imidlertid frem i quantitative Bestemmelser, medens Individet i Qualitetens Spring deeltager i den." SKS, *Begrebet Angest*. [Por el primer pecado entró el pecado en el mundo. Precisamente de la misma manera ocurre con el primer pecado de cada ser humano posterior, que por ello (el primer pecado) entra el pecado en el mundo. Que no hubiera pecado antes del primer pecado de Adán, en relación con el pecado mismo, es una reflexión completamente accidental e irrelevante, que no tiene ningún significado en absoluto ni justificación para hacer el pecado de Adán mayor o el primer pecado de cada uno de los otros hombres menor... Con el primer pecado de Adán *entró también el pecado en el mundo*... Que el pecado entró en el mundo, es totalmente verdad; pero esto no le concierne así a Adán. Se ha de decir la expresión totalmente precisa y exacta, por el primer pecado entró la pecaminosidad en Adán. Sobre ningún hombre posterior se nos ocurre decir, que por su primer pecado entra la pecaminosidad en el mundo, y sin embargo entra por él de un modo similar (es decir, de un modo, que no es esencialmente diferente) en el mundo; pues expresado precisa y exactamente está la pecaminosidad en el mundo, solamente en tanto que entra por el pecado.] *The Concept of Anxiety*, 31- 33.

⁴¹⁵ "Idet da Synden kom ind i Verden, fik dette Betydning for hele Skabningen. Denne Sydens Virkning i den ikke-menneskelige Tilværelse har jeg betegnet som objektiv Angest." SKS, *Begrebet Angest*. [Como el pecado entró en el mundo, adquirió éste significado para toda la creación. Este efecto del pecado en la existencia no-humana he designado como ansia objetiva.] *The Concept of Anxiety*, 57.

nacido y no pecado, ni la posibilidad del estado de inocencia incluso habiendo heredado la condición de pecador, ni la posibilidad de explicar qué pueda significar haber sido concebido sin pecado original sin tener que ser sacado excepcionalmente de la historia de la humanidad.⁴¹⁶

-La Desesperación de la Felicidad: la felicidad entendida como la nula cantidad de desesperación llega a confundirse con la victoria sobre la desesperación. Hay un modo de entender la felicidad bajo una ilusoria y tranquila seguridad que hace pensar que no cabe ni un ápice de desesperación entre tanta armonía, alegría y paz, cuando lo que sucede en el más recóndito escondite de esa felicidad es todo lo contrario. Esto es posible porque la felicidad no es una determinación del espíritu,⁴¹⁷ y esta felicidad que en el fondo no es sino desesperación encubierta desafortunadamente impide que el individuo padezca la enfermedad conscientemente para ser curado y plenamente dichoso. Para la desesperación, el lugar máspreciado y deseable para habitar es precisamente en el corazón de la felicidad.⁴¹⁸ Anti-Climacus pone como ejemplo aquello que

⁴¹⁶ Anotamos una implicación dogmática: una vez más, tengo en mente a María, la madre de Jesús. Ya la mencionó alabándola Johannes de Silentio. En esta ocasión, Vigilius proporciona mediante su tratado una explicación racional que puede aplicarse a la cuestión del carácter inmaculado de la Virgen. La posición que Vigilius adopta no es luterana, en absoluto--los protestantes creen en la virginidad de la Virgen pero no en la pureza inmaculada de la Virgen.

⁴¹⁷ "Selv hvad der menneskelig talt er det Skjønneste og Elskeligste af Alt, en qvindelig Ungdommelighed, der er idel Fred og Harmoni og Glæde: det er dog Fortvivelse. Dette er nemlig Lykke, men Lykke er ingen Bestemmelse af Aand,...Al Umiddelbarhed er trods sin illusoriske Tryghed og Ro Angest, og derfor ganske consequent meest angst for Intet;" SKS, *Sygdommen til Døden*. [Incluso aquello que hablando humanamente es lo más bello y amable de todo, una juventud femenina, que es la paz y la armonía y la felicidad ideal: ello es sin embargo desesperación. Claro que es felicidad, pero la felicidad no es una determinación del espíritu,...Toda inmediatez a pesar de su ilusoria seguridad y serenidad es ansia, y por tanto con total consistencia principalmente ansia de nada.] *The Sickness unto Death*, 25.

⁴¹⁸ "...og langt, langt inde, inderst inde i Lykkens skjulteste Forborgenhed, der boer ogsaa Angesten, som er Fortvivelsen; den vil saa gjerne have Lov til at blive derinde, thi det er Fortvivelsen dens kjereste, dens meest udsøgte Sted at boe: inderst inde i Lykken." SKS, *Sygdommen til Døden*. [... y lejos, lejos adentro, en los más profundo del interior del escondite secreto de la felicidad, habita también el ansia, que es la desesperación; desea tanto que se le permita permanecer allí dentro, pues ése es para la desesperación el máspreciado, el lugar más deseable para vivir: en lo más profundo del interior de la felicidad.] *The Sickness unto Death*, 25. Nota: la explicación del autor hace que las categorías ansia y desesperación puedan interpretarse como categorías ambivalentes. El autor describe el ansia que reside secreta en la felicidad y salta del ansia a la desesperación. Esto ha de entenderse como un paso cualitativo que se supone ha dado el individuo aunque no sea consciente de ello—la joven desespera por el ansia, pero el ansia en sí no es desesperación. Si no es así o bien nuestra interpretación es errónea; o bien hay un tipo de ansia que es desesperación (y Vigilius no alcanza a ver que un tipo de ansia es de por sí pecado--¿podríamos llamar a este tipo de ansia que desespera "angustia"? Pero Vigilius no incluye el ansia como desesperación en su bien apuntalada clasificación, entre otras cosas porque dar cuenta del pecado excede el objeto de su tratado. Además, siguiendo este razonamiento, el texto dejaría de versar sobre la categoría ansia, el tema tratado sería la categoría *angustia*; y si esto fuera así, siendo estrictos, la angustia no sería un tipo de ansia, sino un tipo de desesperación; con lo cual es algo que correspondería buenamente a Anti-Climacus y no a Vigilius); o bien hay una contradicción en la autoría. Preferimos salvaguardar nuestra interpretación pues respeta el fabuloso trabajo de Vigilius,

humanamente visto es de lo más bello y amable: la femenina juventud en perfecta paz, armonía y alegría. Sin duda, la lozanía de una joven muchacha así es la encarnación de la felicidad—belleza, juventud, alegría, salud. Ahora bien, esta felicidad es desesperación.⁴¹⁹ La condición del hombre entendido como síntesis en el espíritu, no sólo como síntesis físico-psíquica, es crítica tanto en la salud como en la enfermedad, pues no existe un estado de salud inmediato; físico-psíquicamente se da un estado de salud inmediato, de ahí que solamente la enfermedad se considera un estado crítico, y no la salud. En continuidad con la analogía salud/enfermedad, desde la perspectiva que introduce el espíritu en la síntesis, ser feliz presenta una situación tan crítica como no serlo.

B.IV.6.3. Sobre la expresión interna de ansia y desesperación: su ignorancia cualitativa. Vivir desespiritualizado.

La ambigüedad más inquietante de las categorías ansia y desesperación es la que ahora nos toca considerar. Ansia y desesperación son posibles, se manifiesten externamente o no, porque estamos hechos de la masa de la eternidad, y de la libertad, y de la verdad, y del amor. Si toda esta discusión sobre ansia y desesperación llega un punto que repugna y escandaliza, en el fondo no es porque revuelve temas oscuros, tristes, deprimentes, demasiado rigurosos, espantosos...sino porque ser un ser humano es tan maravillosamente extraordinario que nuestra razón no llega a alcanzar.⁴²⁰ ¿Se podría hacer un verdadero elogio de la libertad, del amor, del ser humano, sin dar razón de los laberintos de la vivencia de la libertad cuyo contenido es la

respetar la organicidad y la coherencia en la autoría y además la explicación que ofrecemos, en base a las lecturas de estos dos autores creados por Kierkegaard, creemos está más allá de la duda razonable: el ansia no es desesperación pero se puede desesperar por tener ansia.

⁴¹⁹ “Det lykkes vel derfor heller ikke at slippe Livet igjennem paa denne Umiddelbarhed. Og lykkes det denne Lykke at slippe igjennem, ja, det hjælper kun lidet, thi det er Fortvivlelse.” SKS, *Sygdommen til Døden*. [Por tanto probablemente tampoco se logra llevar una vida entera con esta inmediatez. Y si se logra llevar esta felicidad, sí, ayuda poco, pues es desesperación.] *The Sickness unto Death*, 26.

⁴²⁰ “Der er nu saa ofte talet om, at man forargedes paa Christendommen, fordi den er saa mørk og dunkel, forargedes paa den, fordi den er saa streng o. s. v.; det bliver dog nok rigtigst eengang at oplyse, at det hvorfor Mennesket egentligen forarges paa Christendommen er, fordi den er for høi, fordi dens Maal ikke er Menneskets Maal, fordi den vil gjøre Mennesket til noget saa Overordentligt, at han ikke kan faae det i sit Hoved.” SKS, *Sygdommen til Døden*. [Es ahora que tan a menudo se habla sobre escandalizarse del cristianismo, porque es tan oscuro y lúgubre, escandalizarse de ello, porque es tan severo, etc.; pero sería lo mejor aclarar de una vez por todas, que aquello por lo cual las personas realmente se escandalizan del cristianismo es, porque es demasiado alto, porque su finalidad no es finalidad humana, porque quiere convertir el hombre en algo tan extraordinario, que él no puede asimilarlo en su cabeza.] *The Sickness unto Death*, 83.

verdad, del sacrificio de la entrega apasionada del amor cuyo sello es la eternidad y de la valiente aventura de ser y estar siendo humano?

Lo inquietante es que el ser humano puede ganar el mundo y perderse a sí mismo, sin darse cuenta. Entre una minuciosa tipificación que Anti-Climacus presenta de la desesperación, destacamos dos formas:

-La forma de desesperación que es la que se deja guiar por el criterio del mundo.⁴²¹ Es un tipo de desesperación atractiva; permite que la vida transcurra de manera acogedora y confortable, acumulando éxitos sociales, amasando dinero, prestigio, admiración y respeto, etc., hasta incluso llegando a hacerse un nombre en la historia. Este tipo de desesperación pasa completamente desapercibida. Pero precisamente por perderse a sí mismo en manos de lo que otros o el mundo cree que uno ha de ser, éste individuo adquiere una capacidad creciente de que las cosas le vayan bien y el mundo le sonría. De hecho llega a ser lo que se supone que debe alcanzar a ser un ser humano. Esta desesperación es la desesperación de la finitud, y consiste en hipotecarse a sí mismo, el tesoro de su infinitud, al mundo, así sin más, sobre la marcha, sin darse cuenta y sin inconveniente alguno.⁴²² Si no le va bien, este hombre creerá que desespera porque las cosas no le van bien pero este “desesperar” no tiene nada que ver con la desesperación, pues ésta no tiene objeto; desesperar es desesperar de sí mismo.⁴²³ Pero el sí mismo es precisamente el embrión que quizás haya abortado.⁴²⁴

⁴²¹ Recuérdese la descripción del individuo de la “época presente”.

⁴²² “Denne Form af Fortvivelse bliver man nu saa godt som slet ikke opmærksom paa i Verden. Et saadant Menneske har just ved saaledes at tabe sig selv vundet Perfectibilitet til ret at gaee med i Handel og Vandel, ja til at gjøre Lykke i Verden. Her er intet Sinkeri, ingen Vanskelighed med hans Selv og dets Uendeliggjørelse, han er afslebet som en Rullesteen, courant som en gangbar Mynt. Det er saa langt fra at Nogen anseer ham for fortvivlet, at han just er et Menneske som sig bør. Overhovedet har Verden, som naturligt, ingen Forstand paa det sande Forførdelige. Den Fortvivelse, som ikke blot ikke volder En Uleilighed i Livet, men gjør En Livet beqvemt og mageligt, den ansees naturligviis paa ingen Maade for Fortvivelse.” SKS, *Sygdommen til Døden*. [Esta forma de la desesperación pasa prácticamente sin llamar la atención en el mundo. Un hombre de este tipo precisamente al perderse a sí mismo de este modo, ha ganado perfectibilidad para continuar bien con lo comercial y social, sin duda para hacer fortuna en el mundo. Aquí no hay retrasos, no hay dificultad consigo mismo y la infinitización, él está pulido como un canto rodante, corriente como una moneda en circulación. Está tan lejos de que alguien lo tome por un desesperado, que es precisamente lo que un hombre debe ser. Sin excepción el mundo no alcanza a entender, como es natural, lo verdaderamente espantoso. La desesperación, que no sólo no causa un inconveniente en la vida, sino que hace una vida agradable y confortable, eso naturalmente no se toma de ningún modo por desesperación.] *The Sickness unto Death*, 34.

⁴²³ “En Fortvivlende fortvivler over *Noget*. Saaledes seer det et Øieblik ud, men det er kun et Øieblik; i samme Øieblik viser den sande Fortvivelse sig eller Fortvivelsen sig i sin Sandhed. Idet han fortvivlede over *Noget*, fortvivlede han egentlig over *sig selv*, og vil nu af med sig selv...At fortvivle over *Noget* er altsaa endnu ikke egentlig Fortvivelse. Det er Begyndelsen, eller det er, som naar Lægen siger om en Sygdom, den har endnu ikke erklæret sig. Det Næste er den erklærede Fortvivelse, at fortvivle over sig selv.”SKS, *Sygdommen til Døden*. [Un

- La forma de la desesperación que es la ignorancia sobre la propia desesperación es la forma más común de desesperación en el mundo.⁴²⁵ ¿Cómo se puede desesperar sin ni siquiera ser consciente de ello? Anti-Climacus justifica su afirmación basándose en la siguiente máxima espinosista sobre el criterio de la verdad: *veritas est index sui et falsi* o la verdad es el criterio de sí misma y de lo falso.⁴²⁶ Y junto con ella, ofrece una explicación de

desesperado desespera de *algo*. Así lo parece por un instante, pero sólo es un instante; en el mismo instante se muestra la verdadera desesperación o la desesperación en su verdad. En el momento que él desespera de *algo*, desespera realmente de *sí mismo*, y ahora quiere deshacerse de sí mismo...Desesperar de algo, por consiguiente, no es aún propiamente desesperación. Es el comienzo, o es, como un médico dice de una enfermedad, que aún no se ha declarado. Lo siguiente es la desesperación declarada, desesperar de uno mismo.] *The Sickness unto Death*, 19-20.

⁴²⁴ "...det lader sig skjule, samt, at det ofte fordrives, idet Menneskene bruge en eller anden Klogskabsregel til at fordrive dette det høieste Livs Foster. Man behøver blot at raadføre sig med Creti og Pleti, saa bliver man snart som Folk er flest, og vil altid kunne sikkre sig et Par vederhæftige Mænds Dom for, at man er det. Det probateste Middel for at blive fri for Aandens Anfægtelse, er jo før jo hellere at blive aandløs...nu reiser man til Fuldkommenheden paa Jernbaner i godt Compagnie, og inden man veed et Ord af det, saa er man der." SKS, *Begrebet Angest*. [...se deja ocultar, además de a menudo expulsar, ya que las personas utilizan una u otra regla prudencial para abortar este embrión de la más alta vida. Solamente se necesita asesorarse con Fulanito y Menganito, de manera que pronto se llega a ser como todo el mundo, y siempre podrá asegurarse el veredicto de un par de personas solventes de que así es. El medio más efectivo para liberarse del combate del espíritu, es desespiritualizarse cuanto antes mejor...ahora se viaja hacia la plenitud en ferrocarril con buena compañía, y antes de que se sepa una palabra de esto, ya se ha llegado.], *The Concept of Anxiety*, 117.

⁴²⁵ "Denne Form af Fortvivelse (Uvidenheden om den) er den almindeligste i Verden, ja det som man kalder Verden, eller næiagtigere bestemmet, det som Christendommen kalder Verden, Hedenskabet og det naturlige Menneske i Christenheden, Hedenskabet som det historisk var og er, og Hedenskabet i Christenheden, er netop den Art af Fortvivelse, er Fortvivelse, men veed ikke af det. Vel gjøres der nemlig ogsaa i Hedenskabet saavelsom af det naturlige Menneske Forskjel mellem at være fortvivlet og ikke at være fortvivlet, det er, der tales om Fortvivelse, som var kun nogle Enkelte fortvivlede. Men denne Distinktion er lige saa svigefuld som den Hedenskabet og det naturlige Menneske gjør mellem Kjerlighed og Selvkjerlighed, som var ikke al denne Kjerlighed væsentlig Selvkjerlighed. Dog videre end til denne svigefulde Distinktion kunde umuligt og kan umuligt Hedenskabet samt det naturlige Menneske komme, thi Fortvivlelsens Specifike er just dette, at være uvidende om, at det er Fortvivelse." SKS, *Sygdommen til Døden*. [Esta forma de desesperación (su ignorancia) es la más general en el mundo, sí, eso que se llama mundo, o determinado más exactamente, lo que el cristianismo llama mundo, el paganismo y el hombre natural en la cristiandad, el paganismo como lo histórico era y es, y el paganismo en la cristiandad, es precisamente el arte de desesperar, es desesperación, pero sin saberlo. Es bien claro que también el paganismo, así como el hombre natural, hace la distinción entre estar desesperado y no estar desesperado, es decir, hablan de la desesperación como si solamente unos individuos desesperaran. Pero esta distinción es tan engañosa como la que el paganismo y el hombre natural hacen entre amor y amor de sí, como si todo este amor no fuera esencialmente amor de sí. Más allá de esta engañosa distinción no sería posible y no es posible que el paganismo y el hombre natural lleguen, pues lo específico de la desesperación es precisamente, ignorar que es desesperación.] *The Sickness unto Death*, 45.

⁴²⁶ "At denne Tilstand alligevel er Fortvivelse og med Rette nævnes saa, er et Udtryk for hvad man i god Forstand maa kalde Sandhedens Rethaveri. Veritas est index sui et falsi. Men dette Sandhedens Rethaveri agtes rigtignok ikke, som det ogsaa er langtfra, at Menneskene i Almindelighed ansee Forholdet til det Sande, det at forholde sig til det Sande, som det høieste Gode, saare meget langtfra, at de socratisk ansee det at være i en Vildfarelse for den største

corte socrático para dar cuenta de la ignorancia, en este caso referida a la desesperación. Resumimos su argumento: no es el caso que los hombres estimen la relación con la verdad como lo más elevado, así como tampoco creen que estar en el error sea la mayor desgracia. La razón está en que los hombres viven en categorías senso-anímicas, bajo el dominio del criterio placer/displacer y no tienen la valentía de adentrarse en la aventura del espíritu.⁴²⁷ Por tanto, si un hombre es feliz aunque desde el punto de vista de la verdad sea infeliz, está muy lejos de desear que alguien le ayude a despertar de su error. Por el contrario, se indigna y violenta contra el que ha osado asaltar su felicidad, como si de un asesino de su felicidad se tratara.⁴²⁸ Así, este hombre feliz vive en la desesperación ignorándolo. Cuanto más seguro está de su felicidad más crítica es su enfermedad para muerte aun cuando aparente estar mejor que nunca y que nadie, e irradie salud por doquier.

Vigilius, en su tratado, establece una relación similar entre ignorancia y ansia. Dijimos del ansia que no desaparece nunca durante la vida de un ser humano, incluso en la existencia del sí mismo humano transparente ante Dios, es decir, en la fe. Ahora veremos que aun así es posible no tener ansia. El ansia,

Ulykke; det Sandselige i dem har oftest langt Overvægten over deres Intellectualitet.“ SKS, *Sygdommen til Døden*. [Que esta situación es en todo caso desesperación y con el nombre apropiado así expresa lo que en buen entendimiento ha de llamarse insistencia machacona de la verdad. Veritas est index sui et falso. Pero esta insistencia machacona de la verdad ciertamente no se respeta, de la misma manera que lejos está de ser verdad que las personas en general consideren la relación con la verdad, relacionarse ellos mismos con la verdad, como el bien más alto, tanto como lejos está la consideración socrática de estar en el error como la mayor desgracia; lo sensitivo en ellos la mayoría de las veces sobrepasa de lejos su intelectualidad.] *The Sickness unto Death*, 42.

⁴²⁷ “Og hvoraf kommer det? Det kommer deraf, at det Sandselige og det Sandselig-Sjelelige aldeles behersker ham; det kommer af, at han lever i det Sandseliges Kategorier, det Behagelige og det Ubehagelige, giver Aand, Sandhed o. d. en god Dag; det kommer af, at han er for sandselig til at have Mod til at vove og til at udholde at være Aand... Ethvert Menneske er den sjeelig-legemlige Synthese anlagt til at være Aand, dette er Bygningen; men han foretrækker at boe i Kjælderen, det er, i det Sandseliges Bestemmelser.“ SKS, *Sygdommen til Døden*. [¿Y de dónde viene eso? Vienen de que lo sensitivo y lo senso-anímico le dominan completamente; viene de que él vive en categorías sensitivas, el placer y el displacer, al espíritu, la verdad, etc. les desea que tengan un buen día; viene de que él es demasiado sensitivo como para tener el coraje de aventurarse y de soportar ser espíritu...Cada ser humano es la síntesis anímico-corporal establecida para ser espíritu, este es el edificio; pero él prefiere habitar en el sótano, es decir, en las determinaciones sensitivas.] *The Sickness unto Death*, 43.

⁴²⁸ “Naar saaledes et Menneske formeentligen er lykkelig, indbilder sig at være lykkelig, medens han dog i Sandhedens Lys betragtet er ulykkelig, saa er det som oftest meget langt fra, at han ønsker at rives ud af denne Vildfarelse. Tværtimod, han bliver forbitret, han anseer Den for sin arrigste Fjende, der gjør det, han betragter det som et Overfald, noget nær som et Mord, paa den Maade, som det hedder, at myrde hans Lykke.“ SKS, *Sygdommen til Døden*. [De este modo si se supone que una persona es feliz, se imagina a sí mismo que es feliz, aunque considerado bajo la luz de la verdad es infeliz, la mayoría de las veces está lejos de querer ser arrebatado de este error. Al contrario, se vuelve indignado, él considera como su peor enemigo al que hace esto, él lo ve como un asalto que se acerca al asesinato, en el sentido en que se le denomina, asesinar su felicidad.] *The Sickness unto Death*, 43.

categoría que se manifiesta más psicosomáticamente que la desesperación, puede llegar a extinguirse por carencia de espíritu. El autor llama a la relación entre ignorancia y ansia desespiritualización o carencia de espíritu. Es un tipo de existencia que solamente puede darse dentro del cristianismo. No es la situación del paganismo pues el paganismo está cualificado en la dirección del espíritu mientras que el paganismo en la cristiandad carece de espíritu por apartarse del espíritu. El ser humano desespiritualizado no tiene ansia porque es feliz, está demasiado contento y demasiado carente de espíritu como para tener ansia.⁴²⁹ Y, sin embargo, puede declarar lo mismo que el hombre más espiritual y habla y habla como una máquina repitiendo de memoria cuestiones de erudición filosófica, compromiso político, incluso confesiones de fe.⁴³⁰ Su fetichismo es la charlatanería bajo el velo de seriedad y espiritualidad.

Aunque en la desespiritualización no haya ansia, pues ansia, espíritu y todas las señales de lo pleno humano han quedado excluidas, desde el punto de vista del espíritu, el ansia tiene un tipo de presencia oculta, escondida. Se mantiene como a la espera. Tanto la seguridad como la pérdida del hombre desespiritualizado, estancado en todo lo espiritual y caricaturizando lo ideal, consiste en no comprender nada en lo que concierne al espíritu y en no comprender nada como tarea.⁴³¹

⁴²⁹ "I Aandløsheden er der ingen Angest, dertil er den for lykkelig og tilfreds og for aandløs. Men dette er en meget sørgelig Grund, og deri er Hedenskabet forskjelligt fra Aandløsheden, at hiint er bestemt i Retning *til* Aand, denne i Retning *fra* Aand. Hedenskabet er derfor om man saa vil Aandsfraværelse, og saaledes langt forskjelligt fra Aandløsheden. Forsaavidt er Hedenskabet langt at foretrække. Aandløsheden er Aandens Stagneren, og Idealitetens Vrængbillede." SKS, *Begrebet Angest*. [En la desespiritualización no hay ansia alguna, porque se está demasiado feliz y contento y desespiritualizado como para ello. Pero ésta es una razón lamentable, y el paganismo difiere de la desespiritualización en que éste (el paganismo) está determinado en sentido *hacia* el espíritu, lo otro (la desespiritualización) en sentido *de vuelta del* espíritu. El paganismo es por tanto, si es que se puede decir, la ausencia de espíritu, y por tanto bien diferente de la desespiritualización. En este sentido, es el paganismo mucho más preferible. La desespiritualización es el estancamiento del espíritu, y la caricatura de la idealidad.] *The Concept of Anxiety*, 95.

⁴³⁰ "Aandløsheden kan sige aldeles det samme som den rigeste Aand har sagt, kun siger den det ikke i Kraft af Aand. Som aandløs bestemt er Mennesket blevet en Talemaskine, og der er intet til Hinder for at han kan lære ligesaa godt en philosophisk Ramse som en Troesbekjendelse og et politisk Recitativ udenad." SKS, *Begrebet Angest*. [La desespiritualización puede decirlo todo exactamente como el espíritu más rico lo ha dicho, simplemente no lo dice en virtud del espíritu. Determinado como desespiritualizado el hombre se vuelve una máquina parlanchina, y no hay nada que le detenga pues él es capaz de enseñar igualmente bien una retahíla filosófica, una confesión de fe, o una recitación política de memoria.] *The Concept of Anxiety*, 95.

⁴³¹ "Deri ligger netop dens Fortabelse, men ogsaa dens Tryghed, at den Intet forstaaer aandeligt, Intet fatter som Opgave, om den end formaaer at omfame Alt med sin afmattede Klamhed." SKS, *Begrebet Angest*. [Ahí reside precisamente la perdición, pero también la seguridad, en que nada entiende espiritualmente, nada capta como tarea, incluso si es capaz de palparlo todo con su mortecina humedad.] *The Concept of Anxiety*, 95.

B.IV. 6.4. Las tareas de la libertad: la enseñanza del ansia y la desesperación. Extraños maestros de la autoría: ansia y desesperación, pájaros y flores.

Ningún hombre puede enseñar a otro hombre a hacerse individuo; ningún hombre puede enseñar a otro a tener ansia, a desesperar. Ningún hombre puede saber de otro hombre con certeza que éste se ha elegido a sí mismo; ningún hombre puede saber de otro que tiene ansia y desespera, por muchos fenómenos que parezcan ser indicios de ansia y desesperación. La tarea de la libertad es universal y concreta, por eso se realiza como individuo singular en tanto que individuo singular. En estos textos de *Vigilius* y *Anti-Climacus*, y en coherencia con todos los autores presentes en la autoría de Kierkegaard, no son los autores los que instruyen. En esta ocasión, son ansia y desesperación que aparecen en cierto sentido haciendo el papel de maestros interiores en cada individuo, maestros de la libertad y de lo eterno en el hombre. Es como si los autores quisieran dirigir la atención del lector hacia el ansia, su posible ansia, y la desesperación, su posible desesperación, con todo el desgarro que ello conlleva y con toda la esperanza que ello encierra. Pues ansia y desesperación se nos dan en virtud de la libertad. Sin su existencia, no seríamos conscientes de todas nuestras posibilidades, de nuestra grandeza, de nuestra relación con lo divino, ni de las bienaventuranzas que nos aguardan. En manos del lector está el querer aprender a tener ansia y desesperar para hacerse más plenamente humano. Cuanto más profunda sea el ansia, más grande es el hombre.⁴³² Se aprende a tener ansia para que, por un lado, el individuo no muera a su espiritualidad, y por otro, para que no sucumba al vértigo del ansia, para que no caiga en la desesperación, y si sucumbe y cae para que no vuelva a caer, y así llegará a ser victorioso en lo eterno.

No nos tiene que sorprender que en la autoría de Kierkegaard haya “maestros” diferentes, maestros como ansia y desesperación que lejos de seducir al aprendiz lo repelen; o bien maestros que es hasta casi una tomadura de pelo que lo sean, como una flor o un pájaro; en fin, maestros que nadie diría que lo son, ni que lo pueden ser. Casi simultáneamente a la publicación de *La Enfermedad para Muerte*, Kierkegaard publica *El Lirio del Campo y el Pájaro del Cielo*. Y un año antes publica *Discursos Cristianos*, cuya primera parte recoge las enseñanzas del lirio del campo y del pájaro del cielo. El año anterior a éste, 1847, ya había publicado, dentro de los *Discursos Edificantes en Diversos Espíritus, Lo que Aprendemos de los Lirios del Campo y las Aves del Cielo*. Aquel lector que no quiera aventurarse por el camino del ansia, puede acudir a estos otros maestros, los lirios y las aves, si es que no le parecen una tomadura de pelo. Perfectamente se podría pensar en otro tipo de maestro,

⁴³² Ver nota 413: “...og jo dybere han ængstes, jo større Menneske...” SKS, *Begrebet Angst*. [...y cuanto más profundamente ansia, tanto más grande el ser humano...] *The Concept of Anxiety*, 155.

pues si, como hemos dicho, la fe es la aquietadora de ansia y desesperación, por qué no acudir a un maestro de fe. Pero se nos ha olvidado que no tenemos maestro de fe, ya vimos que la ordalía de Abraham no es conmensurable con la palabra. El lirio y el pájaro se introducen precisamente para suavizar el rigor y la exigencia de seriedad; ahora bien, lo importante es quién los introduce: un maestro que ha agonizado de ansia, y cuya alma ha estado afligida de tristeza de muerte.⁴³³ Es Cristo quien sugiere que dirijamos nuestra atención a los lirios y las aves, casi como para animarnos y distraernos del tormento del ansia. “Los lirios y las aves realmente no expresan nada, y solamente es él la verdad de lo que el lirio y el pájaro simbolizan.”⁴³⁴ Y mirando al lirio y al pájaro podemos recibir infinita gracia y aprender a contentarnos de ser lo que somos, seres humanos, y a escuchar cuán glorioso es ser humano y cuán bendita es la dicha prometida al ser humano.

Hay unas palabras al final del prefacio de *La Enfermedad para Muerte* a modo de comentario, según el autor innecesario, mediante las cuales subraya que en toda la obra la desesperación es interpretada como una enfermedad, y no como una cura. Así de dialéctica es la desesperación. Pero Anti-Climacus nos deja con esa anticipación que nunca desarrolla. Por su parte, el autor de *El Concepto de Ansia* sí despliega al máximo el carácter dialéctico del ansia especialmente con el último capítulo, *El Ansia que Salva mediante la Fe*. De la misma manera que sucede con ansia y desesperación, en la terminología cristiana, la muerte es la expresión del estado de miseria espiritual más profunda, y sin embargo, la cura es sencillamente morir, morir al mundo.

⁴³³ Marcos 14: 34

⁴³⁴ “Hvis en Letsindig, en Ødeland, eller en Karrig i et Digter-Stemnings Øieblik siger dette Sande »seer til Lilierne paa Marken, betragter Fuglene under Himlen«, da er dette ikke Alvor, men Tant og Forfængelighed. Naar »Forbilledet« derimod siger det, da er det Alvoren, thi Hans Liv er Sandheden deraf. Men Alvoren formildes næsten til Spøg ved at anbringe Lilien og Fuglen. Noget at lee af er der dog derfor ikke – hvor underligt det end er, at Spurven nu ogsaa er blevet Professor, og i den alvorligste Videnskab eller Kunst, medens den, hvori den da idetmindste er forskjellig fra andre Professorer, imorgen sælges for 1 ß, steges og spises – nei, Noget at lee af er der ikke; thi Lærerens Tilstedeværelse i Timen gjør, at Ingen tør lee.” SKS, *Dømmer Selv!* [Si un frívolo, un manirroto, o un avaro en un instante de ánimo poético dice esta verdad >>mira los lirios del campo, considera los pájaros bajo el cielo<<, entonces no hay seriedad, sino presunción y vanidad. Cuando >> el prototipo<< en cambio lo dice, entonces hay seriedad, debido a Su vivir la verdad. Pero la seriedad es suavizada hasta casi ser broma al introducir el lirio y el pájaro. Pero por tanto no es un asunto para reír – sea lo extraño que sea que el gorrión ahora también se haya vuelto profesor, y de la ciencia o del arte más serio, en esto al menos es diferente de otros profesores, y mañana sea vendido por medio céntimo, asado y comido - no, no es un asunto para reír; pues la presencia del maestro en el tiempo hace que nadie se atreva a reír.] *Judge for Yourself*, 179.

B.IV.7. El argumento filosófico de Climacus en el *Post Scriptum* sobre lo cognoscible: una polémica en torno a la verdad y a su cognoscibilidad. Verdad esencial y realidad como actualidad. La acción.

En este cuarto capítulo de la cuarta tesis, retomamos una vía que quedó introducida en la primera tesis mediante el *Post Scriptum* de Climacus. Esta vía anunciaba las posibilidades que ofrece la comunicación directa, que es la más habitual entre un ser humano y otro ser humano. La comunicación directa en el *Post Scriptum* se corresponde con la verdad objetiva. Ahora nos detendremos a analizar con más detalle esta obra. ¿Por qué? Porque la obra es una polémica en torno a la verdad y a su cognoscibilidad. La polémica que el *Post Scriptum* plantea afecta a dos ramas fundamentales de la filosofía: a la teoría de la verdad u ontología y a la teoría del conocimiento o epistemología. Hay verdad científica y ésta es cognoscible con certeza; también hay verdad ética, y ético-religiosa, y también ésta es cognoscible con certeza. Y sin embargo, la tesis de Climacus es que la verdad es la subjetividad. Entonces, ¿qué relación hay entre la subjetividad, la verdad científica y la verdad ética? ¿Cómo describe la realidad Climacus?

En primer lugar plantearemos la polémica en torno a la verdad, luego, revisaremos la importancia de la comunicación indirecta y su relación con el secreto esencial; esta reflexión nos conducirá a la tesis de Climacus sobre la verdad esencial y su cognoscibilidad; por último, hablaremos sobre la noción de la realidad como actualidad, lo que significa existir y actuar. La discontinuidad entre lo externo y lo interno será puesta de manifiesto en la concepción de la verdad, la realidad y la acción. Veamos cómo.

B.IV.7.1. Planteando la polémica en torno a la verdad.

“..Honor a la sabiduría y a la ciencia, loado sea aquel que domina la materia con la seguridad del saber, con la veracidad de un forense. Sin embargo la fuerza vital del problema reside en la dialéctica. Si el problema no llega a estar claro dialécticamente y a ello se suma una erudición poco común y una gran sutileza en los detalles particulares, el asunto no hace más que tornarse más y más difícil para quien está interesado dialécticamente”⁴³⁵-- exclama Climacus.

La polémica en torno a la verdad queda servida desde las primeras páginas de la introducción del texto de Climacus. La poderosa seguridad del saber, la

⁴³⁵ *Post Scriptum*, 23. [Ære være Lærdom og Kundskaber, priset være Den, som med Videns Sikkerhed, med Autopsiens Tilforladelighed behersker det Stofartige. Men det Dialektiske er dog Livskraften i Problemet. Bliver Problemet ikke dialektisk tydeligt, anvendes der derimod en sjelden Lærdom, stor Skarpsindighed i det Enkelte: saa gjøres Sagen kun vanskeligere og vanskeligere for den dialektisk Interesserede.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

veracidad y certeza forense, están en relación inversa con el planteamiento del problema que le preocupa al autor. No es capricho continuar: ¿a qué asunto vital se refiere? ¿Qué problema de esencial interés para el ser humano es este que no emerge por la vía del conocimiento y de la certeza objetiva?

Climacus que había prometido este texto, que no es más que una apostilla, un post scriptum a uno de sus anteriores escritos, a unas migajas, *Migajas Filosóficas* o *Un Mendrugo de Filosofía* [*En Smule Philosophi*], acude a él, puesto que en dicha *obrita*-como le gusta referirse, mediante un ejercicio lógico deductivo, quedó planteado, que no resuelto, el problema. El problema es algo tan mencionado, repetido, obvio y simple como la relación de cada uno de nosotros con su felicidad verdadera.

Las enigmáticas preguntas concretas que en dicha *obrita* formularon el problema rezaban así: ¿Puede darse un punto de partida histórico para una conciencia eterna? ¿Cómo puede algo así interesar más que históricamente? ¿Puede construirse una salvación eterna sobre la base de un saber histórico? Y se añadía: “<<Como es bien sabido, el cristianismo es el único fenómeno histórico que, a pesar de lo histórico, o mejor, precisamente gracias a lo histórico, ha querido ser el punto de partida para la conciencia eterna del individuo, ha querido interesarle de otro modo que desde un punto de vista meramente histórico y ha querido fundar su salvación en su relación con algo histórico>>. Así es como el problema en cuestión equivale, históricamente revestido, al problema del cristianismo.”⁴³⁶ Así, el problema que Climacus se trae entre manos es la relación del individuo con su bienaventuranza eterna que, según los términos planteados, equivale al problema de la relación del individuo con el cristianismo. Anotamos que además de ser un supuesto, Climacus repite una y otra vez que él no es cristiano.

Climacus no es tonto, su problema ni es novedoso, ni entretenido, ni elocuentemente erudito, <<el que esté realmente interesado, con hambre de vida verdadera, que continúe>>diría. Puesto que como comúnmente se sabe, la fe es el requisito del cristianismo para relacionarse con la felicidad plena, el autor reconoce que hubiera sido menos problemático plantear el asunto en forma de tratado, algo así como <<Presupuestos apologéticos de la fe, transiciones aproximativas e iniciación a la fe, introducción cuantitativa a la decisión de la fe>>, que es sobre lo que muchos teólogos han venido deliberando y continúan deliberando en la disciplinas de Dogmática y

⁴³⁶ *Post Scriptum*, 27. [»som bekjendt er nemlig Christendommen det eneste historiske Phænomen, der uagtet det Historiske, ja netop ved det Historiske har villet være den Enkelte Udgangspunktet for hans evige Bevidsthed, har villet interessere ham anderledes end blot historisk, har villet begrunde ham hans Salighed paa hans Forhold til noget Historisk.« Det i Problemet Omspurgte er saaledes i historisk Costume Christendommen.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

Apologética. De este modo aprovecha la ocasión para marcar la diferencia entre su manera de abordar el problema y el tradicional modo teológico cristiano, que es muy respetable. En todo caso, no le correspondería introducirse en terrenos ajenos como la teología y aún menos en la teología cristiana. Climacus no hace teología, ni teología cristiana, pero tampoco hace filosofía sistemática al uso de su época. Y así lo aclara, pues “para no causar confusión, se debe recordar inmediatamente que el objeto del problema no es la verdad del cristianismo, sino la relación del individuo con el cristianismo, de manera que de lo que aquí se trata no es del afán sistemático del individuo por clasificar las verdades del cristianismo en §§ [parágrafos], sino de la preocupación del individuo infinitamente interesado por su relación con dicha doctrina.”⁴³⁷

Imitando a Climacus y para expresarlo de la manera más sencilla posible, haciendo uso de mí misma en el experimento, el asunto se centra en lo siguiente: <<Yo, Fernanda Etxekoandra, nacida en Bilbao, de cuarenta y ocho años de edad, humana sin más ni más como la mayoría de la gente, admito que, exactamente igual que a una empleada de la limpieza o a un catedrático, me espera un bien supremo que se llama salvación eterna. He oído decir que el cristianismo es la condición para alcanzar dicho bien, por lo que mi pregunta es ahora la siguiente: ¿cómo puedo entrar yo en relación con dicha doctrina? ¿Cómo puedo yo, Fernanda, participar de la bienaventuranza que se me promete?>>.

El problema, por tanto, no consiste en algo exclusivamente objetivo. Si así fuera, la investigación giraría en torno a la verdad del cristianismo independientemente de si un individuo se quiere relacionar con ello o no. Ya pueden conocerse y saberse todas sus verdades y bondades, recopilarlas en tomos o en pendrives o recitarlas de memoria, que no necesariamente implica que un individuo se quiera relacionar con infinito y apasionado interés con el cristianismo. Muy por el contrario, el problema hunde su raíz en lo subjetivo y como tal se trata de la relación del individuo con el cristianismo. Precisamente, me concierne por entero a mí, dice Climacus, “en parte porque si ha sido planteado correctamente le concierne a todo el mundo por igual, y, en parte, porque todos los demás, claro, ya tienen la fe como algo dado, como una insignificancia a la que no dan mucho valor, o como una insignificancia que hay que adornar primero con algunas pruebas antes de que pueda llegar a ser algo.

⁴³⁷ *Post Scriptum*, 27. [...at Problemet ikke er om Christendommens Sandhed, men om Individets Forhold til Christendommen, altsaa ikke om det ligegyldige Individets systematiske Iver for at arrangere Christendommens Sandheder i §§, men om det uendeligt interesserede Individets Bekymring betræffende sit Forhold til en saadan Lære.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

De ahí que el hecho de plantear el problema no suponga una falta de modestia por mi parte, sino sólo cierta clase de locura.”⁴³⁸

A pesar de haber subrayado el carácter subjetivo del problema, Climacus no entra directamente a hablar sobre ello sino que considera importante abordar en primer lugar el problema objetivo sobre la verdad del cristianismo. Con ello intenta mostrar cómo debe ser tratada la verdad objetiva del cristianismo y cómo situar la cuestión histórica y filosófica sobre la verdad del cristianismo dentro de su alcance y sus límites. Sólo después de poner de manifiesto que por la vía objetiva no emerge el problema, irrumpe la necesidad de abordar el problema de la relación del individuo con su dicha eterna, es decir, el problema subjetivo.

El modo en el que Climacus presenta la cuestión no es accidental. El tipo de comunicación que utiliza se desarrolla en coherencia con el contenido de lo que plantea, es comunicación indirecta. En tanto que comunicación indirecta, presenta una disyuntiva que exige al interlocutor haberse elegido a sí mismo, lo cual en este caso concreto es simplemente que al lector le importe este asunto, es decir, que el lector esté realmente interesado por su bienaventuranza, para poder situarse ante una u otra alternativa. La disyuntiva se expresa en términos de acercarse al problema de la vida plena según lo propone el cristianismo, o bien A) objetivamente, o bien B) subjetivamente. Climacus elige B; y ¿el lector? El lector no está necesariamente forzado a estar de acuerdo con lo que el autor personalmente decide. En cualquier caso, lo que sí podemos es participar en un ejercicio racional para explorar en qué se basa Climacus. Y ¿en qué se basa Climacus para elegir B?

B.IV.7.2. La aproximación objetiva: verdad histórica y verdad filosófica del cristianismo.

Objetivamente considerada, la pregunta por la verdad del cristianismo tiene vigencia independientemente de los sujetos que la busquen. Así, la verdad del cristianismo puede significar: la verdad histórica—la verdad establecida según una investigación y valoración crítica de las diferentes informaciones y documentos fidedignos disponibles, o la verdad filosófica—la relación que hay entre una doctrina históricamente dada y la verdad eterna.

⁴³⁸ *Post Scriptum*, 29. [deels fordi det, hvis det er rigtigt fremsat, vil paa samme Maade angaa Enhver, deels fordi alle de Andre jo har Troen endogsaa som noget Givet, som en Ubetydelighed, de end ikke agte stort værd, eller som en Ubetydelighed, der først ved nogle Beviser bliver maiet ud til at være Noget. Saa er da Problemets Fremsættelse ikke ubeskeden af mig, men kun en Art Galskab.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

En cuanto a la verdad histórica los tres pilares fundamentales son 1) las Sagradas Escrituras, 2) la Iglesia, y 3) la prueba de los veinte siglos a través de los cuales el cristianismo ha perdurado hasta nuestros días.

- 1) En lo referente a las Sagradas Escrituras, cuando éstas se muestran como el refugio seguro para decidir qué es cristiano y qué no, es del todo obligatorio que la crítica histórica avale la pertenencia de los libros al canon, la autenticidad e integridad de los textos, la credibilidad de los autores, la inspiración, etc...Y sin embargo, la inspiración sólo es objeto para la fe, es de decir, no es susceptible de investigación crítica; la autoridad de los autores o de los destacados intérpretes nos introduce en la discusión de si la fe que uno tiene es gracias a que confía en estas autoridades o si más bien no se trata de la "fe" que tiene en estas personas (no fe en sentido estricto—es decir, fe en Cristo). Por último, Climacus afirma que el trabajo de la investigación crítica histórica por muy rigurosa y erudita que sea no pasa de ser una aproximación. "A mi modo de ver, lo más importante es comprender y recordar que aún cuando se poseyese la sabiduría y la perseverancia más extraordinarias, y aunque las cabezas de todos los críticos reposaran sobre el mismo cuello, nunca se llegaría más allá de una aproximación a la verdad del cristianismo, y que existe una desproporción esencial entre alguien que reúna tales condiciones y alguien personal e infinitamente interesado por su salvación eterna."⁴³⁹
- 2) La iglesia, es presentada asimismo como un orden objetivo seguro que garantiza la verdad del cristianismo, una vez que las Sagradas Escrituras plantean dificultades para asentar objetivamente la verdad del cristianismo. Hay que destacar un dato fundamental: la iglesia existe, frente a la Biblia que al ser un documento histórico convertido en canon inmediatamente plantea la dificultad de una aproximación introductoria y el riesgo de extraviarse mediante disciplinada investigación en un interminable examen sobre su verdad; la iglesia contemporánea representa, por tanto, la palabra viva. Y, sin embargo la iglesia presente se apoya sobre su pasado, su historia, y lo histórico vuelve a exigir una prueba crítica de su verdad, con lo cual caemos en la misma dificultad que se da con las Sagradas Escrituras. La tesis de base es que en la cuestión de la verdad del cristianismo por la vía de lo histórico a todo lo más que podemos llegar es a una aproximación.

⁴³⁹ *Post Scriptum*, 36. [For min Overveielse er det vigtigere, at det forstaaes og erindres, at selv med den stupenteste Lærdom og Udholdenhed, og om saa alle Kritikeres Hoved sad paa een Hals, kommer man dog aldrig videre end til en Approximation, og at der er et væsentligt Misforhold mellem den og en personlig uendelig Interesserethed for sin evige Salighed.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

- 3) Sobre la prueba de los muchos siglos de historia del cristianismo, argumento al que se recurre más bien retóricamente, tras comprobar que ni la Biblia ni la Iglesia garantizan la verdad del cristianismo, Climacus añade: “¿acaso no se ha mantenido el mahometanismo durante 1200 años? La fiabilidad de los dieciocho siglos a lo largo de los cuales el cristianismo ha penetrado todas las relaciones humanas y ha transformado el mundo, etc., es precisamente un engaño mediante el cual el sujeto que se resuelve y que decide es capturado e introducido en la perdición del paréntesis. Los dieciocho siglos carecen de cualquier fuerza probatoria superior a la de un día en relación con una verdad eterna que haya de ser decisiva para una salvación eterna; a la inversa, los dieciocho siglos y todo, todo, todo aquello que puede ser dicho y se dice y se repite para la ocasión, poseen un poder de diversión que distrae excelentemente.”⁴⁴⁰

En cuanto a la verdad filosófica, Climacus toma como referencia el hegelianismo del Copenhague de la primera mitad del XIX y pone de manifiesto que cristianismo y la especulación del observador del cristianismo son incompatibles, precisamente porque el supuesto es que el cristianismo quiere llevar la subjetividad hasta su extremo. Esto no significa que la especulación no tenga ningún mérito sino que en lo referente a una persona infinitamente interesada por su salvación eterna, la especulación exige precisamente algo contradictorio a dicho interés: volverse cada vez más objetivo, perderse a sí mismo en la objetividad; la especulación es completamente indiferente a su bienaventuranza eterna. Si el cristianismo exige al individuo singular este interés infinito, la respuesta no puede hallarse por la vía de la especulación, puesto que ni siquiera permite plantear el problema. En esta línea, Climacus aclara, “negar el mérito a la especulación (aunque uno pueda desear que se expulse a los comerciantes del atrio del templo por profanarlo, etc.), equivaldría a mi modo de ver a prostituirse uno mismo, y resulta especialmente insensato si se trata de alguien que ha

⁴⁴⁰ *Post Scriptum*, 58. [Har ikke Muhamedanismen bestaaet i 1200 Aar? De atten Aarhundreders Tilforladelighed, det at Christendommen har gennemtrængt alle Livsforhold, omskabt Verden o. s. v., denne Tilforladelighed er netop en Svig, hvorved det besluttende og vælgende Subjekt fanges og gaaer ind i Parenthesens Fortabelse. Atten Aarhundreder har ingen større Beviiskraft end een Dag i Forhold til en evig Sandhed, der skal være afgjørende for en evig Salighed; derimod har atten Aarhundreder og Alt, Alt, Alt det, som kan fortælles og siges og gjentages i den Anledning, en Adspredelsens Magt, som distraherer ypperligt. Har ikke Muhamedanismen bestaaet i 1200 Aar? De atten Aarhundreders Tilforladelighed, det at Christendommen har gennemtrængt alle Livsforhold, omskabt Verden o. s. v., denne Tilforladelighed er netop en Svig, hvorved det besluttende og vælgende Subjekt fanges og gaaer ind i Parenthesens Fortabelse. Atten Aarhundreder har ingen større Beviiskraft end een Dag i Forhold til en evig Sandhed, der skal være afgjørende for en evig Salighed; derimod har atten Aarhundreder og Alt, Alt, Alt det, som kan fortælles og siges og gjentages i den Anledning, en Adspredelsens Magt, som distraherer ypperligt.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

consagrado a su servicio, en la medida de sus modestas fuerzas, la mayor parte de su vida, resulta especialmente insensato si se trata de alguien que admira a los griegos. Ya que, en efecto, tiene con todo que saber que Aristóteles, cuando diserta sobre qué es la felicidad, afirma que la más alta bienaventuranza radica en pensar y recuerda que el bienaventurado pasatiempo de los dioses eternos es el pensamiento. Por lo demás, él mismo debía poseer ambas cosas, tanto la representación del intrépido entusiasmo del hombre de ciencia como el respeto que inspira, así como su perseverancia al servicio de la idea. Sin embargo, para el que especula, la pregunta sobre su salvación personal eterna no puede darse en modo alguno, ya que su tarea consiste precisamente en alejarse cada vez más de sí mismo hasta llegar a ser objetivo, de manera que desaparece para sí mismo y se transforma en el poder contemplativo de la especulación. Esto es algo sobre lo que puedo decir que estoy muy bien informado. Téngase en cuenta que los dioses bienaventurados, aquellos grandes modelos de la especulación, en efecto, tampoco se preocupaban por su salvación eterna. De ahí que el problema no se plantease en absoluto en el paganismo. Ahora bien, abordar el cristianismo del mismo modo no es más que confundirlo. Si el hombre es una síntesis de lo temporal y lo eterno, la bienaventuranza de la especulación que pueda tener el que especula será una ilusión, pues este sólo pretende ser eterno en el tiempo. Ahí reside la no verdad del que especula. De ahí que el interés apasionado e infinito por su salvación eterna sea algo más elevado que dicha salvación de carácter especulativo. Y justamente es más elevado porque es más verdadero, porque expresa la síntesis con más precisión.”⁴⁴¹

El acento reside últimamente en el sujeto, pues ¿no es él quien es susceptible de desarrollar un interés por la verdad, sea objetivamente o subjetivamente? Climacus nos exhorta a suponer. Supongamos...:

⁴⁴¹ *Post Scriptum*, 66-67. [At nægte Speculationens Værd (om man end kunde ønske at Vexelererne i Forgaarden o. s. v. bleve forjagne som Vanhellige) vilde i mine Øine være at prostituere sig selv, og især taabeligt af Den, hvis meste Liv efter fattig Leilighed er helliget til dens Tjeneste, især taabeligt af Den, der beundrer Grækerne. Thi han maa jo dog vide, at Aristoteles, naar han afhandler, hvad Lyksalighed er, sætter den høieste Salighed i at tænke, mindende om de evige Guders salige Tidsfordriv i Tænkning. Han maa fremdeles have baade Forestilling om og Ærbødighed for den Videnskabeliges uforfærdede Begeistring, hans Udholdenhed i Ideens Tjeneste. Men for den Speculerende kan Spørgsmaalet om hans personlige evige Salighed slet ikke komme frem, netop fordi hans Opgave bestaaer i mere og mere at komme bort fra sig selv og blive objektiv, og saaledes forsvinde for sig selv og blive Speculationens skuende Kraft. Alt Sligt veed jeg endda ganske god Beskeed om. Men see, de salige Guder, hiint Speculantens store Forbillede, de vare jo heller ikke bekymrede for deres evige Salighed. Saaledes kom derfor Problemet slet ikke frem i Hedenskabet. Men at behandle Christendommen paa samme Maade, er jo blot at forvirre. Da Mennesket er en Synthese af det Timelige og det Evige, vil den Speculationens Salighed, Speculanten kan have, være en Illusion, fordi han i Tiden vil være blot evig. Deri ligger Speculantens Usandhed. Høiere derfor end denne Salighed er den i Lidenskab uendelige Interesse for sin personlige evige Salighed. Den er høiere netop fordi den er sandere, fordi den bestemt udtrykker Synthesen.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

1. Supongamos que el cristianismo es la subjetividad, que es interiorización, decisión, apropiación.
2. Supongamos que sólo hay dos clases de hombres que pueden saber algo sobre esto, los amantes dichosos y los amantes desgraciados, es decir, aquellos que interesados infinita y apasionadamente por su salvación eterna, la edifican, en cuanto creyentes, sobre su relación de creyentes con ella; y aquellos que apasionados en sentido contrario, pero apasionados, la rechazan.
3. Supongamos, por tanto, que la indiferencia objetiva no puede llegar a saber absolutamente nada pues, en este caso, es esencial el cómo, el modo en el que el cognoscente se acerca a su objeto de conocimiento. "Cuando se trata de una observación en la que es importante que el observador se halle en un estado determinado, lo que sucede, en efecto, es que cuando no se encuentra en dicho estado, no conoce nada en absoluto."⁴⁴² Por tanto, si el cristianismo es algo objetivo lo suyo es que el observador sea objetivo; si es esencialmente la subjetividad, entonces es un error que el observador sea objetivo.

Ahora bien, Climacus no dice que el especulante no se interese por el problema subjetivo, por su relación con la verdad. Al especulante le interesa todo, la totalidad. Climacus reconoce que el sujeto que investiga críticamente, que especula y tiene afán de conocer, que pregunta por la verdad objetiva, se halla también interesado por su propia relación con esta verdad mas no infinitamente, personalmente, apasionadamente interesado con vistas a su salvación eterna. Su interés en el objeto, redundando en desinterés respecto de la relación de sí mismo en tanto que individuo con el objeto, pues es característica de la verdad objetiva que en su pureza desestime el sujeto y reclame el estatus de verdad con mayúscula, con total independencia de la relación que pueda tener consigo mismo o con cualquier sujeto, y con un tiempo y espacio. La relación del sujeto con el objeto es un aspecto que no tiene importancia alguna, porque visto objetivamente, en lo que atañe a la relación del sujeto con la verdad reconocida, se admite que una vez establecida la verdad objetiva, simplemente se trata de un insignificante asunto de asimilación. Esta asimilación es algo que se da por sentado y para lo que el individuo, su decisión, su receptividad, su interiorización y su apropiación, al final, resulta indiferente.

⁴⁴² *Post Scriptum*, 63. [I Forhold til en lagttagelse, hvor det er af Vigtighed, at lagttageren befinder sig i en bestemt Tilstand, gjelder det jo, at naar han ikke er i denne Tilstand, saa erkjender han slet ikke Noget.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

Y sin embargo, “en el interés infinito y apasionado por su salvación eterna, la subjetividad se encuentra en su más extrema tensión, en la más extrema, no donde no hay objeto alguno (distinción imperfecta y no dialéctica), sino donde Dios está negativamente en la subjetividad, que en este interés equivale a la forma de salvación eterna.”⁴⁴³ Después de lo recogido, puede parecer que al extremar las posturas, es decir, las alternativas de la disyuntiva sobre el problema del cristianismo, Climacus haga incompatible que un creyente se acerque objetivamente a la verdad del cristianismo y que por ejemplo, sea incompatible que dedique profesionalmente su vida a desarrollar una investigación crítico-histórica sobre la persona de Jesús. Esto sería un error, el matiz reside no en lo que hace sino en cómo lo hace. “Como creyente está muy interesado precisamente por su salvación eterna, y es en la fe donde está seguro de ella (N.B.: tal y como uno puede estarlo en cuanto creyente, es decir, no de una vez para siempre, sino adquiriendo día a día el seguro espíritu de la fe mediante un interés infinito, personal y apasionado), pero no edifica ninguna bienaventuranza eterna a partir de su especulación, sino que más bien la elude con suspicacia, para que no le escamotee la certeza de la fe (que a cada instante alberga en sí la dialéctica infinita de la incertidumbre) en beneficio del saber indiferente y objetivo.”⁴⁴⁴

Las conclusiones principales sobre el problema objetivo de la verdad del cristianismo son:

1. El problema no emerge decisivamente por esta vía objetiva precisamente porque la vía objetiva es indiferente al sujeto. La verdad objetiva implica verdad con independencia del sujeto, del tiempo y del espacio. No olvidemos que el problema que aquí nos traemos entre manos es: cómo me relaciono yo que estoy infinitamente y apasionadamente interesado en mi vida y mi porvenir con la bienaventuranza eterna, bienaventuranza que, entre otras muchas alternativas, he oído prometer el cristianismo; y puesto que “me va la vida en ello” decido indagar lo que el cristianismo promete.
2. Lo normal es pensar que una vez se aclare con certeza la verdad del cristianismo, el paso siguiente, es decir, relacionarme con esta verdad se da

⁴⁴³ *Post Scriptum*, 64. [I den uendelige lidenskabelige Interesse for sin evige Salighed er Subjektiviteten i sin yderste Anstrængelse, i det Yderste, ikke hvor der intet Objekt er (den ufuldkomne og udialektiske Distinction), men hvor Gud er negativt i Subjektiviteten, der i denne Interesse er den evige Saligheds Form.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

⁴⁴⁴ *Post Scriptum*, 65-66. [Netop som Troende er han jo uendelig interesseret for sin evige Salighed, og er i Troen forvissat om den (NB. saaledes som man troende kan være det, o: ikke eengang for alle, men dagligen med den uendelige personlige lidenskabelige Interesse erhvervende Troens visse Aand); og han bygger da ingen evig Salighed paa sin Speculation, han omgaaes snarere Speculationen mistænkeligt, at den ikke narrer ham ud af Troens Vished (der i ethvert Øieblik har Uvishedens uendelige Dialektik i sig) ind i den ligegyldige objektive Viden.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

de por sí, necesariamente, automáticamente. A esa relación entre el sujeto y la verdad objetiva no se la tiene en absoluto en cuenta, pues el saber objetivo asume que ha de suceder. Pero no tiene por qué ser así. Asumiendo que una verdad ética o ético religiosa puede saberse con certeza objetiva, ello no significa que una persona llegue a establecer una relación decisiva con esta verdad por muy certera que sea. Pero además de esto, lo que vemos en esta indagación de Climacus es que eso de “una vez que se aclare con certeza objetiva la verdad del cristianismo” es algo que no es posible. Climacus concluye que en relación con la verdad objetiva del cristianismo, es decir, la verdad histórica y filosófica del cristianismo, la más alta sabiduría es muy respetable pero no es sino una aproximación, un conocimiento aproximativo, que no alcanza a tener certeza objetiva. Desde el punto de vista objetivo, un conocimiento aproximativo sería demasiado poco para construir sobre ello la propia bienaventuranza. Desde el punto de vista objetivo, un sujeto apasionadamente interesado podría de por vida continuar indagando y acumulando datos que aseguren y afiancen la verdad del cristianismo desde un acercamiento objetivo y bajo la idea de que algún día se llegará a demostrar objetivamente la verdad del cristianismo. Y sin embargo, además de que ello no significa que este sujeto se relacione subjetivamente con la verdad del cristianismo, Climacus advierte del riesgo de despistarse, de estar alejándose más y más de la posibilidad real de entrar en relación con la bienaventuranza a la que el cristianismo le invita a él y a cada ser humano, a cada uno de nosotros personalmente.

3. En relación con la verdad del cristianismo la certeza de su verdad no reside en un saber objetivo. Climacus habla de otro tipo de certeza, que no viene proporcionada por la demostración de la prueba del conocimiento objetivo: la fe. Es más, en relación con la verdad del cristianismo, la certeza subjetiva proporcionada por la fe es más elevada que cualquier certeza objetiva. Y no sólo es más elevada sino que el interés por la certeza objetiva es limitado y no alcanza a posibilitar el establecimiento de una relación de fe; la certeza objetiva es poderosa y tiene su lugar pero es incompatible con la relación de fe. Y es precisamente este tipo de relación, la de la fe, a la que el cristianismo invita e inicia a un sujeto.

Por tanto, la fe proporciona certeza, y nótese que no aproximación sino certeza, pero piénsese en lo mucho que dista de la certeza que se pretende alcanzar con el saber objetivo. Hemos dicho que Climacus elige B. Su razonamiento se resume en algo así como: a) Si y sólo si me aseguraran objetivamente (histórica o filosóficamente) la verdad del cristianismo, me relacionaría con ello— Climacus concluye que por esta vía objetiva no hay certeza, hay aproximación; y además, aunque la hubiera, no cabría

establecerse una relación verdadera con el cristianismo por dos razones: 1) porque la certeza objetiva es incompatible con la descripción de la relación de fe a la que llama el cristianismo, fe que consiste en una apasionada certeza en permanente dialéctica temporal con la incertidumbre, y 2) porque en lo que concierne a mi bienaventuranza eterna la sabiduría objetiva me introduce en un enredo que consiste en que yo continúe indagando por una vía que no hace sino distraerme respecto de mi relación de fe, de esa mi relación personal con el cristianismo que no es susceptible de obtener ninguna ulterior certeza que pueda alimentar la fe, pues por la vía objetiva no se alimenta la fe; la certeza se alimenta de trabajar la relación personal en el tiempo; no se trata de pasar la vida intentando dar con el club selecto de la verdad al que uno se asocia pagando una sola cuota de por vida (de seguro más económica que otra modalidad) que le asegure su pertenencia. b) Abandonando la inagotable vía de demostrar la verdad del cristianismo objetivamente, sigue apasionadamente interesado en su bienaventuranza eterna, a la que le invita el cristianismo y que sólo puede hacerlo subjetivamente.

En esto consiste la promesa inicial del *Post Scriptum*, en la de dotar de ropaje histórico a las *Migajas Filosóficas*. Y el ropaje histórico al que aludía el texto era el cristianismo. Ahora bien, la posdata de Climacus lejos de concluir, no hace sino empezar; el resto de la posdata que supone el 90% del volumen del texto, se centra en cómo establecer la relación subjetivamente. Para ello, antes de nada ha de trabajarse el llegar a ser subjetivo. Esto, como ya se ha dicho anteriormente, todos estaríamos de acuerdo en que parece una insolente obviedad, puesto que versa sobre llegar a ser subjetivo--cuando a uno no le queda más remedio que serlo, es decir, ya lo es de suyo por ser un sujeto, un ser humano. Pero es subjetivamente como me invita el cristianismo; me invita a mí en tanto que individuo singular. El cristianismo presupone que todo el mundo puede llegar a ser subjetivo, por el contrario no presupone que todo el mundo lo sea. ¿Cómo ha de estar constituida la subjetividad para que el problema subjetivo se le presente? Así, Climacus arroja otro montoncito de migajas⁴⁴⁵ sobre el problema subjetivo relacionado con la verdad.

B.IV.7.3. El secreto esencial. Revisitando la importancia de la comunicación.

Comenzamos, pues, a tratar el problema subjetivo, es decir, la relación del sujeto con la verdad, en este caso, del cristianismo, o cómo llegar a ser

⁴⁴⁵ Nota: Las migajas son siempre muchas y pequeñas... ¡qué engorrosas son!— después del prodigio de la multiplicación en abundante riqueza de los panes, se cuenta que, una vez bien saciados, aquel que fue el artífice de tal milagro pidió que las engorrosas migajas que todo lo ensucian, fueran cuidadosamente recogidas y guardadas.

cristiano, o cómo relacionarse con la bienaventuranza eterna que el cristianismo ofrece.

“Si Pilatos no hubiese preguntado objetivamente qué es la verdad, nunca habría permitido que Cristo fuese crucificado. Si hubiese preguntado subjetivamente, la pasión de la interioridad con respecto a lo que *en verdad tenía que hacer* con la decisión a la que se enfrentaba le habría impedido actuar injustamente; entonces, no habría sido sólo su esposa la que se angustiase con sus pesadillas, sino que el mismo Pilatos habría perdido el sueño. Pero cuando se tiene ante los ojos algo tan infinitamente grande como la verdad objetiva, a uno no le resulta difícil tachar el insignificante resto de su subjetividad y aquello que como sujeto debe hacer. Entonces lavarse las manos expresa simbólicamente la aproximación a la verdad objetiva, pues objetivamente no hay ninguna decisión, mientras que la decisión subjetiva demuestra que uno, sin embargo, moraba en la no-verdad por no comprender que la decisión reside precisamente en la subjetividad.”⁴⁴⁶

El problema subjetivo queda recogido en la segunda parte del *Post Scriptum*, que consta de dos secciones. Mientras que la primera está íntegramente dedicada a Lessing, la segunda se estructura mediante cinco capítulos, cuyo cuarto es el más extenso y complejo en subdivisiones ya que se trata de un renovado impulso al problema de *Migajas*--¿Cómo puede una salvación eterna construirse sobre el conocimiento histórico? Para este análisis creemos suficiente tener en cuenta la primera sección y los capítulos uno, dos y tres de la segunda sección del *Post Scriptum*. No se incluye ni el mencionado capítulo cuarto, ni el quinto, que es la conclusión, ni la nota titulada *Un Entendimiento con el Lector* que el autor, Johannes Climacus, dirige al lector, ni *Primera y Última Explicación*, apéndice escrito y firmado por el propio Søren Kierkegaard.

De la primera sección cabe destacar que si bien parece que consiste en una recopilación de tesis sobre Lessing, desde la nota introductoria de agradecimiento que Climacus le dedica, el temple con el que está escrito resulta enrevesado, pero es fundamental para mostrar la dificultad, la complejidad y la sutileza en el ejercicio de expresar admiración por la obra de un escritor subjetivo y de atribuirle tesis sobre el acercamiento subjetivo al

⁴⁴⁶ *Post Scriptum*, 230. [Havde Pilatus ikke spurgt objektivt om, hvad Sandhed er, saa havde han aldrig ladet Christus korsfæste. Havde han spurgt subjektivt, saa havde Inderlighedens Lidenskab betræffende hvad han i den til ham henstillede Afgjørelse i *Sandhed havde at gjøre* forhindret ham i at gjøre Uret; saa var ikke hans Hustru blot bleven ængstet af bange Drøm, men Pilatus selv bleven søvnløs. Men naar man har noget saa uendeligt Stort for Øie som den objektive Sandhed, saa kan man sagtens slaae en Streg over sin Smule Subjektivitet, og over hvad man som Subjekt har at gjøre: saa er den objektive Sandheds Approximeren sindbilledligt udtrykt ved at vadske sine Hænder, thi objektivt er der ingen Afgjørelse, medens den subjektive Afgjørelse beviser, at man dog var i Usandheden, ved ikke at fatte, at Afgjørelsen netop ligger i Subjektiviteten.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

problema de la verdad. De modo que, por una parte, Climacus acude a Lessing como ejemplo para introducirse e introducirnos en el problema subjetivo pero por otro, cabe la posibilidad de que Lessing nunca haya defendido dichas tesis, ni por supuesto aceptado las palabras de elogio que le confiere Climacus. En la raíz de este ejercicio se sitúa el problema de cómo establecer una relación verdadera entre sujetos cuando se trata de vérselas en torno a la verdad—que esta cuestión es claramente socrática cabe mencionarse ahora para no perder de vista que las *Migajas* son un ingenioso experimento de superar a Sócrates. Pero en lugar de problematizarlo objetivamente, es decir, de formular algo así como, <<Sobre el problema subjetivo en Lessing; Sobre la dificultad de comunicar el problema subjetivo de otro sujeto que se relaciona subjetivamente con la verdad>>, Climacus, que con gran fervor ha visto una luz ¡eureka, eureka! para acercarse al problema subjetivo gracias a la lectura de Lessing, se encuentra ante un dilema, pues el mero hecho de querer ser subjetivo sólo para remitirse a otra subjetividad es ya un intento de hacerse objetivo.⁴⁴⁷

Aunque Climacus enumera cuatro epígrafes para mostrar las tesis de Lessing, cabe subsumirse todo el contenido bajo una única idea: el pensador subjetivo existente presta atención a la dialéctica de la comunicación.⁴⁴⁸ “Mientras que el pensamiento objetivo es indiferente al sujeto y a su existencia, el pensador subjetivo, en cuanto existente, está esencialmente interesado por su propio pensamiento, existe en él.”⁴⁴⁹ Esto no significa que el pensador subjetivo se aisle completamente de cualquier intercambio objetivo de resultados y hechos, sino que además de pensar lo general, en la medida en que existe en dicho pensamiento, lo ha apropiado, hecho suyo, o adquirido en su interioridad, se encuentra cada vez más aislado subjetivamente. Esta particularidad del pensador subjetivo que se distingue por la reflexión interior, Climacus la denomina, doble reflexión. Y esta doble reflexión del pensador subjetivo exige que la forma de comunicación sea distinta a la del pensamiento objetivo. No todo aquel que se comunica como sujeto es un pensador subjetivo. “La comunicación normal entre hombre y hombre es completamente inmediata, ya que los hombres, por lo general, existen inmediatamente. Cuando uno declara algo y el otro reconoce literalmente lo mismo, se acepta que están de acuerdo y que se han comprendido mutuamente. En la medida, precisamente, en que el que ha hecho la declaración no presta atención a la duplicidad de la existencia

⁴⁴⁷ Véase en B.III.1. la nota nº 208.

⁴⁴⁸ Esta reflexión sobre la dialéctica de la comunicación y sobre el secreto esencial revisita el espacio que en la Tesis I se le dedica al *Post Scriptum*, que por exigencias del ejercicio, a pesar de ser significativo para probar la tesis sobre la comunicación indirecta de la autoría, es muy breve.

⁴⁴⁹ *Post Scriptum*, 82. [Medens den objektive Tænkning er ligegyldig ved det tænkende Subjekt og dets Existents, er den subjektive Tænker som eksisterende væsentligen interesseret i sin egen Tænkning, er eksisterende i den.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

del pensamiento, tampoco puede estar atento a la doble reflexión del mensaje. Por eso no sospecha que esta clase de acuerdo puede ser el mayor de los malentendidos y, naturalmente, tampoco que, del mismo modo que el pensador subjetivo se ha liberado a sí mismo, el secreto de la comunicación reside precisamente en liberar al otro, de ahí precisamente que no deba comunicarse directamente, y que hacerlo sea incluso irreligioso.”⁴⁵⁰ Por consiguiente, la forma de la comunicación subjetiva es tanto más válida cuanto más esencial sea lo subjetivo, cuyo grado máximo se alcanza con respecto a lo religioso.

Cuando Climacus habla de la doble reflexión como forma de comunicación no hay que confundirlo con la expresión de lo que se quiere decir. En la primera reflexión, es cuando el pensamiento consigue expresarse correctamente en la palabra; entonces, viene la segunda reflexión que depende de la relación singular del mensaje con el hablante, o lo que es lo mismo, la relación del hablante con la idea. Lo que la doble reflexión del pensador subjetivo pone de manifiesto es que la certidumbre a la que aspira el pensamiento objetivo no es posible (téngase presente constantemente el horizonte de la discusión, es decir, el problema que nos traemos entre manos)-- incluso es un fraude y una trampa--dirá Climacus, para quien está en devenir. Y todo sujeto existente lo está. Por esta razón, diríamos que todo aquel que se encuentra en una relación con Dios, justo por encontrarse en tal situación implica que está en permanente recepción e interiorización y la forma de comunicar esta relación no puede ser directa (de lo cual tampoco se infiere que no sea comunicable) puesto que si no, lo que hace es lo contrario. El ejemplo que utiliza Climacus para ilustrar la disyuntiva entre comunicación directa e indirecta no se basa en el grado máximo de subjetividad que se alcanza en lo religioso sino en una sencilla relación erótica; “imaginemos a una joven enamorada que anhela el día de su boda porque ésta le ha proporcionado una firme certidumbre, imaginemos que busca la comodidad que como casada proporciona la seguridad jurídica, e imaginemos que en lugar de suspirar como una novia bosteza como una casada. El amado se lamentaría con razón de su infidelidad, no porque amase a ningún otro, sino por haber perdido la idea del amor y, por ende, por no amarlo propiamente. Tal es la infidelidad esencial en una relación

⁴⁵⁰ *Post Scriptum*, 83. [Den almindelige Communication mellem Menneske og Menneske er aldeles umiddelbar, fordi Menneskene i Almindelighed existere umiddelbart. Naar den Ene foredrager Noget, og den Anden vedkjender sig ordret det Samme, saa antages de at være enige og at have forstaaet hinanden. Netop fordi den Foredragende ikke er opmærksom paa Tanke-Tilværelsens Dobbeltthed, kan han heller ikke være opmærksom paa Meddelelsens Dobbelt-Reflexion. Han aner derfor ikke, at den Art af Enighed kan være den høieste Misforstaaelse, og naturligviis heller ikke, at ligesom den subjektivt eksisterende Tænkter har ved Dobbelttheden frigjort sig selv, saaledes beroer Meddelelsens Hemmelighed netop i at frigjøre den Anden, og netop derfor maa han ikke meddele sig ligefrem, ja det er endog ugudeligt at gjøre det.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

amorosa, mientras que la que consiste en amar a otro es accidental.”⁴⁵¹ Desde luego que la reflexión que hace Climacus sobre la infidelidad esencial entre dos personas nos puede servir como analogía de la relación con Dios.

De ahí que la importancia de la forma de comunicación del pensador subjetivo no sea un capricho, sino un tema muy serio que Climacus rescata de Lessing. Tan serio que la equivocación en la forma de comunicación puede dar lugar no sólo a las más necia bufonada sino a que un sujeto se contradiga en todo su pensamiento y su concepción del mundo, como cuando un religioso que cree que tener seguidores es traicionar a Dios y a los hombres, y lo comunica directamente con tanta unción y pasión, que al ser comprendido tan clara directamente se cree afortunado por haber conseguido discípulos que propagan la misma idea de que tener seguidores es traicionar a Dios y a los hombres (véase en A.I.6.1. nota 73).

Y sin embargo el modo directo del pensamiento objetivo es entrañable y comunicativo. “El pensamiento objetivo es completamente indiferente a la subjetividad y, por ende, a la interioridad y a la apropiación, de ahí que su comunicación sea directa. A partir de ahí, puede deducirse sin dificultad que nadie tiene necesidad de que sea fácil, pero es directo; está desprovisto del engaño y del arte de la doble reflexión; no conoce el temor religioso ni la humana preocupación por comunicarse del pensamiento subjetivo; se deja comprender directamente y se deja memorizar. El pensamiento objetivo, de esta manera, sólo está atento a sí mismo, por eso no es ninguna comunicación, y menos aún comunicación artística, pues ésta siempre requiere pensar en la recepción y poner atención en la forma de la comunicación en relación con el malentendido del receptor. El pensamiento objetivo es, como la mayor parte de los hombres, entrañable y comunicativo. Se comunica sin más, y como mucho trata de garantizar su verdad y recurre a certificaciones y promesas de que un día todos los hombres querrán aceptar dicha verdad.”⁴⁵²

⁴⁵¹ *Post Scriptum*, 83. [Vilde, for at benytte et erotisk Forhold, saaledes en elskende Pige længes efter Bryllupsdagen, fordi denne gav hende en sikker Vished, vilde hun som Ægteviv gjøre sig beqvem i juridisk Tryghed, vilde hun istedenfor pigeligen at længes gabe ægteskabeligen, saa vilde Manden med Rette beklage sig over hendes Utroskab, uagtet hun dog ikke elskede nogen Anden, men fordi hun havde tabt Ideen, og egentligen ikke elskede ham. Og dette er dog den væsentlige Utroskab i det erotiske Forhold, den tilfældige, den at elske en Anden.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

⁴⁵² *Post Scriptum*, 84-85. [Den objektive Tænkning er aldeles ligegyldig mod Subjektiviteten og derved mod Inderligheden og Tilegnelsen; dens Meddelelse er derfor ligefrem. Det følger af sig selv, at den ingenlunde derfor behøver at være let, men den er ligefrem, den har ikke Dobbelt-Reflexionens Sving og Kunst, den har ikke hiin subjektive Tæknings gudfrygtige og humane Omsorg i at meddele sig, den lader sig ligefrem forstaae, den lader sig ramse. Den objektive Tænkning er derfor blot opmærksom paa sig selv, og er derfor ingen Meddelelse idetmindste ingen kunstnerisk Meddelelse, forsaavidt der dog altid vilde fordres at tænke den Modtagende og at agte paa Meddelelsens Form i Forhold til Modtagerens Misforstaaelse. Den objektive Tænkning er ligesom de fleste Mennesker saa inderlig god og meddeelsom; den meddeler sig

Es muy importante delimitar el alcance y límites de las dos únicas formas de comunicación que Climacus presenta pues en última instancia habrá que discernir y decidirse o por una o por otra. Dicho de otro modo, es importante saber cómo comunicarse según el tema del que se trata. Por ello, conviene tener presente el problema inicial que Climacus plantea. Por supuesto que no cabe duda de que no sólo es posible comunicarse directamente sino de que es precisamente lo suyo cuando se trata de cuestiones donde el pensamiento objetivo es legítimo al no tener nada que ver con la subjetividad. Es obvio que el texto de Climacus presupone que la esfera de lo ético y lo religioso tienen que ver con la subjetividad, pero también la esfera de lo estético, como se aprecia en el ejemplo del amor erótico sensual que ilustra la infidelidad. También es obvio que cuanto más se interprete la esfera de lo ético como lo ético-político (las normas y costumbres de una comunidad cívica), y la esfera de lo religioso como lo religioso-político (por ejemplo, la cristiandad), y la esfera de lo estético como lo bello artístico (según la distinción establecida por A en *O Lo Uno o Lo Otro*) tanto más objetivo será el pensamiento. Finalmente, es obvio que en el otro extremo del pensamiento subjetivo se encuentran la lógica y la matemática.

A la subjetividad le corresponde la comunicación indirecta. La comunicación indirecta, no es amable, entrañable ni fácil de establecer; por el contrario, no sólo se asocia como ya se ha mencionado con el engaño, con los señuelos y el arte de la doble reflexión, sino con el secreto. Y es de suyo que su contenido sea esencialmente secreto puesto que no puede ser comunicado directamente. "...sólo el pensamiento subjetivo doblemente reflexivo tiene secretos, lo que quiere decir que todo su contenido esencial es esencialmente secreto, puesto que no puede ser comunicado directamente. El hecho de que el conocimiento no se pueda declarar directamente por ser lo esencial en él justamente la apropiación, es lo que hace que sea un secreto para todo aquel que no es por sí mismo doblemente reflexivo de un modo similar. Pero que ésta es la forma esencial de la verdad hace que no pueda ser dicho de otro modo."⁴⁵³ Véase que el secreto al que Climacus se refiere no es un secreto accidental. El secreto esencial queda definido como todo lo subjetivo que, en virtud de su interioridad dialéctica, no admite la forma de expresión directa. Esta definición

uden videre og griber i det Høieste til Forsikringer om sin Sandhed, Anbefalinger, Forjættelser om at alle Mennesker engang ville antage denne Sandhed – saa sikker er den.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

⁴⁵³ *Post Scriptum*, 88. [...først den dobbelt-reflekterede subjektive Tænkning har Hemmeligheder, c: al dens væsentlige Indhold er væsentlig Hemmelighed, fordi det ikke ligefrem lader sig meddele. Dette er Hemmelighedens Betydning. Det, at Erkjendelsen ikke er ligefrem at udsige, fordi det Væsentlige ved Erkjendelsen netop er Tilegnelsen, gjør at den bliver en Hemmelighed for Enhver, der ikke paa samme Maade ved sig selv er dobbelt reflekteret; men det, at det er Sandhedens væsentlige Form, gjør, at denne ikke kan siges paa nogen anden Maade.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

deja fuera toda casuística de lo que a menudo se considera secreto pero no lo es sino de forma accidental; por ejemplo, como cuando en un Consejo de Ministros lo dicho permanece en secreto mientras no sea dado a conocer. El secreto en este caso es accidental pues lo que en el consejo se discutió es susceptible de ser comprendido tan pronto como salga a la luz, aunque en el tiempo esto no suceda ni en un año, ni quizás en tres.

Merece la pena detenerse en este punto pues la polémica, en torno a la verdad como saber, queda perfilada. En tanto que pensador subjetivo doblemente reflexivo, el meollo de la verdad acontece en el plano subjetivo, se da en la relación del existente con la idea; verdad es subjetividad, recepción, interiorización, apropiación, vida en permanente tensión de vivirla siendo transformada por la idea. De ahí se sigue que entre seres humanos nos relacionamos indirectamente con el arte, el señuelo y el secreto que conlleva comunicarse para mutua edificación sin poder dar ni recibir nada esencial, en tanto que nos encontramos en un proceso de cada vez más profunda interiorización de nuestra propia relación con la idea. No sólo como Lessing sino también como apuntaba Climacus teniendo a Sócrates presente en las *Migajas*, entre un ser humano y otro lo más excelso es que el pupilo sea ocasión para que el maestro se comprenda a sí mismo y, a su vez, el maestro sea también ocasión para que el pupilo se comprenda a sí mismo; “cuando Sócrates, siguiendo a su *daimon*, se aislaba respecto de cualquier relación y, por ejemplo, suponía *posito* que todo el mundo debía hacer lo mismo, dicha concepción de la vida se convertía esencialmente en un secreto o en un secreto esencial, ya que no se podía comunicar directamente y, como máximo, sólo era capaz de ayudar mayéutica, artísticamente y en sentido negativo al otro a que consiguiese lo mismo.”⁴⁵⁴

Ante la disyuntiva entre lo objetivo y subjetivo, es a través de la elección propia de cada uno como se inicia la búsqueda de la verdad de un modo u otro y conociendo las implicaciones adscritas a cada opción. Aun habiendo anticipado que la enjundia de la verdad se da en lo subjetivo, Climacus sabe que la vía objetiva aparenta una seguridad sumamente atractiva que la subjetiva no tiene. “La verdad objetiva como tal no dirime en modo alguno que aquel que la pronuncia sea juicioso, por el contrario, puede suceder que el individuo se revele como un loco, aún cuando lo que dice sea de todo punto verdadero y, particularmente, verdadero desde el punto de vista objetivo.”⁴⁵⁵ El sujeto es tan

⁴⁵⁴ *Post Scriptum*, 131. [Naar Socrates... ved sin Dæmon isolerede sig fra ethvert Forhold og f. Ex. posito antog, at saaledes maatte Enhver gjøre, saa vilde en saadan Anskuelse af Livet væsentligen blive en Hemmelighed eller en væsentlig Hemmelighed, thi den lod sig ikke ligefrem meddele, det Høieste han formaaede var kunstnerisk majeutisk at hjælpe negativt en Anden til det Samme.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

⁴⁵⁵ *Post Scriptum*, 196. [Den objektive Sandhed som saadan afgjør ingenlunde, at Den, som udtaler den, er forstandig, tvertimod kan den endogsaa forraade at Manden er gal, uagtet det er

indiferente que independientemente de cómo se relacione con lo dicho, lo dicho sigue siendo verdad indiscutible. Esto sin duda otorga cierta seguridad pero es imposible mantenerla en el momento en el que el contenido exige que el individuo se relacione con ello como ocurre en todas las esferas de la existencia con especial hincapié en lo ético y lo religioso, sin por ello desdeñar lo estético; la verdad, en este caso, apunta directamente al sujeto que la sostiene y es más, depende del sujeto que lo que defienda sea verdad o no.

El siguiente paso de Climacus parece que debiera ser introducir categorías éticas contra la tendencia objetiva y, sin embargo, no lo hace. Opina que hablar de categorías éticas es “cometer una iniquidad y errar el tiro, porque no se tiene así nada en común con lo atacado.”⁴⁵⁶ Continuar por la vía de la existencia, dirigirse a individuos existentes es lo que va a mantener el vínculo con la tendencia objetiva, ya que al pensador objetivo no le queda más remedio que existir, es decir, necesariamente es un sujeto existente que vive bajo otras categorías distintas, además de las estético-metafísicas.

B.IV.7.4. Posibilitando la recepción de la verdad: subjetividad, interioridad, apropiación.

Comienza pues la segunda sección de la segunda parte con Climacus preguntándose cuál debe ser la índole de la subjetividad para que el problema pueda mostrarse. Es decir, en qué consiste que un individuo llegue a ser subjetivo y cómo tiene que constituirse la subjetividad para que el problema de la dicha eterna se le muestre. La tesis que subyace es que llegar a ser subjetivo es la tarea más alta que se le plantea a un hombre, la tarea de hacerse receptivo, de interiorizar y dejarse habitar en la verdad.

El hecho de que Climacus haya demarcado nítidamente la distancia entre la pregunta objetiva sobre la verdad del cristianismo nos conduce a caer en la cuenta de que el problema de la subjetividad está directamente vinculado al problema de la recepción. La recepción no en el sentido del sujeto que reconoce y recibe la verdad del cristianismo si es que ésta llegara a mostrarse con certeza objetiva. La transición desde lo objetivo a lo subjetivo no se da directamente sobre la marcha, como si al quedar demostrada la verdad, ésta se co-propiara o se impusiera sobre el sujeto. Eso no sería propiamente una relación libre del sujeto respecto del objeto, pues implica la imposibilidad de no

aldeles sandt og især objektiv sandt hvad han siger.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

⁴⁵⁶ *Post Scriptum*, 131. [Ved strax at begynde med ethiske Kategorier mod hiin objektive Retning gjør man Uret, og rammer ikke, fordi man ikke har noget Fælleds med de Angrebne.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

aceptar una verdad o la imposibilidad de aceptar una no verdad que atañe a su existencia, a su modo de vivir. Ambas situaciones, tanto aceptar la relación con la no verdad como no aceptar la relación con la verdad, son, sin embargo, posibles en la vida. Es en la interioridad del individuo donde se esgrimen recepción y decisión-- ¿te atreves a tomar la decisión de aceptar o rechazar tu relación personal con un proyecto de plenitud humana?

Ahora bien, situarse ante la disyuntiva requiere ser sujeto. Así que, esto implica que tampoco se es sujeto, tampoco se es receptivo, sobre la marcha, es decir, simplemente por haber nacido sujeto; es una posibilidad para todo y cada ser humano. A ser subjetivo se llega; a ser sujeto se llega. Llegar a ser subjetivo es llegar a ser sujeto, individuo singular. “La ciencia quiere enseñar que la vía consiste en llegar a ser objetivo, mientras que el cristianismo enseña que la vía consiste en llegar a ser subjetivo, es decir, verdaderamente, en llegar a ser sujeto. Para que esto no se parezca a una disputa, ha de decirse que el cristianismo potenciará precisamente la pasión hasta lo más alto, pero la pasión es justamente la subjetividad, y ésta no existe objetivamente.”⁴⁵⁷

Y, sin embargo ¿quién no tiene algo de sujeto? Cada uno de nosotros somos ya sujeto sin más, no hemos tenido que hacer nada para ello. La tarea de llegar a ser aquello que uno es sin más, ¿qué tarea es esta? “La más resignada de todas las tareas de la vida. Completamente cierto, pero ya por esta razón es muy difícil; en efecto, la más difícil de todas, precisamente porque todo hombre tiene naturalmente una inclinación y un instinto vehementes de llegar a ser otro y de llegar a ser más. Sucede esto con todas las tareas aparentemente insignificantes: es precisamente esa insignificancia aparente lo que las hace infinitamente difíciles, ya que la tarea no es llamativa y, por lo mismo, no sirve de sustento a quien la ansía, sino que, como la tarea trabaja contra él, se exige aquí un esfuerzo infinito sólo para descubrir la tarea.”⁴⁵⁸ Climacus es consciente de ello. Toda la autoría de Kierkegaard se puede describir como el arte de pescar con señuelos de pluma para llamar la atención sobre llegar a ser sujeto, sobre hacerse subjetivo, sobre llegar a ser individuo singular.

⁴⁵⁷ *Post Scriptum*, 135. [...at Videnskaben vil lære, at Veien er at blive objektiv, medens Christendommen lærer, at Veien er at blive subjektiv, o: i Sandhed at blive Subjekt. For at dette ikke skal synes en Ordstrid, saa være det sagt, at Christendommen netop vil potensere Lidenskaben til sit Høieste, men Lidenskaben er netop Subjektiviteten, og objektivt er denne slet ikke til.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

⁴⁵⁸ *Post Scriptum*, 134-135. [den meest resignerede af alle Opgaver i Livet. Ganske vist; men allerede af den Grund er den saare svær, ja den sværeste af Alle, netop fordi ethvert Menneske har en stærk naturlig Lyst og Drift til at blive Andet og Mere. Saaledes gaaer det med alle tilsyneladende ubetydelige Opgaver: netop denne tilsyneladende Ubetydelighed gjør dem uendeligt svære, fordi Opgaven ikke ligefrem vinker og saaledes understøtter den Higende, men fordi Opgaven arbejder ham imod, saa der hører uendelig Anstrængelse til blot her at opdage Opgaven] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

Pues bien, lo que parece que se sigue de lo que Climacus dice es que ser sujeto tiene como condición sine qua non el ser tarea de cada cual; si no, en definitiva, ¿a qué viene todo este experimento de Climacus? “El cristianismo, en efecto, obsequia al sujeto con una salvación eterna, con un bien que no se reparte al por mayor, sino a cada uno, y a cada uno de una vez. Aunque acepta que la subjetividad es, en tanto que posibilidad de la apropiación, la posibilidad de recibir este bien, sin embargo, no acepta sin más que la subjetividad esté firme y lista, ni siquiera acepta sin más que tenga una representación real del significado de este bien. Esta transformación o desarrollo de la subjetividad, esta su infinita concentración en sí misma frente a la representación del más alto bien de la infinitud, frente a una salvación eterna, consiste en la posibilidad de la subjetividad. Así es como se opone el cristianismo a toda objetividad: quiere que la subjetividad se ocupe infinitamente de sí misma. Aquello por lo que pregunta es la subjetividad, sólo en la cual se halla la verdad del cristianismo, siempre que haya tal cosa, pues objetivamente no la hay en modo alguno. Si ésta sólo se da en un único sujeto, entonces sólo se da en él, y hay más alegría cristiana en el cielo por este uno que por el sistema y por toda la historia universal, los cuales, como fuerzas objetivas, son inconmensurables con lo cristiano.”⁴⁵⁹

Ahora bien, si para Climacus es asunto y tarea de cada individuo, nótese que a su vez entiende que aquello que para el cristianismo es determinación de la subjetividad está en las antípodas de ser solipsismo; la subjetividad es la posibilidad de la receptividad, es decir, o es relacional o no se trata de cristianismo: misericordia, fe, amor. Se trata de aprender a vivir por sí mismo, no en ni solamente para sí mismo. Pero, Climacus afila la idea de que “sin lo ético no hay nada entre él y Dios”.⁴⁶⁰ ¿Qué hemos de entender por ética? Climacus tensiona el acercamiento a la ética con máxima pasión desde el

⁴⁵⁹ *Post Scriptum*, 134. [Christendommen vil jo skjænke den Enkelte en evig Salighed, et Gode der ikke uddeles i større Partier, men kun til Een og Een ad Gangen. Antager den end at Subjektiviteten er, som Tilegnelsens Mulighed, Muligheden af at annamme dette Gode, saa antager den dog ikke at Subjektiviteten uden videre er fix og færdig, uden videre endog blot har en virkelig Forestilling om dette Godes Betydning. Denne Subjektivitetens Udvikling eller Omskabelse, denne dens uendelige Concentration i sig selv ligeoverfor Forestillingen om Uendelighedens høieste Gode, en evig Salighed, er den udviklede Mulighed af Subjektivitetens første Mulighed. Saaledes protesterer Christendommen mod al Objektivitet; den vil, at Subjektet uendeligt skal bekymre sig om sig selv. Det, den spørger om, er Subjektiviteten, først i denne er Christendommens Sandhed, hvis den overhovedet er, objektivt er den slet ikke. Om den kun er i et eneste Subjekt, saa er den kun i ham, og der er større christelig Glæde i Himlen over denne Ene end over Verdenshistorien og Systemet, hvilke, som objektive Magter, ere incommensurable for det Christelige.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

⁴⁶⁰ *Post Scriptum*, 141. [... , at der Intet er imellem ham og Gud uden det Ethiske;] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

punto de vista de la relación interhumana al modo socrático;⁴⁶¹ aunque no llegue a afirmar la tesis de Kierkegaard que defiende que el individuo singular es la categoría de lo humano universal que alcanza su punto álgido en la categoría *prójimo* y en amar al prójimo, según lo desarrollado en Tesis III, su reflexión es totalmente compatible con ella (véase en Tesis I la parte dedicada a *Migajas*).

B.IV.7.5. La ética ante la pregunta sobre si lo exterior es lo interior, y viceversa.

En principio, adoptar la perspectiva objetiva tampoco parece estar en contradicción con aprender a vivir por sí mismo, puesto que al fin y al cabo la tendencia objetiva para llegar a ser contemplador del devenir histórico universal es la respuesta a la pregunta sobre qué debo hacer desde el punto de vista ético. Sin duda, caben un sinfín de respuestas ante la pregunta de qué debo hacer, potencialmente tantas al menos como personas hay. Climacus enmarca su disquisición en términos de la pugna entre la vía objetiva y subjetiva en lo que respecta a alcanzar una vida plena, vivida en relación con la verdad. Y sin duda, el hombre que decide actuar para el bien de la historia en función de su voluntad que tiende al bien estaríamos de acuerdo en que parece escoger un modo de vida ético.

Así parece, y sin embargo, Climacus se siente impelido a aclarar lo que la ética y lo ético tienen que objetar a este orden de cosas. Con este orden de cosas nos referimos, por un lado, a la contemplación del devenir histórico mundial y junto con ello, a la muy humana ambición retributiva de realizar acciones que tengan impacto externo, acciones que se llevan a cabo con miras a dejar huella e incluso cambiar el curso de la historia.

B.IV.7.5.1. Sobre la observación de lo ético en la historia. El bien y el mal.

En cuanto a lo histórico mundial, “la ética mira con ojos desconfiados a todo este saber tan acaparador ya que éste llega a convertirse fácilmente en una trampa, en un desmoralizador pasatiempo estético para el sujeto cognoscente, por cuanto que la distinción entre lo que llega a ser histórico universal y lo que no llega a serlo, es cuantitativamente dialéctica, pues incluso la distinción ética absoluta entre lo bueno y lo malo es neutralizada desde el punto de vista estético e histórico universal en la determinación estético-metafísica; lo grande,

⁴⁶¹ Las dos ideas fundamentales que marcan el concepto de ética en Climacus cuyo origen es atribuido a Sócrates son: a) la verdad es la subjetividad, y b) en relación con los seres humanos, el individuo singular es superior al género o la especie humana.

lo significativo, para lo que tanto el mal como el bien tienen el mismo pase.”⁴⁶² Desde el punto de vista ético, un individuo llega a ser histórico mundial mediante la casualidad. Quizá por eso muchos individuos consideren sus acciones infructuosas y muestren descontento a la hora de actuar porque se persigue exclusivamente el resultado histórico-universal, pero éste, desde el punto de vista de un existente, se da precisamente por casualidad.⁴⁶³

Por el contrario, “el verdadero entusiasmo ético reside en querer algo con todas las fuerzas, pero, simultáneamente, como elevado por la divina broma, sin pensar nunca si se consigue o no.”⁴⁶⁴ Climacus subraya que un hombre no puede llegar a ser histórico universal por sí mismo, libremente, por mor de la voluntad que tiende al bien, porque sólo es posible dependiente de algo otro. Si esto es así, se infiere que no es ético preocuparse por ello. El autor califica esa obsesión por exhibir las bondades que uno hace como una malsana ambición retributiva; incluso cuando alguien realiza acciones grandes e importantes, si es que las realiza con dicha finalidad retributiva, entonces, no las realiza éticamente.

Pero qué individualidad verdaderamente grande desde el punto de vista ético no querría consumir su vida desarrollando todo su poder para producir un gran resultado en lo exterior. A esta tentación Climacus la describe como lo más temido por un ético (más aún que por un lógico): una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, es decir, querer concluir o formar una transición desde lo ético a algo otro que lo ético. “Y cuando un hombre en lugar de renunciar a la preocupación y desprenderse de su tentación, la maquilla con apariencia de santidad de que es para ser útil a los otros, es inmoral y quiere astuta-insidiosamente introducir en

⁴⁶² *Post Scriptum*, 138. [Ethiken ser...med mistroiske Øine paa al verdenshistorisk Viden, da denne let bliver en Snare, en demoraliserende æsthetisk Adspredelse for det vidende Subjekt, forsaavidt Distinctionen mellem hvad der bliver verdenshistorisk og hvad ikke er kvantitativ-dialektisk, hvorfor ogsaa den absolute ethiske Distinktion mellem Godt og Ondt er verdenshistorisk-æsthetisk neutraliseret i den æsthetisk-metaphysiske Bestemmelse: det Store, det Betydningsfulde, hvortil den Slette som den Gode har lige Adgang.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

⁴⁶³ “Hverken ved af yderste Evne at ville det Gode eller ved med diævelsk Forhærdelse at ville det Onde er et Menneske sikkret at blive verdenshistorisk; selv i Forhold til Ulykke gjelder det, at der hører Lykke til for at blive verdenshistorisk. Hvorved bliver Individet det da? Ethisk seet bliver han det ved det Tilfældige. Men Ethiken betragter ogsaa som uethisk den Overgang, hvorved man slipper den ethiske Qvalitet, for higende, ønskende o. s. v. at forsøge sig i det kvantiterende Andet.” SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*. [Ni por la suprema facultad de querer el bien, ni por el diabólico endurecimiento de querer el mal, está el hombre seguro de llegar a ser histórico mundial; incluso en relación con la desgracia hace falta suerte para llegar a ser histórico mundial. ¿Mediante qué puede llegar a serlo el individuo? Éticamente visto llega a serlo por lo casual. Pero la ética también considera no ética la transición mediante la cual se deja escapar la cualidad ética a favor de la aspiración, el deseo, etc. de ensayarse en lo otro cuantitativo.] *Post Scriptum*, 138.

⁴⁶⁴ *Post Scriptum*, 139. [Den sande ethiske Begeistring ligger i at ville af yderste Evne, men tillige opløftet i guddommelig Spøg aldrig at tænke paa, om man derved udretter Noget eller ikke.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

sus cuentas con Dios el pensamiento de que Dios, sin embargo, le necesita un poco.”⁴⁶⁵ O quizá pensemos en el caso de una fuerte personalidad que con férrea determinación está dispuesta a soportar lo que sea en pro de la verdad, con la convicción de que algún día se le hará justicia y entonces la historia, la posteridad, mostrará con creces que él estaba en lo cierto. En este caso está claro que no lo hace por dinero, ni por conseguir la mujer más bella, ni nada semejante, sino que es la verdad lo que se disputa; y sin embargo, está eligiendo el significado histórico universal-- “sí, sabe de sobra lo que elige. Pero en relación con Dios y con lo ético es un amante engañoso, es también uno de esos para quienes Judas llegó a ser su guía (Hechos de los Apóstoles, 1:16): también él vende su relación con Dios, aunque no sea por dinero.”⁴⁶⁶

Climacus está estableciendo una radical separación entre lo ético y lo externo. Y, sin embargo, lo ético ha de quererse hasta el más extremo esfuerzo al margen de toda significatividad exterior. En ello consiste la seriedad. Lo ético, entonces, es lo interior en permanente dialéctica cualitativa. Cada uno está éticamente asignado a sí mismo. Y la universalidad de lo ético reside precisamente en este dato, en que todos y cada uno estamos asignados a nosotros mismos, “no hay prodigalidad alguna, pues aunque los individuos sean incontables como la arena del mar, la tarea de llegar a ser subjetivo se le plantea a cada uno de ellos”.⁴⁶⁷ Lo ético esencial no es lo cívico-político-social. La sentencia que emite un juez no es un juicio ético sino un juicio civil “donde la culpa y el mérito son dialécticos por una consideración cuantitativa del mayor o menor peso de las circunstancias y por una consideración accidental del resultado.”⁴⁶⁸ Hemos de tener cuidado en pensar que Climacus niega que lo ético esté en la historia universal. Precisemos, lo que se niega es que un espíritu finito pueda ver lo ético en la historia universal y menos señalarlo con el dedo. Claro que lo ético en la historia universal tiene su tiempo y lugar, pero lo es para Dios y la eternidad, y no para un existente humano en devenir.

Bajo esta concepción de lo ético, lo ético es lo más original en cada hombre. Y por mucho que creamos que generar hábitos es bueno, tampoco el hábito hace

⁴⁶⁵ *Post Scriptum*, 140. [Og naar et Menneske, istedenfor at forsage Bekymringen og rive sig ud af dens Anfægtelse, sminker den op med helligt Udseende, at det er for at gavne Andre, saa er han usædelig og vil lumskelig liste den Tanke ind i sit Mellemværende med Gud, at Gud dog saa smaat behøver ham.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

⁴⁶⁶ *Post Scriptum*, 140. [Ja han veed nok, hvad han vælger. Men i Forhold til Gud og det Ethiske er han en svigefuld Elsker, han er ogsaa en af dem, for hvem Judas blev Veileder (Ap. G. 1, 16): ogsaa han sælger sit Guds-Forhold, om ikke for Penge.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

⁴⁶⁷ *Post Scriptum*, 162. [og...er der ingen Ødselhed, thi ere Individierne end utallige som Havets Sand: den Opgave at blive subjektiv er jo sat Enhver;] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

⁴⁶⁸ *Post Scriptum*, 145. [...hvor Skylden og Fortjenesten gjøres dialektisk ved et kvantiterende Hensyn til de større eller mindre Forhold og et tilfældigt Hensyn til Udfaldet.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

las veces de entrenador personal de un individuo para facilitarle la tarea de llegar a ser subjetivo y profundizar en su interioridad, ya que actuar repitiendo la misma conducta ante la misma circunstancia tampoco implica lo ético. El automatismo del hábito choca con la exigencia interior de lo ético y a medida que va pasando el tiempo más se confunde lo ético con lo externamente certificable; pues, “según avanza la vida y el existente se entreteje en la existencia mediante su actividad, más difícil es separar lo ético de lo externo, más fácil parece que la metafísica puede confirmar que lo externo es lo interior y lo interior lo externo, que lo uno es completamente conmensurable con lo otro. En esto consiste precisamente la tentación, y por eso lo ético deviene más difícil con el paso de los días, por cuanto reside precisamente en la verdadera exaltación de la infinitud, que es el comienzo, donde se muestra por ello de modo más claro.”⁴⁶⁹ Climacus habla de los muchos magníficos comienzos de hombres que exaltando la infinitud, renunciándolo a todo, terminan cayendo en la tentación de creer que la significatividad les llega poco a poco como fruto de su trabajo y terminan queriendo ver cómo su esfuerzo es de provecho para otros hombres y para toda la humanidad. Pero ese saber no les corresponde a ellos. El único saber verdadero del individuo ético es saber de sí, es decir, su auto-comprensión, su auto-elección. Climacus advierte “que es una aventura arriesgada querer ver los resultados, que puede terminar con la pérdida de lo ético en sí mismo por parte del contemplador.”⁴⁷⁰ A un ser humano no le corresponde ver lo ético en la historia. Cada hombre es para sí más que suficiente para estudiar lo ético, “sí, él es el único lugar donde él puede estudiarlo con seguridad.”⁴⁷¹

Climacus otorga valor absoluto a lo ético y así subraya una y otra vez que en tanto que valor absoluto no necesita de adornos externos para tener buen aspecto. “De ahí que lo ético contra lo que engañosamente podría uno imaginarse, no se ve mejor en la historia universal, donde todo gira en torno a millones, que en la propia y pobre vida de uno. Al contrario, sucede al revés, uno lo ve mejor en su propia vida precisamente porque no se equivoca con la índole y con el conjunto. Lo ético es la interioridad y, claro, de ahí que cuanto más pequeño sea aquello en lo que se ve, aunque lo vea en su infinitud, mejor

⁴⁶⁹ *Post Scriptum*, 141-142. [Jo længere Livet gaaer hen, og den Existerende ved sin Gjerning væves ind i Tilværelsen, desto vanskeligere er det at adskille det Ethiske fra det Udvortes, desto lettere kan det Metaphysiske synes at blive bestyrket, at det Udvortes er det Indvortes, det Indvortes det Udvortes, det Ene aldeles commensurabelt for det Andet. Dette er netop Anfægtelsen, og derfor bliver det Ethiske Dag for Dag vanskeligere, forsaavidt det netop ligger i den Uendelighedens sande Overspændthed, der er Begyndelsen, hvor det derfor viser sig tydeligst.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

⁴⁷⁰ *Post Scriptum*, 145. [...at det er et formasteligt Vovestykke at ville see det, hvilket let kan ende med, at Betragteren taber det Ethiske i sig selv.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

⁴⁷¹ *Post Scriptum*, 145. [...ja han er det eneste Sted, hvor han med Sikkerhed kan studere det.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

lo ve; mientras que aquel que necesita el adorno de lo histórico universal porque piensa que así lo verá mejor, muestra justamente por ello su inmadurez desde el punto de vista ético.”⁴⁷² Cuán fácil es caer en la tentación de admitir que si yo soy una persona insignificante, el hecho de que me equivoque carece de ningún significado infinito; sin embargo, si se trata de un hombre importante, la magnitud de su importancia puede hacer de un desliz suyo algo bueno. No, a cada uno le corresponde en seriedad su propio desarrollo de la interioridad, de la subjetividad, de lo ético. Por tanto, desde el punto de vista ético, el sujeto particular--sea insignificante o significativo socialmente es irrelevante--es infinitamente importante.

Se sigue de todo ello que el ejercicio de llegar a ser subjetivo, es decir, a estas alturas podemos ya llamarlo la tarea ética de cada individuo, es una apuesta bien arriesgada sin nada externo que pueda asegurarle a uno que lo está haciendo bien. “Si hay algo en el mundo que puede enseñar a un hombre a arriesgar, eso es la ética, que enseña a arriesgarlo todo por nada, a arriesgarlo todo y, entre otras cosas, también a renunciar al halago histórico universal, para no llegar a nada.”⁴⁷³ Pero que nadie se espere por ello entrar a formar parte del Paseo de la Fama de aquellos que han realizado una hazaña por renunciar a todo para llegar a ser un simple individuo particular a quien Dios le exige éticamente todo, pues “una hazaña no consiste, por intrépida que sea, en un llamamiento tumultuoso, sino en una consagración silenciosa que nada recibe de antemano sino que lo pone todo.”⁴⁷⁴

Aun sabiendo que ser un individuo particular no es nada de nada desde el punto de vista histórico mundial, sin embargo, Climacus se atreve a decir que “esta es la única verdad del hombre y su más alto significado, y por ende, más elevado que cualquier otro significado, que es ilusorio, ciertamente no en y por sí mismo, pero siempre ilusorio si pretende ser lo más elevado.”⁴⁷⁵ La ética es el más alto deber que se le haya asignado a todo hombre. Cabe recordar en

⁴⁷² *Post Scriptum*, 146. [Det er derfor ikke saaledes, som man svigefuldt vil indbilde sig, at man seer det Ethiske bedre i Verdenshistorien, hvor Alt dreier sig om Millioner, end i sit eget fattige Liv. Tvertimod, det er omvendt, man seer det bedre i sit eget Liv, netop fordi man der ikke seer feil af det Stofartige og Masseagtige. Det Ethiske er Inderligheden, og i jo Mindre man derfor seer det, naar man dog seer det i sin Uendelighed, desto bedre seer man det; medens Den, der skal have den verdenshistoriske Staffage for, som han mener, derved bedre at see det, derved netop viser, at han er ethisk umoden.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

⁴⁷³ *Post Scriptum*, 152. [Dersom Noget i Verden kan lære et Menneske at vove, da er det Ethiken, der lærer at vove Alt for Intet, at vove Alt, deriblandt ogsaa at forsage verdenshistorisk Smigrerie, for at blive til Intet.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

⁴⁷⁴ *Post Scriptum*, 152. [et Vovestykke er ikke et om end nok saa dumdrigt tummultuarisk Opraab, men en stille Indvielse, der veed, der Intet optages forud, men sætter Alt ind.] SKS, *Afsluttende Uvidenskaelig Efterskrift*.

⁴⁷⁵ *Post Scriptum*, 152. [men dog er det et Menneskes eneste sande og høieste Betydning, og saaledes høiere end al anden Betydning, der er Blendværk, vel ikke i og for sig, men altid Blendværk, hvis den skal være det Høieste.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

este momento que, como ya se mencionó anteriormente, la consideración de la historia universal es en cuanto acto de conocimiento una mera aproximación. Y no es mera aproximación sólo porque el trabajo sea desorbitado en magnitud sino porque “lo ético es la única certeza, concentrarse en ello el único saber, que en el último momento no es susceptible de transformarse en una hipótesis, estar en ello el único saber seguro, donde el saber está asegurado por algo otro.”⁴⁷⁶ A cada ser humano, esto también incluye a un devoto de la ciencia o de la historia universal, igualmente se le puede exigir lo más excelso humano, es decir, que comprenda su deber ético antes, durante y después de que se consagre a su especialidad, “que no deje de comprenderlo durante el curso de su trabajo, pues la ética es como la respiración eterna, que, en medio de la soledad, reconcilia a cada uno con todos.”⁴⁷⁷ Muy a la socrática, Climacus recoge así la radical importancia de conocerse a sí mismo, que va de la mano con elegirse a sí mismo, como fundamento de cualquier otra dedicación, sea la de cooperante, historiadora, matemático, maestra, filósofo, bióloga, médico, ingeniera, o empresario.

El caso es que vaya donde uno vaya, estamos más que acostumbrados-- y así lo hacemos nosotros mismos, a oír hablar, quejarnos, y subrayar una y otra vez la falta de ética en la sociedad, y a reivindicar el importantísimo papel de lo ético—¡faltaría más!; pero con esto lo que se pone de manifiesto, según Climacus, es la escasez de verdaderas individualidades éticas. No olvidemos que al emitir juicios generales del tipo, <<apenas hay verdaderas individualidades éticas>>, hay algo que no es coherente: el saber certero de la ética es saber de uno mismo, auto-saber; yo no sé éticamente de nadie más, ni de mi marido, ni de mi hijo, ni del vecino, y menos de la sociedad puesto que no es ni susceptible de aplicársele la cualidad ética. Desde el punto de vista objetivo, yo veo la acción; desde el punto de vista subjetivo, veo la intención, que es precisamente lo que hace que la acción pertenezca a un individuo singular. Pero la intención es justamente a lo que no accede la vía objetiva, externa (o la vía histórico mundial). Por la acción (exterior) no se ve la intención (interior).

El dilema en el que esta noción de ética me introduce no es baladí, puesto que si desde el punto de vista ético conozco la intención, y la intención sólo la conozco de mí mismo y nunca con certeza de ninguna otra persona, la acción

⁴⁷⁶ *Post Scriptum*, 155. [det Ethiske er det eneste Visse, at samle sig paa dette den eneste Viden, som ikke i et sidste Øieblik muligen forvandler sig til en Hypothese, at være i det den eneste betryggede Viden, hvor Viden er betrygget ved noget Andet.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

⁴⁷⁷ *Post Scriptum*, 155. [... at han under al sit Arbeide ethisk vedbliver at forstaae sig selv, fordi det Ethiske er det evige Aandedrag og midt i Eensomheden det forsonende Fælleddskab med ethvert Menneske] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

externamente determinada es totalmente indiferente a la ética. Asimismo, desde el punto de vista histórico mundial, lo ético es totalmente desconcertante, pues en última instancia el individuo sólo ve acciones externamente observables y sucede que “la acción bienintencionada, al igual que la malvada, atraen hacia sí la misma consecuencia: el mejor rey y un tirano causan la misma desgracia. O más correctamente, esto ni siquiera lo ve, pues es una reminiscencia ética; no, él ve, lo que éticamente es un escándalo, que él histórico universalmente debe en el último momento prescindir de la verdadera distinción entre el bien y el mal, la cual sólo está en el individuo, y en rigor sólo en cada individuo en su relación con Dios.”⁴⁷⁸ Cabe subrayar la tesis sobre la distinción entre el bien y el mal que se menciona en la cita: la distinción entre el bien y el mal sólo está en el individuo, y, en rigor, sólo en cada individuo en su relación con Dios.

B.IV.7.5.2. Conclusión de la ética sobre si lo exterior es lo interior, y viceversa.

La ética es esencialmente interioridad inconmensurable con lo externamente observable; es la tarea de llegar a ser individuo singular, la tarea de hacerse subjetivo; es el deber más alto asignado a cada ser humano e implica el máximo riesgo pues puede llegar a entregarse todo sin retribución alguna. Si esto que dice Climacus es así, veamos entonces el tipo de saber que constituye el saber ético, de ahí que este capítulo dedicado al *Post Scriptum* tenga como epígrafe, *Una Polémica en torno a la Verdad y a su Cognoscibilidad*.

Si suponemos lo que el autor dice, es decir, si la ética cualificada como interioridad es la única verdad cognoscible con certeza para un ser humano en tanto que está asignado a sí mismo, entonces, todo otro saber relacionado con la existencia que no sea ético es o bien aproximación (el saber histórico, político, social, económico...) o susceptible de transformarse en una hipótesis; esto no significa que no haya otras verdades demostrables (por ejemplo, las verdades matemáticas), pero éstas son verdades que no se relacionan con la existencia de un individuo, y por tanto, no son verdades esenciales; El único saber cierto sobre la existencia es el ético; El saber ético apunta en exclusiva a cada individuo en su crecimiento interior; No cabe saber ético respecto de otro, sólo de mi propia interioridad; el saber ético es lo más excelso a lo que el

⁴⁷⁸ *Post Scriptum*, 159. [...den velmeente som den ildemeente Gjerning drage den samme Conseqvents over sig: den bedste Konge og en Tyran afstedkomme samme Ulykke. Eller rettere, end ikke dette seer han, thi det er en ethisk Reminiscent, nei han seer, hvad der ethisk er Forargelse, at han verdenshistorisk maa i sidste Instants frasee den sande Distinction mellem Godt og Ondt, som denne kun er i Individet, og egentligen kun i ethvert Individ i dets Guds-Forhold.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

hombre ha sido asignado; el saber ético no consiste en adquirir herramientas para discernir entre un bien y un mal fuera de mí (ejercer un libre albedrío); el saber ético es conocimiento de mí mismo, subjetividad, interioridad: el saber ético se refiere a mi propia intención y le es totalmente indiferente la acción externa; ya puedo yo repetir aquello que históricamente o culturalmente se denominan acciones buenas o bienintencionadas (asistir al enfermo, donar millones para erradicar la pobreza, trabajar en proyectos para combatir la exclusión de grupos humanos...) que eso no necesariamente hace de mí una persona ética, sino quizá un individuo enredado en la moda de su generación, en querer demostrar externamente la bondad que uno anhela...; lo esencial ético no es conmensurable con lo externo histórico, con la acción política, social, judicial, etc...Lo ético no es observable. Llegar a ser subjetivo (ahondar en lo ético) es la única verdad esencial del hombre. La dialéctica de la comunicación ética se da entre subjetividades y es indirecta, exige el arte de la doble reflexión para mutua edificación, siendo conscientes de que ningún ser humano le da a otro nada esencial.

Pero la ética no sólo es un saber. Como hemos apuntado, es tarea. Es un hacer que se relaciona con un saber. “Un hacer de tal modo que su repetición, en más de un respecto, algunas veces llega a ser más difícil que el primer hacer.”⁴⁷⁹ Una vez más, Climacus pone como ejemplo a Sócrates quien, según se dice, debió hallar en él una inclinación a todos los vicios gracias a su saber ético, y este saber le ocupó no sólo un periodo después del cual se dedicó al estudio de otras cuestiones, sino que le llevó toda su vida; incluso aguardaba para sí continuar con la misma indagación tras la muerte. Resulta bastante extraño que lo simple pueda llegar a ser tan prolijo—añade Climacus. Los ejemplos que pone, algunos tomados de la esfera de lo religioso “(de lo cual lo ético está tan próximo que ambos se comunican el uno con el otro continuamente),”⁴⁸⁰ para mostrar cómo lo más simple, lo más extremadamente simple—“que fuera como abotonarse los pantalones”⁴⁸¹, se convierte en lo más difícil son: orar, morir, dar gracias a Dios, casarse... Tomemos uno de los ejemplos: dar gracias a Dios. Se nos dice que debemos dar gracias a Dios por el Bien con el que nos colma.

Citemos a Climacus para acercarnos al tipo de dialéctica cualitativa que hace que la tarea tan simple y noble de agradecer a Dios se convierta en un ejercicio lleno de dificultad y pathos. Pero antes tengamos en cuenta que él admite que

⁴⁷⁹ *Post Scriptum*, 163. [...en saadan Gjøren, at Gjentagelsen paa mere end een Maade stundom kan blive vanskeligere end den første Gjøren.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

⁴⁸⁰ *Post Scriptum*, 165. [(hvilken da den ethiske ligger saa nær, at de bestandigen communicere med hinanden)] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

⁴⁸¹ *Post Scriptum*, 165. [...det var ligesaa let som at knappe sine Buxer] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

desea infinitamente dar gracias a Dios (nótese que Climacus no es cristiano, lo cual no es en absoluto incompatible con agradecer a la Divina Providencia, Dios); lo que no admite es que sepa hacerlo, ya que frente a Dios siempre habla con inseguridad sobre sí mismo, pues, en efecto, Dios es el único que conoce realmente su relación con Él. Nótese que este modo de estar ante Dios previo a ponerse a la tarea de darle gracias contiene ya una multitud de determinaciones dialécticas que hace que no sólo dar gracias sea difícil, sino, simplemente, saberse situado ante Dios. Dejémoslo estar, no vamos a entrar en ello, pues sino no llegaremos a citar la dialéctica en torno a dar gracias:

“Así pues, debo dar gracias a Dios, dice el Pastor; y ¿por qué? Por el bien que me da. Excelente. ¿Pero qué bien? Por supuesto, por el bien que yo entiendo es un bien. ¡Alto! Yo doy gracias a Dios por el bien que yo entiendo que es un bien, luego me burlo de Dios, porque, según esto, mi relación con Dios significa que yo hago a Dios a mi imagen y semejanza en lugar de hacerme yo a semejanza suya. Le doy gracias por el bien que yo sé que es un bien; pero lo que yo conozco es lo finito, de manera que lo que vengo a hacer es darle gracias a Dios por haberse acomodado a mis deseos. Sin embargo, lo que yo debería hacer es precisamente aprender en mi relación con Dios que yo no sé nada con seguridad, y tampoco si esto es un bien; aunque debería darle las gracias por el bien que sé que es un bien, acerca del cual, no obstante, no debo saber. ¿Y entonces qué? ¿Debo así dejarme de dar las gracias, cuando lo que me sucede, según mi pobre entendimiento finito, es un bien que yo he deseado tal vez con todas mis fuerzas, y que ahora que lo consigo me siento tan colmado que necesariamente debo dar gracias a Dios? No precisamente, pero debo pensar que esto que he deseado con todas mis fuerzas no es ningún mérito, y que no se sigue ningún mérito del hecho de haber conseguido mi deseo. Por tanto, mi agradecimiento debo acompañarlo con una disculpa, para estar seguro de que es Dios con quien he tenido el honor de hablar, y no con mi amigo y compadre, el Consejero de Cámara Andersen; he de confesar avergonzado que esto me parece tan bueno, que tengo que orar y pedir perdón por haber dado gracias por ello, pues esto es algo que yo no puedo permitirme. Por tanto, he de pedir perdón por dar gracias... Dar siempre gracias, ¿es algo general, algo de tal índole que puede ser hecho de una vez por todas? Dar siempre gracias a Dios consiste en que una vez al año, el segundo domingo de cuaresma, en el servicio de vísperas, medite sobre mi deber de dar siempre gracias a Dios, y quizá ni esto siquiera, porque si se da la extraña casualidad de que yo ese domingo me halle especialmente abatido, lo que puede suceder es que no lo comprenda ni siquiera ese día. Por tanto, algo tan sencillo como

dar gracias a Dios se me antoja de repente una tarea de lo más agotador, con la que he de tener bastante para toda mi vida...⁴⁸²

Es como si llegar a estar preparado subjetivamente demasiado pronto y determinadamente resuelto fuera lo más peligroso de todo. "Permítasenos pensar en la curiosidad de que, en relación con la rapidez y el apresuramiento, otras veces elogiados y celebrados, hay un caso en el que el elogio es inversamente proporcional a la rapidez."⁴⁸³ En general se suele alabar la rapidez, en otros casos es indiferente pero precisamente en la tarea ética de llegar a ser subjetivo Climacus cree que debe ser censurable. ¿Por qué? Porque es precisamente una tarea en la que tiempo y tarea no son cosas diferentes sino que el tiempo mismo se nos convierte en tarea—y cuando el tiempo mismo es la tarea ¿no sería un grave error tener la tarea lista antes de tiempo?

Es importante mencionar que a lo largo de toda la segunda parte del *Post Scriptum* en la que Climacus desarrolla el problema subjetivo, va intercalando constantemente apuntes autobiográficos de su personalidad; no obstante la pregunta radicalmente subjetiva sobre la dicha eterna, la formula con el máximo interés personal. Si esto no fuera así, estaría contradiciendo el

⁴⁸² *Post Scriptum*, 180. [Altsaa jeg skal takke Gud, siger Præsten; og hvorfor? For det Gode, som han giver mig. Ypperligt. Men for hvilket Gode? Dog vel for det Gode, jeg kan indsee er et Gode. Holdt! Takker jeg Gud for det Gode, som jeg kan indsee at være et Gode, saa gjør jeg Nar af Gud, thi istedenfor at mit Forhold til Gud skulde betyde, at jeg dannedes om i Lighed med ham, danner jeg Gud om i Lighed med mig. Jeg takker ham for det Gode, som jeg veed er et Gode; men det jeg veed er det Endelige, altsaa gaaer jeg hen og takker Gud for, at han har rettet sig efter mit Hoved. Og dog skulde jeg jo netop lære i mit Forhold til Gud, at jeg Intet veed med Bestemthed, altsaa heller ikke om dette er et Gode – og dog skal jeg takke ham for det Gode, jeg veed er et Gode, hvilket jeg dog ikke maa vide. Hvad saa? Skal jeg saa lade være at takke, naar det, der vederfares mig, efter min fattige endelige Forstand er et Gode, som jeg maaskee har ønsket meget stærkt, og som jeg nu, da jeg faaer det, føler mig saa overvældet af, at jeg nødvendigviis maa takke Gud? Det just ikke; men jeg skal betænke, at det, at jeg har ønsket det saa stærkt, er ingen Fortjeneste, og bliver ingen Fortjeneste derved, at jeg faaer mit Ønske. Jeg skal altsaa ledsage min Tak med en Undskyldning, for at være sikker paa, at det er Gud, jeg har den Ære at tale med, ikke min Ven og Duusbroder Kammeraad Andersen, jeg skal beskæmmet tilstaae, at det forekommer mig saa godt, jeg skal bede om Tilgivelse, at jeg takker derfor, fordi jeg ikke kan lade det være. Altsaa jeg skal bede om Tilgivelse for, at jeg takker. Det var ikke det Præsten sagde. Saa maa Præsten enten ville gjøre Nar af mig, eller han veed ikke hvad han selv siger – blot denne Præst nu ikke tillige er verdenshistorisk bekymret. I mit Guds-Forhold skal jeg jo netop lære at opgive min endelige Forstand, og dermed den Distingveren, som er mig naturlig, for i guddommelig Afsindighed altid at kunne takke. Altid at takke, er det noget i Almindelighed, noget Saadan eengang for alle? Er det altid at takke Gud, at jeg eengang om Aaret anden Søndag i Fasten til Aftensan g betænker, at jeg altid skal takke Gud, og maaskee end ikke dette, thi hvis det træffer sig saa besynderligt, at jeg den Søndag er særdeles forstemt, saa forstaaer jeg det end ikke den Dag. Altsaa det at takke Gud, dette Eenfoldige sætter mig pludseligen en af de meest anstrængende Opgaver, der skal strække til for hele mit Liv.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

⁴⁸³ *Post Scriptum*, 167. [Lad os betænke dette Snurrige, at det som ellers bliver priset og berømmet, Hurtigheden, Hastværket, at der er et Tilfælde, hvor Prisen staaer i omvendt Forhold til Hastigheden.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

contenido desarrollado hasta ahora, de tal modo que podríamos descartarlo ya desde sus inicios como algo falso al haber errado en la forma de comunicación. La frase <<"llegar a ser subjetivo es la tarea más elevada que se le plantea a todo hombre, de igual manera que la más alta recompensa, a saber, una salvación eterna, sólo existe para el hombre subjetivo o, más bien, nace para quien llega a ser subjetivo">> dejaría de tener sentido si el propio Climacus no estuviera seriamente involucrado en ello. Que esté seriamente con las manos en la tarea no me corresponde a mí, lectora, decidir, él me lo comunica en cuanto tal, en última instancia le toca a él dar cuenta de ello; lo que sí me corresponde es escoger yo misma entre esta verdad como posibilidad o la otra—me refiero a la aproximación objetiva al problema de la verdad. De ahí que lo más importante del texto sea no Kierkegaard, ni su vida, ni su ontología, ni uno de sus pseudónimos, ni si el pseudónimo utiliza el nombre de un monje medieval que vivió en el Monte Sión, ni si verdaderamente es cierto que escribiera un libro titulado *Scala Paradisi*, ni la conexión que se podría establecer entre el Climacus medieval y el Climacus kierkegaardiano (¡qué interesante!), ni cuanta cantidad de erudición y bibliografía derrocha el supuestamente reputado texto, ni si el planteamiento ético es más bien kantiano o teleológico...sino, a fin de cuentas, cómo me relaciono yo, lectora, con la verdad, que no es sino la verdad esencial y que me atañe a mí, como a cada ser humano, en tanto que individuo singular.

B.IV.7.6. La verdad es la subjetividad y la subjetividad la verdad.

La verdad se ha definido tradicionalmente como adecuación del pensamiento con el ser (tendencia empírica) o como adecuación del ser con el pensamiento (tendencia idealista). Ambas definiciones, enfatizan una cosa u otra, confluyen en que ponen en relación ser y pensar. Según el autor, hay dos cuestiones de suma importancia que serán las que en última instancia diriman lo que la verdad sea: a) qué se entiende por "ser" y b) prestar cuidadosa atención a que el cognoscente que formula la pregunta por la verdad es un ser humano.

Si lo que se entiende por ser en las dos definiciones es el ser empírico, entonces "la verdad misma se transforma en un *desideratur* y todo es puesto en términos de devenir, ya que el objeto empírico no está terminado y el espíritu existente que conoce se halla, en efecto, él mismo en devenir, de tal modo que la verdad es una aproximación cuyo comienzo no puede ser establecido en absoluto precisamente porque no hay ninguna conclusión, lo cual posee fuerza retroactiva."⁴⁸⁴ Para que dichas definiciones funcionen, el ser

⁴⁸⁴ *Post Scriptum*, 191. [...saa er Sandheden selv forvandlet til et Desideratur og Alt sat i Vorden, fordi den empiriske Gjenstand ikke er færdig, og den eksisterende erkjendende Aand jo

debe ser entendido de un modo mucho más abstracto. Sólo así es posible que la verdad (nótese que verdad abstracta) sea definida como algo definitivo. La adecuación entre pensamiento y ser, abstractamente considerada, queda concluida porque justamente la abstracción prescinde de lo concreto que es el elemento que introduce el devenir.

Ahora bien, si el ser es un constructo abstracto, entonces pensar y ser son lo mismo. No es necesaria ni la adecuación. Todo ello no es más que una tautología. “la adecuación de la que se habla es sólo una identidad abstracta consigo misma. De ahí que ninguna de las fórmulas diga nada, salvo que la verdad es, lo cual se entiende de manera que la cópula resulta acentuada: la verdad es, o sea, la verdad es una reduplicación. La verdad es lo primero, pero lo segundo de la verdad, el hecho de que es, es lo mismo que lo primero: éste su ser es la forma abstracta de la verdad. Así lo que se expresa de la verdad no es algo simple, sino una reduplicación completamente abstracta que, sin embargo, en el mismo instante queda abolida.”⁴⁸⁵

En cuanto el ser de la verdad es concreto, la verdad está en devenir, y la adecuación entre pensar y ser será efectivamente real para Dios, pero no puede serlo para un espíritu existente porque, al estar existiendo, él mismo está en devenir. Por lo tanto, la pregunta por la verdad sigue vigente para un ser humano existente y sólo así tiene sentido que la pregunta por la verdad siga siendo fundamental--quizá el dato constitutivo de lo humano. La satisfacción de la verdad abstracta sucede estrictamente en el momento de abstracción, que es puntual, e incluso en dicho proceso de abstracción no hay que olvidar que el pensador sigue necesariamente existiendo. De ahí que sea el hecho de existir lo que mantenga separados los dos modos de relacionarse con la verdad, que vertebran el texto desde su comienzo: la verdad objetiva y la verdad subjetiva. “Para la reflexión objetiva, la verdad llega a ser algo objetivo, un objeto, pues de lo que se trata es de prescindir del sujeto, mientras que para la reflexión subjetiva la verdad llega a ser la apropiación, la interioridad, la

selv er i Vorden, og saaledes Sandheden en Approximeren, hvis Begyndelse ikke kan absolut sættes, netop fordi der ingen Slutning er, hvilket har tilbagevirkende Kraft;] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

⁴⁸⁵ *Post Scriptum*, 192. [den Overeensstemmelse, om hvilken der tales, er blot den abstrakte Identitet med sig selv. Ingen af Formlerne siger derfor mere end at Sandheden er, naar dette forstaaes saaledes at Copulaet accentueres, Sandheden er, o: Sandheden er en Fordobelse, Sandheden er det Første, men Sandhedens Andet, at den er, er det Samme som det Første, denne dens Væren er Sandhedens abstrakte Form. Paa denne Maade er der udtrykt, at Sandheden ikke er noget Enkelt, men aldeles abstrakt en Fordobelse, der dog i samme Øieblik er hævet.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

subjektivitet, og de lo que se trata es precisamente de que el existente se zahonde en la subjetividad.”⁴⁸⁶

Si hemos prestado atención a los argumentos de Climacus, hasta ahora no se ha barajado la posibilidad de una mediación entre la verdad objetiva y la verdad subjetiva; se ha dicho que la disyuntiva planteada es excluyente a pesar de que haya habido intentos para que la verdad sea sujeto-objeto, por ejemplo el sistema hegeliano. ¿Por qué no puede la mediación venir a solucionar esta situación y zanjar la disputa entre verdad objetiva y verdad subjetiva, bajo la categoría de verdad absoluta? “Pero, entonces, ¿también la mediación puede ayudar al existente, mientras existe, a llegar a ser el mismo la mediación-que, claro, es *sub specie aeterni*-, mientras el pobre existente es un existente? Sin embargo, no puede ser de mucha ayuda mofarse de un hombre y seducirle con el sujeto-objeto cuando a él mismo se le impide acceder al estado en que puede relacionarse con ello, cuando se le impide, porque, al existir, él mismo está en el mundo existiendo. En qué ayuda explicar cómo la verdad eterna ha de ser comprendida eternamente, si a aquel a quien ha de aprovechar la explicación se le impide comprenderlo así por ser él un existente, y si imagina ser *sub specie aeterni*, sólo es un fantasma, por lo tanto, precisamente cuando ha de usar la explicación de cómo ha de ser comprendida la verdad eterna en las determinaciones del tiempo por alguien que, al existir, él mismo es en el tiempo, cosa que, en efecto, el mismo honorable profesor admite, si no de ordinario, al menos cada trimestre, cuando sube su sueldo.”⁴⁸⁷

Entonces, ¿cuál de las dos vías es la vía de la verdad para el espíritu existente? Climacus argumenta que puesto que el que pregunta subraya precisamente que es existente, lo suyo es recomendar la que acentúa, sobre todo, el hecho de existir. Anteriormente se dijo que sólo momentáneamente es posible abstraerse, posibilidad que se da justamente por existir; Climacus menciona otro momento en el que el individuo particular existente puede ser en una unidad de infinitud y finitud que es allende la existencia: “este momento es

⁴⁸⁶ *Post Scriptum*, 194. [For den objektive Reflexion bliver Sandheden et Objektivt, en Gjenstand, og det gjælder om at see bort fra Subjektet; for den subjektive Reflexion bliver Sandheden Tilegnelsen, Inderligheden, Subjektiviteten, og det gjælder netop om eksisterende at fordybe sig i Subjektiviteten.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

⁴⁸⁷ *Post Scriptum*, 194. [Men kan da ogsaa Mediationen hjælpe den Eksisterende, saa længe han existerer, til selv at blive Mediationen, der jo er sub specie æterni, medens den stakkels Eksisterende er eksisterende? Det kan dog ikke hjælpe at gjøre Nar af et Menneske, at lokke ham med Subjekt-Objektet, naar han selv er forhindret i at komme i den Tilstand, hvor han kan forholde sig dertil, forhindret derved at han selv er i Vorden ved at existere. Hvad kan det hjælpe at forklare hvorledes evigt den evige Sandhed er at forstaae, naar Den, der skal benytte Forklaringen, er forhindret i at forstaae den saaledes, derved at han er eksisterende, og kun en Phantast, naar han indbilder sig at være sub specie æterni, naar han altsaa skal bruge netop den Forklaring: hvorledes den evige Sandhed er at forstaae i Tidens Bestemmelse af Den, der, ved at existere, selv er i Tiden, hvad jo den velbaarne Professor selv indrømmer, om ikke ellers saa naar han hvert Qvartal hæver sin Gage.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

instante de la pasión. La moderna especulación lo ha intentado todo para que el individuo pueda salir objetivamente de sí mismo, pero esto es algo que no está permitido hacer en modo alguno; pues la existencia se resiste a ello y si los filósofos de hoy día no se hubiesen convertido en escribas al servicio de la impaciencia de un pensamiento fantástico, éste habría comprendido que el suicidio era más o menos la única interpretación práctica de su tentativa. Pero la escribana especulación moderna hace poco caso de la pasión; y la pasión, sin embargo, es justamente para el existente lo más excelso de la existencia— y nosotros somos, de una vez por todas, existentes. En la pasión, el sujeto existente se hace infinito en la eternidad de la imaginación y, sin embargo, es precisamente entonces cuando es simultáneamente del modo más determinado sí mismo. El fantástico yo-yo no es la identidad de la infinitud y la finitud, pues ni la una ni la otra son reales, sino un acuerdo fantástico en las nubes, un abrazo estéril, y la relación del yo particular con este espejismo no se da nunca.”⁴⁸⁸

Pero no sólo se trata de acentuar la vía de la verdad relacionada con el existir, como si fuera una amable sugerencia; la tesis de Climacus es que sólo es conocimiento esencial el conocimiento cuya relación con la existencia es esencial; cualquier otro conocimiento es contingente. ¿Qué significa que el conocimiento se relaciona con el cognoscente el cual es esencialmente un existente? No significa la identidad de la abstracción entre pensamiento y ser, ni tampoco que el conocimiento se relacione objetivamente con algo que existe como objeto. “Lo que significa es que el conocimiento se relaciona con el cognoscente, el cual es esencialmente un existente, y que, por tanto, todo conocimiento esencial se relaciona esencialmente con la existencia y con el existir. De ahí que sólo el conocimiento ético y el conocimiento ético-religioso sean conocimiento esencial. Ahora bien, todo conocimiento ético y todo conocimiento ético-religioso se hallan en una relación esencial con el hecho de que el cognoscente existe.”⁴⁸⁹

⁴⁸⁸ *Post Scriptum*, 199. [Dette Moment er Lidenskabens Øieblik. Den moderne Speculation har opdrevet Alt for at Individet objektivt kan komme ud over sig selv; men dette lader sig slet ikke gjøre; Existentsen holder igjen, og dersom Philosopher nutildags ikke vare blevne Skriverskarle i Tjeneste hos en phantastisk Tænkning Stundesløshed, saa vilde den have indseet, at Selvmord var den eneste praktiske nogenlunde Fortolkning af dens Forsøg. Men den skrivende moderne Speculation lader ringe om Lidenskab; og dog er Lidenskab for en Existerende netop Existentsens Høieste – og Existerende ere vi nu engang. I Lidenskab er det existerende Subjekt uendeliggjort i Phantasiens Evighed, og dog tillige netop allerbestemt sig selv. Det phantastiske Jeg-Jeg er ikke Uendelighed og Endelighed i Identitet, thi hverken det Ene eller det Andet er virkeligt, det er en phantastisk Overenskomst i Skyen, en ufrugtbar Omfavelse, og det enkelte Jeds Forhold til dette Luftsyn aldrig angivet.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

⁴⁸⁹ *Post Scriptum*, 199. [men vil sige, at Erkjendelsen forholder sig til den Erkjendende, der væsentligen er en Existerende, og at derfor al væsentlig Erkjenden væsentlig forholder sig til Existents og til det at existere. Kun den ethiske og den ethisk-religieuse Erkjenden er derfor

Es importante aclarar que el conocimiento por abstracción es válido siempre y cuando se tenga en cuenta su alcance y límite. Es decir, por muy cierta que sea, se trata de una verdad abstracta y contingente para la existencia. Igualmente sucede con el conocimiento objetivo que es conocimiento de un objeto independientemente del sujeto. Contra lo que Climacus arremete es contra la pretensión de la mediación y del yo-yo ya que lo que promulgan es la superación de lo objetivo y lo subjetivo en una unidad absoluta y eterna anulando quiméricamente la existencia, lo cual es imposible para un ser humano existente; pues es adoptar la posición de Dios. De ahí que la tesis de Climacus afirme que para un su sujeto existente sólo el conocimiento ético y ético-religioso son conocimiento esencial. Volvemos a recordar que en esto Climacus coincide con la tesis de Sócrates: la verdad es la subjetividad.

B.IV.7.7. La verdad: pasión y paradoja.

Bajo el siguiente epígrafe,

Cuando se pregunta objetivamente por la verdad, se reflexiona objetivamente sobre la verdad en cuanto objeto con el que se relaciona el cognoscente. No se reflexiona sobre la relación, sino sobre el hecho de que es la verdad, lo verdadero, aquello con lo que él se relaciona. Sólo cuando aquello con lo que éste se relaciona es la verdad, lo verdadero, sólo entonces el sujeto es en la verdad. Cuando se pregunta subjetivamente por la verdad, se reflexiona subjetivamente sobre la relación del individuo. Sólo cuando el cómo de esta relación tiene lugar en la verdad, sólo entonces es el individuo en la verdad, aún cuando se relacione de este modo con la no-verdad.

Climacus va a dilucidar sobre el papel de la pasión, sobre la paradoja, sobre la importancia del <<cómo>> y no del <<qué>>, formulará una definición sobre la verdad, hablará sobre Sócrates, sobre el absurdo, y sobre el cristianismo. Objetivamente se reflexiona sobre si se trata o no del Dios verdadero; subjetivamente sobre el hecho de que el individuo mantenga una relación que sea en verdad una relación con Dios. Ya se ha mencionado por activa y por pasiva que la verdad no está en la mediación. Un existente no puede hacer la mediación, “pues estar en la mediación es estar acabado”⁴⁹⁰; un existente está en devenir. Además de estar en devenir, un existente tampoco puede estar en dos lugares simultáneamente, es decir, ser sujeto-objeto. Recordamos de nuevo que lo más próximo a estar en esos dos lugares a la vez se da en el

væsentlig Erkjenden. Men al ethisk og al ethisk-religieus Erkjenden er væsentlig sig forholdende til, at den Erkjendende existerer.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

⁴⁹⁰ *Post Scriptum*, 201. [thi at være i Mediationen er at være færdig,] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

momento de pasión, que se caracteriza por ser instante y lo más excelso de la subjetividad. “El existente que elige la vía objetiva penetra por completo en la consideración aproximativa que tratará de traer adelante a Dios objetivamente, lo que no se alcanzaría ni en toda la eternidad, ya que Dios es sujeto y, por ende, sólo es para la subjetividad en la interioridad. El existente que elige la vía subjetiva comprende toda la dificultad dialéctica que conlleva el hecho de tener que utilizar algún tiempo, tal vez mucho tiempo, en hallar a Dios objetivamente. Comprende esta dificultad dialéctica con todo el dolor que acarrea pues en ese mismo instante tendrá que servirse de Dios, ya que cada instante en el que no tenga a Dios habrá sido malgastado.”⁴⁹¹

Esta idea de tener que servirse de Dios por parte del existente que elige la vía subjetiva pone de manifiesto que Dios es un postulado. Pero no necesariamente hay que pensar mal del postulado siempre y cuando no se use en el sentido fútil que se le suele dar al término. “Más bien se hace evidente que este es el único modo que tiene el existente de relacionarse con Dios, cuando la contradicción dialéctica lleva la pasión a la desesperación, y ayuda con la << categoría de la desesperación >> (fe) a comprender a Dios... dicho postulado, lejos de ser arbitrario, es justamente una << legítima defensa >>, de modo que no se trata de que Dios sea un postulado, sino de que el hecho de que el existente postule a Dios es una necesidad.”⁴⁹² El existente subjetivo se relaciona con Dios no en virtud de una consideración objetiva, sino en virtud de la pasión infinita de la interioridad—que puede decirse que para un investigador objetivo que destina parte de su tiempo a la investigación sobre Dios, este modo haría de Dios un algo que uno lleva consigo a cualquier precio. Sin embargo, desde el punto de vista de la dificultad dialéctica apasionada, ello describe precisamente la verdadera relación con Dios en la interioridad.

A esta contradictoria dialéctica, “a la pasión responde la verdad como una paradoja, y el hecho de que la verdad llegue a ser la paradoja se funda

⁴⁹¹ *Post Scriptum*, 201. [Den Existerende, der vælger den objektive Vei, gaaer nu ind i hele den approximerende Overveieelse, der objektivt vil bringe Gud frem, hvilket i al Evighed ikke naaes, fordi Gud er Subjekt, og derfor kun for Subjektiviteten i Inderlighed. Den Existerende, der vælger den subjektive Vei, fatter i samme Øieblik den hele dialektiske Vanskelighed ved at han skal bruge nogen Tid, maaskee lang Tid, for at finde Gud objektivt; han fatter denne dialektiske Vanskelighed i hele dens Smerte, fordi han skal bruge Gud i samme Øieblik, fordi ethvert Øieblik er spildt, hvori han ikke har Gud.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

⁴⁹² *Post Scriptum*, 201. [snarere bliver det tydeligt, at det er den eneste Maade, paa hvilken en Existerende kommer i Forhold til Gud, naar den dialektiske Modsigelse bringer Lidenskaben til Fortvivlelse, og hjælper til med »Fortvivlelsens Categorie« (Tro) at omfatte Gud, saaledes at Postulatet er langt fra at være det Vilkaarlige, netop *Nødværge*, saa at Gud ikke er et Postulat, men det at den Existerende postulerer Gud – en *Nødvendighed*.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

precisamente en su relación con el sujeto existente.”⁴⁹³ Por ejemplo, en el caso de la inmortalidad, si uno busca objetivamente la verdad, es decir, las pruebas de la inmortalidad del alma, y otro pone la pasión de la incertidumbre y vive como si lo fuera, ¿dónde hay más verdad y quien posee más certidumbre? “El primero se ha introducido para siempre en una aproximación que no termina nunca, pues la certidumbre de la inmortalidad reside justamente en la subjetividad; el segundo es inmortal y su combate es precisamente una lucha contra la incertidumbre.”⁴⁹⁴ A propósito de esta cuestión, Climacus se refiere a Sócrates y lanza la pregunta de si no fue Sócrates mismo, su vida, la mejor prueba para la inmortalidad del alma. Ahora bien, qué duda cabe de que todos nos afanamos por tener alguna prueba objetiva como si ello nos proporcionara seguridad. Por el contrario, la vida de Sócrates a este respecto nos parece que no hace más que sumergirnos en un mar de dudas. “¿Acaso, pues, en comparación con uno de los modernos pensadores de las tres pruebas, era Sócrates un dudador? En modo alguno. Él ponía toda su vida en aquel interrogante, en aquel <<si>>, se exponía a morir, y ajustó por completo su vida según la pasión de la infinitud, de tal manera que solo sería aceptable--si hubiera inmortalidad. ¿Acaso puede darse una prueba mejor de la inmortalidad del alma?”⁴⁹⁵ La vida de Sócrates permanece como una paradoja, dirá Climacus ya que la incertidumbre mantenida con toda la pasión de la interioridad expresa que la verdad eterna se relaciona con un existente. Esta paradoja sucede en virtud de sostener con infinita pasión la unión entre lo eterno y lo temporal.

Una vez más hay que subrayar que la importancia está en la decisión de llevar una vida de acuerdo con lo que uno dice. Aunque objetivamente sea fundamental lo que uno dice, subjetivamente lo que importa es cómo se dice. De este cómo depende de si lo que uno dice es verdadero o falso. La peculiaridad de la esfera del conocimiento que implica subjetividad (lo ético y lo religioso) reside en que la verdad, en boca de según quién, puede llegar a ser falsa. “En los tiempos que corren, hay que prestar una atención especial a esta distinción, pues si alguien tuviera que expresar en un único enunciado la diferencia entre la antigüedad y nuestros tiempos, tendría que decir

⁴⁹³ *Post Scriptum*, 200. [til Lidenskab svarer Sandheden som et Paradox, og det at Sandheden bliver Paradoxet, er netop begrundet i dens Forhold til et eksisterende Subjekt.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

⁴⁹⁴ *Post Scriptum*, 203. [Den Ene er eengang for alle gaaet ind i en Approximeren, som aldrig ender, thi Udødelighedens Vished ligger jo netop i Subjektiviteten; den Anden er udødelig og kæmper netop derfor ved at stride mod Uvisheden.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

⁴⁹⁵ *Post Scriptum*, 203. [Han var da altsaa en Tvivler i Sammenligning med en af de moderne Tænkere af tre Beviser? Ingenlunde. Paa dette »dersom« sætter han hele sit Liv ind, han vover at døe, og han har indrettet hele sit Liv med Uendelighedens Lidenskab saaledes, at det maatte findes antageligt – dersom der er en Udødelighed. Gives der noget bedre Beviis for Sjælens Udødelighed?] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

efectivamente lo siguiente: en la antigüedad, sólo algunos individuos conocían la verdad, ahora la conocen todos, pero la interioridad se encuentra en proporción inversa. Estéticamente, la contradicción que resulta del hecho de que la verdad llegue a ser la no-verdad en la boca de este o aquel, se comprende mejor cómicamente.* Desde el punto de vista ético-religioso vuelve a acentuarse el cómo, pero no entendido como compostura, modulación, dicción, etc., sino como la relación del existente con lo dicho en su existencia misma. Objetivamente, se pregunta simplemente por las determinaciones del pensamiento, mientras que subjetivamente se pregunta por la interioridad. En su grado más alto, este cómo es la pasión de lo infinito, y la pasión de lo infinito es la verdad misma. Objetivamente considerado, no hay ninguna decisión infinita, y por tanto, objetivamente, es correcto decir que la diferencia entre el bien y el mal es superada a una junto con el principio de contradicción y, por ende, también la diferencia infinita entre la verdad y la mentira. La decisión sólo se da en la subjetividad, mientras que querer llegar a ser objetivo es la no-verdad. La pasión de lo infinito es la decisión, no su contenido, puesto que su contenido es precisamente ella misma. De manera que la verdad es el cómo subjetivo y la subjetividad.⁴⁹⁶

Climacus utiliza un sencillo ejemplo muy ilustrativo sobre la certeza objetiva del enamoramiento o el apasionado anhelo del enamoramiento que espera ser correspondido: una muchacha ha podido llegar a experimentar toda la dulzura del enamoramiento gracias a haberse puesto enteramente en la vaga esperanza de ser amada por el amado; por el contrario, muchas señoras casadas, que una y otra vez han recibido expresiones de amor, que tienen numerosas pruebas fehacientes de que son amadas, por raro que parezca, no

⁴⁹⁶ *Post Scriptum*, 204. [Denne Distinction er i disse Tider særligen at agte paa, thi skulde man i en eneste Sætning udtrykke Forskjellen mellem Oldtiden og vor Tid, saa maatte man vel sige: at i Oldtiden var der kun Enkelte der vidste det Sande, nu veed Alle den, men Inderligheden staaer i et omvendt Forhold dertil. Æsthetisk opfattes Modsigelsen, som fremkommer ved at Sandheden bliver Usandhed i Den og Dens Mund, bedst comisk. Ethisk-religieus accentueres igjen: hvorledes; dog forstaaes det ikke om Anstand, Modulation, Foredrag o. s. v., men det forstaaes om den Existerendes Forhold til det Udsagte i selve sin Existents. Objektivt spørges der blot om Tankebestemmelserne, subjektivt om Inderligheden. I sit Maximum er dette Hvorledes Uendelighedens Lidenskab, og Uendelighedens Lidenskab er selve Sandheden. Men Uendelighedens Lidenskab er netop Subjektiviteten, og saaledes er Subjektiviteten Sandheden. Objektivt seet er der ingen uendelig Afgjørelse, og saaledes er det objektivt rigtigt, at Forskjellen mellem Godt og Ondt er hævet med Modsigelsens Grundsætning, og derved ogsaa den uendelige Forskjel mellem Sandhed og Løgn. Kun i Subjektiviteten er Afgjørelse, hvorimod det at ville blive objektiv er Usandheden. Uendelighedens Lidenskab er det Afgjørende, ikke dens Indhold, thi dens Indhold er netop den selv. Saaledes er det subjektive Hvorledes og Subjektiviteten Sandheden.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*. *La ironía y el humor son dos pasiones que no se tratan en el presente trabajo de investigación. Son lo suficientemente significativos en la autoría como para dedicarles una tesis. El *Post Scriptum* desarrolla inteligente y minuciosamente el importante lugar de la ironía, el humor y lo cómico; léase en especial la Segunda Parte, Segunda Sección, Capítulo IV, División 2, A, §2 y §3, que versan sobre la expresión esencial y la expresión decisiva del pathos existencial.

son amadas en virtud de todas las pruebas demostrativas. En el cómo subjetivo y de la subjetividad se va tejiendo la verdad siempre en virtud de una decisión personal adoptada en la pasión de la incertidumbre.

Todo ello nos conduce a creer que una vez tomada la decisión de la pasión, donde la vía se escinde de lo objetivo, la decisión infinita ya está tomada y punto. Pero como existentes estamos en un proceso de devenir. Es precisamente el tiempo el que hace que la decisión no sólo no esté concluida sino que se transforme en un esfuerzo permanente a lo largo de la vida. “Si la subjetividad es la verdad, la determinación de la verdad debe contener simultáneamente en sí una expresión de la antítesis con la objetividad, un recuerdo de aquella bifurcación de la vía, y entonces esta expresión indica a la vez la tensión de la interioridad. He aquí una definición tal de la verdad: *la verdad es la incertidumbre objetiva sostenida en la apropiación de la interioridad más apasionada*; tal es la más excelsa verdad que hay para un *existente*. Ahí donde el camino se bifurca (y no se puede decir objetivamente dónde, pues se trata justamente de la subjetividad), el saber objetivo queda en suspenso. De modo que, objetivamente, él sólo tiene la incertidumbre, pero es esto precisamente lo que tensa la pasión infinita de la interioridad, y en esta aventura consiste justamente la verdad, en elegir la incertidumbre objetiva con pasión infinita. Yo contemplo la naturaleza para encontrar a Dios; veo también su omnipotencia y su sabiduría, pero al mismo tiempo veo muchas otras cosas que angustian y perturban. De la *summa summarum* de esto resulta la incertidumbre objetiva, pero ahí radica precisamente la grandeza de la interioridad, porque la interioridad comprende la incertidumbre objetiva con toda la pasión de la infinitud. En un enunciado matemático, por ejemplo, la objetividad es algo dado, mas por eso mismo su verdad es una verdad indiferente.”⁴⁹⁷

Climacus apunta que la definición de la verdad arriba contenida es una paráfrasis de la fe—contradicción entre pasión infinita de la interioridad e

⁴⁹⁷ *Post Scriptum*, 205. [Naar Subjektiviteten er Sandheden, maa Sandhedens Bestemmelse tillige indeholde i sig et Udtryk for Modsætningen til Objektiviteten, en Erindring fra hiint Veiskille, og dette Udtryk angiver da tillige Inderlighedens Spændstighed. Her er en saadan Definition paa Sandhed: *den objektive Uvished, fastholdt i den meest lidenskabelige Inderligheds Tilegnelse, er Sandheden*, den høieste Sandhed der er for en *Existerende*. Der hvor Veien svinger af (og hvor det er, lader sig ikke objektivt sige, da det netop er Subjektiviteten), bliver den objektive Viden sat i Bero. Objektivt har han da kun Uvisheden, men netop dette strammer Inderlighedens uendelige Lidenskab, og Sandheden er netop dette Vovestykke, med Uendelighedens Lidenskab at vælge det objektivt Uvisse. Jeg betragter Naturen for at finde Gud, jeg seer jo ogsaa Almagt og Viisdom, men jeg seer tillige meget Andet som ængster og forstyrrer. Summa summarum heraf bliver den objektive Uvished, men netop derfor er Inderligheden saa stor, fordi Inderligheden omfatter den objektive Uvished med Uendelighedens hele Lidenskab. I Forhold til en mathematisk Sætning f. Ex. er Objektiviteten given, men derfor er dens Sandhed ogsaa en ligegyldig Sandhed.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

incertidumbre objetiva. Si puedo captar objetivamente a Dios, no creo; es porque no puedo por lo que tengo que creer. La tensión no es sólo momentánea sino que vida en fe exige tener continuamente presente que sostengo la incertidumbre objetiva. Todo ello sigue siendo socrático, a pesar de que Sócrates viviera en el seno del paganismo, puesto que su vida prestó continua atención al significado esencial de existir, de que el *cognoscente* es existente, lo que paradójicamente permite decir que en su ignorancia estaba en la verdad. Ahondar en estas determinaciones de la subjetividad de la mano del Sócrates de Climacus nos va a permitir marcar la distancia respecto de la fe cristiana. De la misma manera que anteriormente se dijo que no hay relación con Dios sin lo ético, asimismo Climacus no ve cómo hablar de relacionarse con el cristianismo sin haber realizado todo el peregrinaje a través de la polémica en torno a la verdad como saber objetivo o como saber (-hacer) subjetivo. Climacus diría que si no se mantienen las categorías claramente delimitadas todo queda mezclado en un batiburrillo en el que el cristianismo no termina siendo sino la versión más novedosa de paganismo, lo cual no hace justicia ni al paganismo que ciertamente fue algo, ni por supuesto al cristianismo que, en el paganismo, hasta llegó a considerarse doctrina anti-humana.

Con el fin de evitar confusiones, vale la pena cada cierto tiempo, a medida que recorremos esta peculiar autobiografía de una búsqueda por la dicha eterna que también es el *Post Scriptum*, repetir una y otra vez que el hecho de que la verdad se venga definiendo en un primer lugar como subjetividad, interioridad, apropiación y luego también como contradicción, paradoja...es sólo para un sujeto existente—que no es ni poco, ni desdeñable, sino esencial. Es para cada uno de nosotros. Sería una estupidez defender que de todo esto se infiere que la verdad eterna y esencial en sí misma es una paradoja (véase en adelante la demarcación entre lo socrático y lo cristiano respecto de esta cuestión) o que la mediación entre sujeto-objeto es imposible o que la historia universal no es más que un interminable devenir o que todo saber estrictamente objetivo no es más que contingente. Lo que hasta aquí sí se subraya es que lo es para un ser humano que existe. El punto de vista que me cabe tomar, no es ni el del mediador, ni el de Dios, ni el de aquel que conoce la totalidad de la historia universal, ni del que se sitúa más allá del bien y del mal; el punto de vista es exclusivamente el que corresponde con lo que uno es, un ser humano existente habiéndoselas consigo mismo junto con los demás seres humanos en comunicación esencialmente indirecta en tanto que individuo singular.

Climacus, ha mostrado el camino que le lleva a mantener la tesis <<la verdad es la subjetividad>>. Y se dispone, al igual que en *Migajas* a probar una determinación del pensamiento que vaya más allá de Sócrates. Lo socrático estará comprendido dentro de esta nueva concepción de la existencia. De ahí

que sea tan fundamental haber indagado en las determinaciones socráticas, por un lado para llevarnos de la mano socrática con el objeto de situarnos ante la decisiva disyuntiva que surge a propósito de la polémica en torno a la verdad, y por otro, para poder dar el salto de plantear el asunto de la novedad que el cristianismo introduce en la existencia.

Para Climacus, entonces, respecto de la pregunta por la plenitud de la existencia, contamos con las dos únicas alternativas que llevan la existencia hasta su punto álgido, que consiste en lo máximo de desarrollo de la subjetividad, lo máximo de pasión en tanto que individuo singular (no en tanto que se pertenece a una polis bienamente legislada, a un pueblo elegido, a una raza especialmente dotada, a una casta privilegiada, a una elite intelectual...), lo cual es no sólo la tarea más elevada sino la tarea verdaderamente universal, para todos y cada uno de los hombres, por el simple hecho de serlo : o bien el paradigma socrático o bien el cristiano--que subsume el socrático.

B.IV.7.8. La verdad es subjetividad y la subjetividad es no-verdad.

Retomamos la idea de que la paradoja es la incertidumbre objetiva, cuya expresión es la pasión de la interioridad, que es la verdad. Decíamos que esto era lo socrático. “La verdad eterna esencial, a saber, la que se relaciona esencialmente con el existente en la medida en que atañe esencialmente al hecho de existir (cualquier otro saber es accidental desde el punto de vista socrático, así como es indiferente su grado y su extensión), es la paradoja. No obstante, la verdad eterna y esencial en sí misma no es en modo alguno la paradoja, sino que lo es en la medida en que se relaciona con el existente. La ignorancia socrática expresa la incertidumbre objetiva, la interioridad del existente es la verdad...la ignorancia socrática es una analogía de la determinación de lo absurdo, sólo que en la repulsión del absurdo la certidumbre objetiva es todavía menor, pues sólo cuenta con la certeza de que es absurdo, y de ahí precisamente la elasticidad infinitamente mayor de la interioridad. La interioridad socrática en la existencia es una analogía de la fe, sólo que su interioridad [la de la fe], que no se corresponde con la repulsión de la ignorancia, sino con la del absurdo, es infinitamente más profunda.”⁴⁹⁸ Que la

⁴⁹⁸ *Post Scriptum*, 206. [Den evige, væsentlige Sandhed, ɔ: den, der forholder sig væsentlig til en Existerende ved væsentlig at angaae det at existere (al anden Viden er socratisk seet tilfældig, dens Grad og Omfang ligegyldig), er Paradoxet. Dog er den evige væsentlige Sandhed selv ingenlunde Paradoxet, men er det ved at forholde sig til en Existerende. Den socratiske Uvidenhed er Udtrykket for den objektive Uvished, den Existerendes Inderlighed er Sandheden. For her strax at anticipere, bemærkes Følgende: den socratiske Uvidenhed er et Analogon til det Absurdes Bestemmelse, kun at der i det Absurdes Støden fra, er endnu mindre objektiv Vished, da der kun er Vished om, at det er absurdt, og netop derfor uendelig større Spændstighed i Inderligheden; den socratiske Inderlighed i at existere er et Analogon til Troen,

verdad en sí no sea paradójica y que lo paradójico sólo se dé en su relación con el existente, por confluir lo eterno verdadero en la temporalidad del existente, evoca otra de las famosas tesis socráticas, o mejor dicho socrático-platónicas: la de la reminiscencia. Climacus entiende que es en esta cuestión donde se bifurca lo socrático de lo platónico: mientras que Sócrates acentúa la existencia, Platón, olvidándola, se pierde en la especulación. Climacus verá el mérito socrático precisamente en mantenerse en la tensión de ser un pensador existente, de no olvidarse nunca de que como cognoscente existe y de lo que es existir. Pero decir que todo conocimiento es reminiscencia o anámnesis es una tesis que pertenece a la especulación; la anámnesis es la inmanencia.

Según Climacus, entonces, ¿qué significado tiene para Sócrates que todo conocimiento sea reminiscencia? El significado es doble: “1) Que el cognoscente es esencialmente íntegro, y que para él no hay ningún otro escollo con respecto al conocimiento de la verdad eterna que ésta, a saber, que él existe, escollo que es para él tan esencial y decisivo que significa que el existir, en cuanto interiorización en y por la existencia, es la verdad. 2) Que la existencia en la temporalidad no tiene ningún significado decisivo, al ser constantemente la posibilidad de retrotraerse a sí mismo a la eternidad mediante la anamnesis, aún cuando tal posibilidad sea constantemente suprimida puesto que la interiorización en la existencia colma el tiempo.”⁴⁹⁹ Por el contrario, para Platón, el mismo enunciado que ambos comparten, consiste en abandonar la existencia y perseguir el recuerdo y la inmanencia.

Permaneciendo en la finísima cuerda que ha tensado existencialmente Sócrates, Climacus se pregunta si en esto en lo que consiste existir no habrá una expresión más interior de la verdad, verdad que ya ha quedado definida como interioridad y subjetividad. Climacus dice que el fondo más profundo en el que la subjetividad se puede sumergir es en caer en la cuenta de que es la no-verdad, no en que siendo la subjetividad la verdad se encuentra en un estado de ignorancia (planteamiento socrático), sino en que la subjetividad es la no-verdad. En este caso, la subjetividad es la no-verdad mientras que simultáneamente se mantiene que la subjetividad es la verdad. Esto no es un trabalenguas; más bien es una migaja con mucha miga. Vayamos paso a paso.

kun at dennes Inderlighed, som svarende ikke til Uvidenhedens Frastød, men til det Absurdes, er uendelig dybere.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

⁴⁹⁹ *Post Scriptum*, 207. [1) at den Erkjendende væsentligen er integer, og at der for ham ingen anden Mislighed er med Hensyn til Erkjendelsen af den evige Sandhed end den, at han eksisterer, hvilken Mislighed er ham saa væsentlig og afgjørende, at den betyder, at det at eksistere, Inderliggjørelsen i og ved at eksistere, er Sandheden; 2) at Existentsen i Timeligheden ikke har nogen afgjørende Betydning, fordi der bestandigt er Muligheden af erindrende at tage sig selv tilbage i Evigheden, om denne Mulighed end bestandigt ophæves derved, at Inderliggjørelse i at eksistere udfylder Tiden.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

Decir que la subjetividad es la no-verdad no es, en principio nada original. La especulación se apuntaría rápidamente a compartir dicha tesis. Ahora bien, el acento recae en el modo en el que se interpreta. Para la especulación la subjetividad es la no-verdad porque la verdad es la objetividad, es decir, la subjetividad queda determinada negativamente respecto de la objetividad. Para Sócrates la subjetividad es la no-verdad siempre y cuando no se quiera entender que la subjetividad es la verdad. Lo que Climacus está intentando señalar no es ni la no-verdad a la especulativa, ni a la socrática. Se trata de una subjetividad que “en la medida en que quiere comenzar a llegar a ser la verdad llegando a ser subjetiva” sucede que “se encuentra con la dificultad de que es la no-verdad”.⁵⁰⁰ La paradoja se da cuando la verdad eterna y el existir son puestos conjuntamente al ser el cognoscente existente, pero en este caso el existente existe de tal modo que algo le ha sucedido en la existencia que le sitúa en la no-verdad. Estar en la ignorancia socrática no es estar en la no-verdad sino estar en la permanente posibilidad de la verdad. Ahora nos referimos a un cognoscente existente que queriendo llegar a la verdad, haciéndose subjetivo, se encuentra con un impedimento esencial: le falta la condición para la verdad.

La transformación que se ha efectuado en el sujeto le impide regresar a la eternidad recordando socráticamente; la tesis de la reminiscencia o anámnesis (en el sentido socrático y no el especulativo inmanente) no es aplicable a su caso. La interiorización en la existencia se ha hecho imposible en tanto que individuo singular en relación con la verdad eterna. Sólo ahora, ante una situación en la que el existente en su subjetividad se halla en la no-verdad (con el matiz arriba indicado) tiene sentido y cabe hablar del acontecimiento de la alteridad, el encuentro con lo absolutamente otro. Hasta ahora la relación interhumana ha quedado descrita con el sencillo pero juicioso alcance y límite de lo socrático: ningún ser humano puede dar a otro nada esencial sino ser ocasión para mutua edificación y despertamiento de lo esencial que cada cual guarda en su interioridad y que no es externamente observable; esta relación implica todo un arte de la comunicación llamada indirecta gracias a la cual la verdad esencial (verdad cuya relación con la existencia del individuo es esencial (véase nota 123)) no es susceptible de ser transmitida objetivamente, directamente (lo cual es imposición tratándose de cuestiones estéticas, éticas y religiosas) a nadie, ni memorizada por nadie sino que aflora como saber-sentir-hacer en el interior de cada alma, en torno al encuentro interhumano. El agradecimiento inter-humano será siempre correcto en tanto que es consciente de no ser ni deudor ni acreedor de ningún otro ser humano por nada esencial,

⁵⁰⁰ *Post Scriptum*, 209. [...er Subjektiviteten, idet den vil begynde paa at blive Sandheden, ved at blive subjektiv, i den Vanskelighed, at den er Usandheden.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

sino plenamente por haber sido ocasión que propicia el mutuo agradecimiento, siempre esencial, a la Providencia.

Pero, “el sujeto no puede ser eternamente la no-verdad, ni puede suponerse que lo ha sido eternamente; tiene que haber llegado a serlo en el tiempo, o tiene que llegar a serlo en el tiempo.”⁵⁰¹ Climacus sugiere llamar a la no-verdad del individuo *pecado*. “Visto a la luz de la eternidad, él no puede estar en pecado, ni presuponer que lo ha estado eternamente. En consecuencia, llega a ser pecador en tanto que existe (pues el comienzo, en efecto, consistía en que la subjetividad es la verdad). Él no ha nacido pecador, en el sentido de que se le presupone pecador antes de haber nacido, sino que nace en pecado y como pecador. Podemos llamar a esto *pecado original*. Ahora bien, si la existencia ha adquirido sobre él un poder semejante, ello le impide retrotraerse a sí mismo hasta la eternidad mediante el recuerdo.”⁵⁰²

Si hasta ahora habíamos hablado de la paradoja en términos de la relación entre la verdad eterna y un existente, ahora con un existente de estas características lo que se da es la paradoja absoluta. En otras palabras, el presupuesto socrático consiste en que el existente tiene la condición para la verdad, la virtud, la excelencia humana. El existente que ahora describe Climacus no puede ni aferrarse a sí mismo a la existencia, ni ponerse a sí mismo fuera de la existencia mediante el recuerdo. “Si hasta Sócrates comprendía el inconveniente de especulando retrotraerse a sí mismo a la eternidad, fuera de la existencia, aunque para el existente no había ningún otro escollo aparte del hecho de que él existía y, por ende, de que existir [en la ignorancia, pero no en la no-verdad] era lo esencial, esto es ahora imposible. Tiene que seguir adelante, pues retroceder es imposible.”⁵⁰³ ¿Cómo retrotraerse cuando uno está en la no-verdad?

⁵⁰¹ *Post Scriptum*, 209. [Men Usandheden kan Subjektet ikke være evigt, eller evigt forudsættes at have været, den maa være bleven det i Tiden, eller blive det i Tiden.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

⁵⁰² *Post Scriptum*, 209. [Evigt seet kan han ikke være Synd eller forudsættes evigt at have været i den. Altsaa ved at blive til (thi Begyndelsen var jo, at Subjektiviteten er Usandheden) bliver han Synder. Han fødes ikke som Synder i den Forstand, at han forudsættes som Synder førend han fødtes, men han fødes i Synd og som Synder. Dette kunne vi jo kalde *Arvesynden*. Men har Existentsen saaledes faaet Magt over ham, da er han forhindret i ved Erindring at tage sig selv tilbage i Evigheden.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

⁵⁰³ *Post Scriptum*, 210. [Fattede allerede Socrates Misligheden ved at tage sig selv speculerende ud af Existents tilbage i Evigheden, da der dog ingen Mislighed var ved den Existerende uden den, at han existerede, og saa den, at det at existere var det Væsentlige: nu er det umuligt. Fremad maa han, tilbage er det umuligt.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

B.IV.7.9. La verdad eterna en el tiempo.

Para el intento de ir más allá de Sócrates, Climacus ha introducido el supuesto de un existente al que le falta la condición para la verdad en tanto que virtud (verdad esencial, la ética y la religiosa); es decir, la existencia del existente ha adquirido sobre él un poder que le impide relacionarse con verdad. Además, Climacus introduce otro supuesto más: “supongamos que la verdad eterna y esencial es ella misma la paradoja”⁵⁰⁴ Hasta la introducción de este nuevo supuesto recordemos que la paradoja surge por la colisión de la verdad eterna y esencial con un existente, pero la verdad eterna y esencial en sí no es paradójica. Si la paradoja sucede así, el supuesto de Climacus consiste en poner juntos a la verdad eterna y el existir; es decir, que la verdad eterna se dé en el tiempo, pero no momentáneamente mediante la anamnesis practicada por un cognoscente existente, sino que la verdad misma que es eterna, llegue a existir en la historia. Esta es la paradoja absoluta. Entonces, “si el sujeto que acabamos de mencionar tenía prohibido retrotraerse a sí mismo a la eternidad por causa del pecado, ahora no debe preocuparse por ello porque ahora la verdad eterna y esencial no se halla tras él, sino que ha tomado la delantera, por el hecho de existir o haber existido ella misma, de manera que si el individuo no da con la verdad existiendo, en la existencia, no da con ella nunca.”⁵⁰⁵

Este segundo supuesto abre la posibilidad para el existente en la no-verdad de recuperar la condición para la verdad y la verdad. Ahora bien, la cuestión ya no está en la tensión de existir en la posibilidad de retrotraerse a sí mismo a la eternidad, lo cual ya cualifica la verdad como paradoja, sino en algo bien distinto. Cuando la verdad es ella misma la paradoja, es decir, “cuando la paradoja es ella misma la paradoja, su choque se produce en virtud del absurdo y la pasión de la interioridad que corresponde es la fe.- Pero la subjetividad, la interioridad es la verdad, pues si no hemos olvidado el mérito socrático; sin embargo, no se da ninguna expresión más vigorosa de la interioridad que cuando llega a ser imposible la retirada fuera de la existencia, a la eternidad, mediante el recuerdo: con la verdad en contra de sí misma como paradoja, en el ansia del pecado, y con este dolor, con el monstruoso riesgo de la objetividad--creer. Pero si no hay riesgo, no hay fe, ni siquiera socrática, y mucho menos de la que aquí hablamos. Cuando Sócrates creía que Dios existía, mantenía con firmeza la incertidumbre objetiva con toda la pasión de la

⁵⁰⁴ *Post Scriptum*, 210. [Iad os antage, at den evige væsentlige Sandhed selv er Paradoxet.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

⁵⁰⁵ *Post Scriptum*, 210. [Blev Subjektet i det nærmest Foregaaende forhindret i at tage sig selv tilbage i Evigheden ved Synden, nu skal det ikke bekymre sig derover, thi nu er den evige væsentlige Sandhed ikke bag ved, men kommen foran det ved selv at existere eller have existeret, saa hvis Individet ikke eksisterende, i Existentsen, faaer fat paa Sandheden, faaer det den aldrig.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

interioridad. En esta contradicción, en este riesgo se encuentra justamente la fe. Ahora la cosa es diferente; en lugar de la incertidumbre objetiva, lo que tenemos aquí es la certidumbre sobre aquello que objetivamente considerado resulta absurdo, y este absurdo, sostenido con firmeza en la pasión de la interioridad, es la fe. La ignorancia socrática es como un chiste gracioso en comparación con la seriedad del absurdo, y la interioridad socrática existente como una despreocupación griega en comparación con el esfuerzo de la fe.”⁵⁰⁶ Que no se diga que al comienzo de este capítulo no anunciábamos que el ejercicio de llegar a ser subjetivo, de llegar a ser individuo singular, esa tarea estético-ético-religiosa, consistía en una aventura bien arriesgada, aun sin haber llegado a introducir el absurdo.

Tal y como Climacus ha planteado el problema de la subjetividad, toda determinación de lo que va más allá de la subjetividad a la socrática debe tener la nota de estar en relación con el hecho de que Dios ha llegado a existir. Y recordemos una vez más que “cuando Sócrates creía en la existencia de Dios, comprendía bien que allí donde la vía se bifurca hay una vía de objetiva aproximación, que consiste, por ejemplo, en contemplar la naturaleza, la historia del mundo, etc. Su mérito residía precisamente en huir de esta vía, en la que los cantos de sirena de lo cuantitativo hechizan y engañan al existente.”⁵⁰⁷ Respecto del absurdo, la aproximación objetiva es como una comedia de enredos sobre malentendidos. Pues el absurdo consiste precisamente en que la verdad eterna haya llegado a ser en el tiempo; que Dios ha llegado a ser hombre, que ha nacido, ha crecido, etc. “Ha llegado a ser enteramente como un individuo particular, indistinguible de cualquier otro

⁵⁰⁶ *Post Scriptum*, 211. [Naar Paradoxet selv er Paradoxet, støder det fra i Kraft af det Absurde, og Inderlighedens Lidenskab, der svarer dertil, er Troen. – Men Subjektiviteten, Inderligheden er Sandheden, thi ellers have vi glemt det socratisk Fortjenstlige; men der gives intet stærkere Udtryk for Inderligheden, end naar Retiraden ud af Existenten erindrende ind i Evigheden er gjort umulig: da med Sandheden imod sig som Paradoxet, i Syndens Angest og med denne Smerte, med Objektivitetens uhyre Risiko – at troe. Men uden Risiko ingen Tro, end ikke den socratiske, end mindre den, vi her tale om. Naar Socrates troede, at Gud er til, da fastholdt han den objektive Uvished med Inderlighedens hele Lidenskab, og i denne Modsigelse, i denne Risiko er netop Troen. Nu er det anderledes, istedetfor den objektive Uvished, er her Visheden om at det objektivt seet er det Absurde, og dette Absurde fastholdt i Inderlighedens Lidenskab er Troen. Den socratiske Uvidenhed er som en vittig Spøg i Sammenligning med det Absurdes Alvor, og den socratiske eksisterende Inderlighed som en græsk Sorgløshed i Sammenligning med Troens Anstrængelse.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

⁵⁰⁷ *Post Scriptum*, 212. [Naar Socrates troede, at Gud er til, da indsaae han vel, at der hvor Veien svinger af, er der en objektiv Approximerens Vei, vedf. Ex. at betragte Naturen, Verdenshistorien o. s. v. Hans Fortjeneste var netop at flye denne Vei, hvor den kvantiterende Sirenesang fortryller og narrer den Eksisterende.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

hombre, pues toda cognoscibilidad inmediata es paganismo presocrático y, desde el punto de vista judío, idolatría.”⁵⁰⁸

El absurdo, “es precisamente, por medio del rechazo objetivo, el dinamómetro de la fe en la interioridad”;⁵⁰⁹ veamos, un hombre que quiere tener fe pero que a su vez cree que la tiene que consolidar con la ayuda de pruebas objetivas, que al fin y al cabo no son más que estériles aproximaciones, se ha enredado en un malentendido que lo que en todo caso refleja es que no ha comprendido que la fe es la pasión infinita de la interioridad respecto del absurdo. Lo que suele pasar con la deliberación objetiva sobre el absurdo es que poco a poco “con ayuda de la aproximación, el absurdo llega a ser algo diferente, llega a ser probable, más probable, tal vez extremada y sumamente probable. Ahora está listo para creer, y se atreve a decir incluso de sí mismo que su fe no es la de zapateros, sastres y demás gente sencilla, sino que va precedida de una larga deliberación. Ahora puede creer; sin embargo, sucede que, precisamente ahora, le resulta imposible creer. Lo casi probable, lo probable, lo extremada y sumamente probable, él puede casi saberlo y, hasta donde le sea posible, *saberlo* casi extremada y sumamente; pero *creerlo*, es algo que no se puede, pues el objeto de fe y lo único que se puede creer es precisamente el absurdo.”⁵¹⁰ Igualmente sucede con el hombre que dice que tiene fe y que se empeña en hacer que su fe sea evidente; igualmente sucede también con aquel hombre que quiere comprenderse a sí mismo en su fe. El absurdo es precisamente lo que no es susceptible de expresión externa directa, lo que no es comprensible, sólo puede ser creído. Y sin embargo, al contener el dato histórico parece que permite desarrollar la vía de transformarlo en un hecho meramente histórico y que se persiga la certeza histórica, pero nótese que es justamente paradójica “porque encierra la contradicción de que aquello que

⁵⁰⁸ *Post Scriptum*, 211. [(Gud)...er blevet til aldeles som det enkelte Menneske, ikke til at skjælnes fra et andet Menneske, thi al umiddelbar Kjendelighed er for-socratisk Hedenskab og jødisk seet Afgudsdyrkelse;] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

⁵⁰⁹ *Post Scriptum*, 212. [...er netop ved det objektive Frastød Troens Kraftmaaler i Inderlighed.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

⁵¹⁰ *Post Scriptum*, 212. [ved Hjælp af Approximeringen bliver det Absurde noget Andet, det bliver sandsynligt, det bliver mere sandsynligt, det bliver maaskee overmaade og særdeles sandsynligt. Nu er det da, han skal til at troe det, og han tør sige om sig selv, at han troer ikke som Skomagere og Skrædere og Eenfoldige, men først efter lang Overveielse. Nu skal han da til at troe det; men see, nu er det netop blevet umuligt at troe det. Detnæstendeels Sandsynlige, det Sandsynlige, det overmaade og særdeles Sandsynlige, det kan han næstendeels og saa godt som vide, overmaade og særdeles næstendeels *vide* – men *troe* det, lader sig ikke gjøre; thi det Absurde er netop Troens Gjenstand og det Eneste, der lader sig troe.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

solamente en contra de toda humana comprensión puede llegar a ser histórico, ha llegado a serlo.”⁵¹¹

Es en este punto, una vez que se han introducido los dos supuestos, el del existente pecador y el de la verdad eterna como paradoja, cuando la polémica en torno a la verdad como saber alcanza su máximo clímax; pues con la inteligencia en contra de ella, la interioridad de la fe debe relacionarse con la paradoja. “El cristianismo ha proclamado de sí mismo que es la verdad esencial y eterna que ha llegado a ser en el tiempo, se ha proclamado a sí mismo como la paradoja, y ha exigido la interioridad de la fe en relación con aquello que es un escándalo para los judíos y una locura para los griegos-y un absurdo para la inteligencia-.No se puede expresar con más vigor que la subjetividad es la verdad, que la objetividad sólo provoca repulsión, incluso en virtud del absurdo. Parece extraño, en efecto, que el cristianismo tuviera que ser introducido en el mundo para ser explicado, ¡ay!, como si estuviese de algún modo confundido respecto a sí mismo, y por eso vino al mundo, para dirigirse a los hombres inteligentes, especulativos, por ver si pueden ayudarle con la explicación. No cabe expresión más íntima de que la subjetividad es la verdad que cuando la subjetividad es originalmente la no-verdad, y sin embargo la subjetividad es la verdad.”⁵¹²

Respecto del cristianismo, Climacus nos sigue exhortando a pensar en subjuntivo, a razonar según la lógica algebraica y del modus ponens, nos sigue exhortando a suponer—“supongamos que fuese de este modo; yo sólo digo: supongamos, y no digo nada más”.⁵¹³

1. Supongamos que el cristianismo era y quiere seguir siendo un secreto.
2. Supongamos que es una revelación en sentido estricto, es decir, que si es re-cognoscible como tal lo es sola y exclusivamente por ser un

⁵¹¹ *Post Scriptum*, 213. [fordi det indeholder den Modsigelse, at Det der kun lige stik mod al menneskelig Forstand kan blive det Historiske er blevet det.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

⁵¹² *Post Scriptum*, 214. [Christendommen har nu selv forkyndt sig at være den evige væsentlige Sandhed, der er blevet til i Tiden, den har forkyndt sig som *Paradoxet*, og fordret Troens Inderlighed i Forhold til hvad der er Jøder en Forargelse og Græker en Daarskab – og Forstanden det Absurde. Stærkere kan det ikke udtrykkes, at Subjektiviteten er Sandheden, at Objektiviteten blot støder fra, endog i Kraft af det Absurde, som det jo ogsaa synes underligt, at Christendommen skulde være kommen ind i Verden for at blive forklaret, ak, som var den selv noget i Vildrede over sig selv, og derfor kom til Verden for at tage til den kloge Mand, Speculanten, der kan hjælpe med Forklaringen. Inderligere kan det ikke udtrykkes, at Subjektiviteten er Sandheden, end naar Subjektiviteten i sit Første er Usandheden, og dog Subjektiviteten Sandheden.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

⁵¹³ *Post Scriptum*, 217. [Sæt det var saaledes; jeg siger bare: sæt, og mere siger jeg ikke;] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

secreto (una revelación en tanto que recuperación del recuerdo en lo eterno lo es directamente, es decir, no es revelación en sentido estricto).

3. Supongamos que la diferencia de disposición espiritual fuera la diferencia entre poder poner más y más claro, que [el cristianismo] es y sigue siendo un secreto para el existente.
4. Supongamos que la disposición espiritual en lo que concierne al malentendido fuera diferente según el individuo singular, que de forma cada vez más decepcionante, pudiera dar la impresión de haber comprendido el secreto.
5. Supongamos que en el extremo de la existencia se hallase la bienaventuranza de relacionarse con este secreto sin comprenderlo, sólo creyéndolo.
6. Supongamos que el cristianismo no pretende en absoluto ser comprendido.
7. Supongamos que para impedir que alguien se extravíe por la vía de la objetividad haya proclamado de sí mismo que es la paradoja.
8. Supongamos que sólo quiere ser para quienes existen en la interioridad de la fe.
9. Supongamos que la máxima comprensión de que se pudiera hablar consistiera en comprender que no puede ser comprendido.
10. Supongamos que por todo ello el hecho de existir fuese acentuado tan decisivamente que el individuo deviniese pecador, el cristianismo la paradoja y la existencia en el tiempo la decisión.
11. Supongamos que especular fuese una tentación, la más inquietante de todas.
12. Supongamos que quien especula no fuese el hijo pródigo sino el niño malcriado que no quiere quedarse donde le corresponde, existiendo en la existencia, en lugar de querer acceder al consejo de Dios gritando que desde el punto de vista eterno no hay paradoja.
13. Supongamos que ahora la gente sabe muchas más cosas que antes.

14. Supongamos que el cristianismo no es asunto de saber, de manera que el mucho saber no ayuda salvo para caer más fácilmente en la confusión de considerar el cristianismo como un asunto de saber.
15. Supongamos que el cristianismo no es en absoluto una suma de enunciados doctrinales.
16. Supongamos que el cristianismo es la interioridad y por tanto la paradoja y que por el contrario saber de memoria una profesión de fe es paganismo.

No hay nada en la existencia que le coloque a un existente en el secreto de la interioridad en una posición más decisiva, en el tiempo entre el tiempo y la eternidad, entre el cielo y el infierno, en el tiempo de salvación. “En los primeros tiempos un cristiano era un loco a los ojos de mundo, y tanto para los paganos como para los judíos era una locura querer serlo. Hoy en día, uno es cristiano sin más ni más, de modo que si ahora alguien quiere ser cristiano con una pasión infinita es un loco; del mismo modo, claro, que es una locura querer esforzarse con pasión infinita en llegar a ser lo que uno ya es sin más ni más; lo mismo que si alguien quisiera dar toda su fortuna en la compra de una piedra preciosa de la que ya es propietario. Antaño, un cristiano era un loco a ojos de mundo, ahora todo el mundo es cristiano y a pesar de todo [un cristiano] es un loco-a ojos de cristianos-.”⁵¹⁴

B.IV.7.10. Existir. La realidad.

Para Climacus, el lenguaje de la abstracción no permite que se manifieste lo que es la dificultad de la existencia y del existente: “la ambigüedad de la abstracción se manifiesta precisamente en conexión con todas las preguntas relacionadas con la existencia, de las cuales la abstracción extirpa la dificultad, omitiéndola para después alardear de haberlo explicado todo. Explica la inmortalidad en general, y he aquí que funciona espléndidamente en tanto que la inmortalidad se identifica con la eternidad, que es esencialmente el medio del pensamiento. Pero la abstracción no se preocupa de si un individuo humano existente es inmortal, y esto es exactamente la dificultad que no agrada a la abstracción. Es desinteresada, pero la dificultad de la existencia reside en el

⁵¹⁴ *Post Scriptum*, 217. [I den første Tid var en Christen en Daare i Verdens Øine, det var Hedninger og Jøder en Daarskab, at han vilde være det; nu er man Christen uden videre, vil da nogen være det med uendelig Lidenskab, da er han en Daare, som det jo altid er Daarskab med uendelig Lidenskab at ville anstrænge sig for at blive hvad man er uden videre, ligesom hvis En vilde give al sin Formue hen for at købe en Ædelsteen – han eiede. Fordum var en Christen en Daare i Verdens Øine, nu ere alle Mennesker Christne, han bliver alligevel en Daare – i de Christnes Øine.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

interés del existente, y el existente está infinitamente interesado en existir. Pues bien, el pensamiento abstracto me ayuda con mi inmortalidad; al despellejarme hasta morir como individuo existente me vuelve inmortal; una ayuda similar a la del Doctor de Holberg, que arrebató la vida al paciente con su medicina, pero también hizo que la fiebre desapareciera. Cuando se considera, por tanto, un pensador abstracto, que no desea conocerse a sí mismo y admitir la relación que su pensamiento abstracto tiene consigo mismo en tanto que existente, por muy distinguido que sea, produce una impresión cómica, porque está a punto de dejar de ser persona.”⁵¹⁵ Climacus protesta ante la importancia que se le otorga al pensar, como si fuera lo más elevado que puede realizar un ser humano mientras que lo que sucede es que el pensador viviendo como un ser diferenciado por su talento descuida su propia existencia en tanto que existente. El talento que marca la diferencia produce obras u objetos de gran admiración; el problema es que la diferencia no quede reflejada en lo ético. Climacus pone como ejemplo a los pensadores griegos que en lugar de producir obras eran ellos mismos obras de arte vivientes, es decir, ser pensador era ser un hombre existente. Sin embargo, vuelve a incidir Climacus, parece que su época considera que el pensamiento es superior al sentimiento y la imaginación o a la ironía y al humor; y lo que es aún peor, los hombres que defienden esta tesis carecen por completo de pathos, imaginación o sentido del humor. Idolatrar sin más las conquistas del pensamiento abstracto o del pensamiento puro lo que pone de manifiesto es que la persona no ha existido en cuanto tal, es decir, no ha actuado en sentido eminente.

De lo anteriormente citado, podemos saber que actuar en sentido eminente está lejos de consistir en poseer un catálogo de logros y admirables obras; se trata de no descuidar la interioridad, de existir como persona. Para una vida sostenida en la diferencia del talento no todos estamos igualmente dotados pero para cuidar de nuestra existencia, todo ser humano está capacitado. “Al actuar, al lanzarse a lo decisivo (algo de lo que todo ser humano es capaz) con

⁵¹⁵ *Post Scriptum*, 300. [Abstraktionens Mislighed viser sig netop med Hensyn til alle Existents- Spørgsmaal, hvor Abstraktionen tager Vanskeligheden bort ved at udelade den, og saa bryster sig af at forklare Alt. Den forklarer Udødeligheden overhovedet, og see, det gaaer ypperligt, idet Udødelighed bliver identisk med Evighed, med den Evighed, hvilken væsentligen er Tankens Medium. Men det om et enkelt eksisterende Menneske er udødeligt, hvilket netop er Vanskeligheden, bryder Abstraktionen sig ikke om. Den er interesseløs, men Existentsens Vanskelighed er den Eksisterendes Interesse, og den Eksisterende uendeligt interesseret i at existere. Den abstrakte Tænkning hjælper derfor paa min Udødelighed ved at slaae mig ihjel som et enkelt eksisterende Individ og saa gjøre mig udødelig, og hjælper derfor omtrent ligesom Doctoren hos Holberg, der ved sin Medicin tog Livet af Patienten – men ogsaa forjog Feberen. Naar man derfor betragter en abstrakt Tænkner, der ikke vil gjøre sig det selv tydeligt og vedgaae, hvilket Forhold hans abstrakte Tænken har til det, at han er en Eksisterende, saa gjør han, selv om han var nok saa udmærket, et comisk Indtryk, fordi han er ifærd med at ophøre at være Menneske.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

máxima pasión subjetiva y completamente consciente de una responsabilidad eterna, uno aprende algo más, aprende que ser persona es algo más que estar año tras año prendiendo cosas en un sistema. Al existir esencialmente qua persona, se adquiere una receptividad hacia lo cómico.”⁵¹⁶ Esta receptividad hacia lo cómico es una de las notas que Climacus utiliza para discernir entre un pensador existente y un pensador que se ha volatilizado en la esfera del pensamiento puro. Cuando en la esfera de la pura abstracción se elimina el principio de contradicción lo que muestra es que dicho lenguaje no permite que emerja la dificultad de la existencia y del existente. Pues la existencia está permanentemente dándose de bruces con la tensión de opuestos y es de existentes que haya que resolverse a actuar por una vía y no por la otra.

Para el existente, por consiguiente, hay disyuntiva, el principio de contradicción tiene validez. “Como bien se sabe, la filosofía hegeliana ha cancelado el principio de contradicción, y el mismo Hegel más de una vez ha sometido a severo juicio al tipo de pensadores que han permanecido en la esfera del entendimiento y la reflexión y que por tanto han insistido en que hay un o bien o bien.”⁵¹⁷ Climacus reconoce que llega incluso a parecer una pelea ridícula el estar pro o contra la abolición del principio de contradicción. Y apunta que quizá se dé un malentendido en la raíz del conflicto. “Hegel está perfecta y absolutamente en lo cierto al mantener que visto eternamente, *sub specie aeterni*, no hay aut-aut en el lenguaje de la abstracción, en el pensamiento puro y en el ser puro. Dónde demonios iba a estar si la abstracción, después de todo, simplemente retira la contradicción.”⁵¹⁸ Por su parte, los defensores de la disyuntiva están del todo en un error cuando entrando en el terreno del pensamiento puro quieren clavar la bandera en pro de su causa, porque la contradicción y por tanto la posibilidad de una alternativa real quedan canceladas en cuanto se las eleva fuera de la existencia. Es el existente agarrado con pasión a la existencia el que se enfrenta con ello. Cualquiera que sobrepase los límites de su terreno, o bien un hegeliano queriendo abolir la contradicción en la existencia o un defensor de la disyuntiva intentado plantar la alternativa en el pensamiento puro, está en un error.

⁵¹⁶ *Post Scriptum*, 302. [og ved at handle, ved i Yderste af sin subjektive Lidenskab med fuld Bevidsthed om et evigt Ansvar at vove det Afgjørende (hvilket da ethvert Menneske formaaer) faaer man noget Andet at vide, samt, at det at være Menneske er noget Andet end Aar ud og Aar ind at pinde Noget sammen til et System. Ved væsentligen at existere qva Menneske faaer man ogsaa Modtagelighed for det Comiske.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

⁵¹⁷ *Post Scriptum*, 302. [Som bekjendt har den hegelske Philosophie hævet Modsigelsens Grundsætning, og mere end een Gang har Hegel selv med Fynd holdt Dommedag over saadanne Tænkere, som forbleve i Forstandens og Reflexionens Sphære, og derfor paastode, at der var et Enten – Eller.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

⁵¹⁸ *Post Scriptum*, 303. [Hegel har fuldkommen og absolut Ret i, at evigt seet, sub specie æterni, i Abstraktionens Sprog, i den rene Tænken og den rene Væren er der intet aut – aut; hvor Satan skulde det være der, da jo Abstraktionen netop tager Modsigelsen bort] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

Es importante perfilar cada esfera y no confundirlas, porque además lo que subyace en toda esta discusión es la realidad de una alternativa absoluta para cada ser humano. El existente en el tiempo se relaciona con lo eterno pero la eternidad no usurpa la existencia, aunque por la vía del pensamiento esto último parezca posible. Existiendo, viviendo, pensando y actuando como existente, se da la relación de la eternidad con dicho existente que no cesa de estar constantemente en ciernes. Si esto es así, hemos de caer en la cuenta de que estamos ante una elección absoluta y nos preguntamos: ¿dónde pertenece la disyuntiva absoluta? “Donde todo está en ciernes, donde sólo una porción de lo eterno se hace presente, de modo que pueda tener un efecto restrictivo en la decisión apasionada, donde *lo eterno* se relaciona como *futuro* con *la persona en ciernes*.”⁵¹⁹ Ahí es donde se escucha la alternativa absoluta. Lejos de la idea de una eternidad que hace que un sujeto existente se duerma en los laureles del pensamiento puro, lo que Climacus sugiere es que el existente no alcanza sosiego cuando une eternidad con su estar en ciernes sino que lo que obtiene es futuro. El cristianismo así lo anuncia y asume también un aut-aut absoluto.

La apertura del futuro como realidad para un individuo se vincula a la relación del individuo con lo eterno. En este sentido, es interesante ver cómo el devenir hegeliano carece de la categoría temporal de futuro; tampoco tiene nada que ver con la generación de vivientes que se aventuran al intrépido desafío de ser persona, a actuar; lo que un hegeliano comprende, en todo caso es lo que ha pasado, lo que ha concluido, de ahí que no pueda comprenderse a sí mismo con la ayuda de su filosofía. “El escepticismo más peligroso es siempre aquel que no lo parece, pero la idea de que el pensamiento puro sea la verdad positiva para un existente es escepticismo, porque esta positividad es quimérica. Poder explicar el pasado, toda la historia del mundo, es magnífico, pero si la habilidad de comprender el pasado es lo más excelso para uno que todavía vive, entonces esta positividad es escepticismo y un escepticismo muy perjudicial, porque tiene un aspecto tan decepcionante a pesar de la vastísima cantidad que comprende.”⁵²⁰ Con la sorna que le caracteriza a Climacus,

⁵¹⁹ *Post Scriptum*, 305. [Derimod hvor Alt er i Vorden, hvor der blot er saa meget af Evigheden tilstede, at den kan holde igjen i den lidenskabelige Afgjørelse, der hvor *Evigheden* forholder sig som *Tilkommelse* til den *Vordende*, (der hører den absolute Disjunktion hjemme. Naar jeg nemlig sætter Evighed og Vorden sammen, faaer jeg ikke Ro, men *Tilkommelse*. Deraf kommer det vel, at Christendommen har forkyndt Evigheden som det *Tilkommende*, fordi den blev forkyndt Existerende og derfor antager den ogsaa et absolut aut – aut.)] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

⁵²⁰ *Post Scriptum*, 307. [Den Skepsis er altid den farligste, der mindst seer ud som saadan, men det, at den rene Tænken skulde være den positive Sandhed for en Existerende er Skepsis, thi denne Positivitet er chimairisk. At kunne forklare det Forbigangne, hele Verdenshistorien, er Herligt, men skal det, kun at kunne forstaae hvad der er Forbigangent, være det Høieste for en endnu Levende, saa er denne Positivitet Skepsis, og en farlig Skepsis, fordi det seer saa skuffende ud med det uhyre Meget man forstaaer.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

añade que quizá el pensador hegeliano busque consuelo en la idea de que puede comprender China y Persia y los 6000 años de historia universal respecto de lo cual ¿qué más dará un insignificante individuo singular?

Y sin embargo, la tarea aparentemente sencilla de existir, que es en lo que ya nos encontramos enredados es la más difícil, dice Climacus. La dificultad está en pensar lo eterno en devenir, cosa que el pensamiento abstracto omite. “De nuevo aquí se da un ejemplo de cómo la tarea más sencilla es la más difícil. Existir, se piensa, no es para tanto y mucho menos es un arte. Por supuesto que todos existimos; ahora bien, pensar abstractamente eso sí que es algo serio. Pues bien, existir verdaderamente, a la vez dejando que la conciencia penetre la propia existencia, a la vez siendo eterno como si se estuviera situado más allá y, sin embargo, estando presente en la existencia y en un proceso de devenir; esto sí que es verdaderamente difícil.”⁵²¹ Desde esta perspectiva, el dilema que vive el individuo humano es la presencia de lo eterno y el tiempo, es decir, la capacidad del pensamiento eterno dentro del continuo devenir de ser existiendo. Esto es como decir que el ser humano es una contradicción, que la verdad se le vuelve paradoja y la existencia pasión. De ahí que los ejemplos memorables para Climacus sean aquellos pensadores de Grecia que han sido ardientes existencias apasionados con su pensamiento o aquellos pensadores de la cristiandad que siendo creyentes fervientemente buscaban comprenderse a sí mismos en la existencia de la fe. Sostener la existencia en la infinita pasión de comprenderse a uno mismo en la contradicción es la tarea tan difícil que encierra el existir.

Por el contrario, “pensar la existencia *sub specie aeterni* y abstractamente es anularla esencialmente, y su mérito se asemeja al tan condecorado mérito de cancelar el principio de contradicción. La existencia sin movimiento es impensable y el movimiento es impensable *sub specie aeterni*. Omitir el movimiento no es exactamente un golpe maestro, e introducirlo en la lógica como transición, y junto con ello el tiempo y el espacio, añade una nueva confusión. Pero como todo pensamiento es eterno, la dificultad queda para el existente. La existencia, como el movimiento, es una cuestión muy peliaguda de abordar. Si la pienso, la cancelo, por tanto no la pienso. Parecería correcto decir que hay algo que no cabe ser pensado: la existencia. Y sin embargo, una vez más, la dificultad es que la propia existencia los junta debido a lo cual el

⁵²¹ *Post Scriptum*, 305. [Her er igjen et Exempel paa, hvorledes den simpleste Opgave er den vanskeligste. At existere tænker man er ingen Ting, end mindre en Kunst, vi existere jo Alle, men at tænke abstrakt: det er Noget. Men det i Sandhed at existere, altsaa med Bevidsthed at gennemtrænge sin Existents, paa eengang evigt ligesom langt ude over den og dog nærværende i den og dog i Vorden: det er sandelig vanskeligt.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

que está pensando existe.”⁵²² La tarea es hacerse subjetivo, como ya venimos subrayando desde el comienzo, pero lo que aquí se está discutiendo introduce un dato distinto.

Hasta ahora la vía objetiva nos alejaba de la posibilidad de llegar a ser subjetivos y nos deslumbraba con el asombro propio que el conocimiento de la naturaleza, las ciencias, la historia, etc. provocan; sin duda se trata de la fabulosa cantidad de saberes que el hombre ha venido acumulando desde siempre, pero la sospecha surgía en torno al descuido o despiste que la vía objetiva generaba respecto de la exigencia fundamental de un existente. Es decir, cómo vivir la vida, qué debo hacer, si lo que busco es ser feliz, relacionarme con una dicha eterna, la vía objetiva ¿no me aleja en lugar de ponerme cara a cara con una posibilidad que esencialmente no puede ser dada por ningún objeto, ni por la contemplación de un objeto? La discusión encerraba la pasión de un ser humano plenamente interesado por este problema, que sólo podía emerger por la vía subjetiva. Esta misma discusión alcanzaba su máximo clímax bajo el supuesto de la pérdida de la condición para la verdad por parte del sujeto y el supuesto de la única relación posible con la paradoja absoluta para que el sujeto reciba la condición para la verdad y la verdad. Ahora, pensado lo que es existir y la realidad, lo que Climacus muestra es la contradicción propia de nuestra condición de seres humanos existentes, es decir, que el sujeto que se pone ante la alternativa de la vía objetiva y la subjetiva, él mismo carga a costas con una contradicción, la de que la propia existencia parece que no puede ser pensada y sin embargo somos existentes que pensamos.

Por lo tanto, existir, si no se toma como algo que le viene a uno sobre la marcha, no puede realizarse sin pasión. “Y en esto consiste existir si uno es consciente de ello. La eternidad es infinitamente veloz como ese alado corcel, la temporalidad es un viejo jamelgo, y el existente es el cochero, siempre y cuando existir no sea lo que la gente llama existir, porque entonces el existente no es un cochero, sino un borracho campesino que duerme en el carro y deja que los caballos tiren a su aire. Entiéndase, él también lleva las riendas,

⁵²² *Post Scriptum*, 306. [At tænke Existents sub specie æterni og i Abstraktion, er væsentligen at ophæve den, og Fortjenesten ligesom den udbasunede med at hæve Modsigelsens Grundsætning. Existents lader sig ikke tænke uden Bevægelse, og Bevægelse lader sig ikke tænke sub specie æterni. At udelade Bevægelsen er just ikke noget Mesterstykke, og at faae den ind i Logiken som Overgang, og med den Tid og Rum, er kun ny Forvirring. Forsaavidt al Tænken imidlertid er evig, er Vanskeligheden for den Existerende. Existents er ligesom Bevægelse en saare vanskelig Sag at omgaaes. Tænker jeg den, saa hæver jeg den, og saa tænker jeg den ikke. Det kunde da synes rigtigt at sige, at der er Noget, som ikke lader sig tænke: det at existere. Men Vanskeligheden er der atter, at Existentsen sætter det sammen derved, at den Tænkende existerer.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

también es cochero y como tal quizá haya muchos que también existan.”⁵²³ La pasión es la marca de la eternidad, no abstracta, de la eternidad concreta en un ser humano. Y la eternidad aquello que da continuidad al movimiento de la existencia. Sin lo eterno estaríamos desprovistos de la continuidad que mantiene la unidad en el movimiento. Pero nótese que una continuidad abstracta no es continuidad y cancelar de golpe el movimiento o introducirlo en la lógica no le hace ningún favor a un existente infinitamente interesado en existir. “Para un existente, la meta del movimiento es la decisión y la repetición. Lo eterno es la continuidad del movimiento, mas una eternidad abstracta está fuera del movimiento, y una eternidad concreta en el existente es lo máximo de pasión. Toda pasión idealizadora es una anticipación de lo eterno en la existencia para el existir de un existente (la pasión terrestre entorpece el existir al modificar la existencia en lo momentáneo; la poesía y el arte han sido considerados como la anticipación de lo eterno. Si uno quiere decirlo así, uno debe de todos modos ser consciente de que la poesía y el arte no están esencialmente relacionados con el existente ya que la contemplación de la poesía y el arte, <<la alegría sobre lo bello>> es desinteresada y el observador se sitúa contemplativamente fuera de sí qua existente); la eternidad de la abstracción se logra desconsiderando la existencia. Un existente ha podido ser admitido en el pensamiento puro únicamente mediante un comienzo sospechoso, un chanchullo que violenta la existencia convirtiéndola en algo trivial y su discurso en algo demencial. Es lo que sucede a la mayoría de la gente en nuestra época, en la que poco o nunca se escucha a una persona hablar siendo consciente de que es un individuo existente, sino que panteísticamente se deja desorientar a medida que va hablando sobre millones y naciones y el desarrollo histórico mundial. Para un existente, por el contrario, la anticipación de lo eterno propio de la pasión no es aún una absoluta continuidad, sino la posibilidad de una aproximación a la única verdadera continuidad que puede haber para un existente. Aquí viene nuevamente a la memoria mi tesis de que la subjetividad es la verdad, porque la verdad objetiva para un existente es como la eternidad de la abstracción.”⁵²⁴ El hecho de que

⁵²³ *Post Scriptum*, 309. [Og saaledes er det at existere, naar man skal være sig det bevidst. Evigheden er som hiin bevingede Ganger uendelig hurtig, Timeligheden er et Udgangsøg, og den Existerende er Kjøresvenden, naar nemlig det at existere ikke skal være saadan hvad man kalder at existere, thi saa er den Existerende ingen Kjøresvend, men en fuld Bonde, der ligger i Vognen og sover og lader Hestene skjøtte sig selv. Det forstaaer sig, ogsaa han kjører, ogsaa han er Kudsk, og saaledes er der maaskee Mangen, der – ogsaa existerer.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

⁵²⁴ *Post Scriptum*, 310. [For en Existerende er Bevægelsens Maal Afgjørelse og Gjentagelse. Det Evige er Bevægelsens Continuerlighed, men en abstrakt Evighed er udenfor Bevægelsen, og en concret Evighed i den Existerende er Lidenskabens Maximum. Al idealiserende Lidenskab nemlig er Anticipation af det Evige i Existents for en Existerende til at existere (Den jordiske Lidenskabelighed forhindrer i at existere ved at forvandle Existents til det Øieblikkelige. Poesie og Kunst har man kaldet en Anticipation af det Evige. Vil man kalde den saa, maa man dog bemærke, at Poesie og Kunst ikke væsentligen forholder sig til en Existerende, da

existir exija pasión va de la mano con dos ideas recurrentes, la contradicción y estar interesado por existir. Existir exige el máximo interés para un existente; interés, contradicción y pasión encierran la consecución de una finalidad, la persecución de un telos o fin, dicho de otro modo, una razón o un sentido por el que vivir.

Esta es la realidad del existente, realidad que radica en el máximo interés por existir. Pero el problema está en la contradicción antes anticipada; como la existencia ha unido pensar y existir en un existente pensador, se dan dos medios: el de la abstracción y el de la realidad. El autor desconsidera el pensamiento puro, como si de un tercer medio que subsume realidad y abstracción se tratara, por haberse inventado la más exhaustiva y fantasmagórica abstracción que se eleva por completo de su relación con la existencia para habitar en una verdad eterna, que no es más que quimera para un ser humano existente. La relación entre estos dos medios, el de la realidad y la abstracción, es tal que la realidad no puede transmitirse en el lenguaje de la abstracción. "La realidad es un inter-esse entre la hipotética unidad de la abstracción del pensar y la existencia."⁵²⁵

La cuestión es que solamente anulando la realidad puede la abstracción captarla, es decir, lo que la abstracción hace es transformar la realidad en posibilidad. "Todo lo que el lenguaje de la abstracción, dentro de la abstracción, dice de la realidad, lo dice como posibilidad. En el lenguaje de la realidad toda abstracción se relaciona con la realidad como posibilidad, y no con una realidad dentro de la abstracción y la posibilidad. La realidad, la existencia, es el elemento dialéctico en una trilogía cuyo comienzo y fin no le corresponde a un existente, quien qua existente se mueve en el elemento dialéctico. La abstracción clausura la trilogía. Correcto. Pero ¿cómo lo hace? ¿Es la abstracción un algo que lo realiza o más bien un acto del que se abstrae? Pero el que se abstrae es, después de todo, un existente y como tal inserto en el elemento dialéctico, que no puede ni mediar ni fusionar, y ni mucho menos

Betragtningen af Poesie og Kunst, »Glæden over det Skjønne«, er interesseløs, og Betragteren contemplativt uden for sig selv qua Existerende); Abstraktionens Evighed vindes ved at see bort fra Existentens; den rene Tænken kan en Existerende kun ved en mislig Begynden være kommen ind i, en Mislighed, der ogsaa hævner sig derved, at den Existerendes Existentens bliver ubetydelig, og hans Tale noget afsindig, hvad næsten er Tilfældet med Menneskenes Mængde i vor Tid, hvor man sjelden eller aldrig hører et Menneske tale, som var han sig bevidst, at han er et enkelt existerende Menneske, men pantheistisk lader det svimle for sig, naar ogsaa *han* taler om Millioner og Stater og verdenshistorisk Udvikling. Men Lidenskabens Anticipation af det Evige for en Existerende er dog ikke den absolute Continueerlighed, men Muligheden af Tilnærmelsen til den eneste sande, der kan være for en Existerende. Herved erindres man igjen om min Thesis, at Subjektiviteten er Sandheden, thi den objektive Sandhed er for en Existerende ligesom Abstraktionens Evighed.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

⁵²⁵ *Post Scriptum*, 312. [Virkeligheden er et inter-esse mellem Abstraktionens hypothetiske Eenhed af Tænken og Væren.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

hacerlo de manera absoluta, mientras esté existiendo. Si lo hace, entonces se relaciona como posibilidad con la realidad, con la existencia en el que él mismo está. Debe pues explicar cómo se las apaña, es decir, cómo se las arregla en tanto que existente, o si más bien ha dejado de ser existente y si es posible que un existente tenga derecho a dejar de serlo.”⁵²⁶

El papel de la abstracción en la trilogía que Climacus describe es el de clausurar la relación entre la realidad (o existencia) y el existente. Pero que cumpla dicha función no es el meollo de la cuestión sino el cómo. Es decir, ¿cómo clausura la abstracción la trilogía? La abstracción no es algo que acontece por arte de magia, es preciso recordar que es el propio existente el que realiza el acto de abstraerse mientras no deja de estar en la existencia existiendo. De ahí que la pregunta por el cómo de la abstracción, apunte al existente con la responsabilidad ética de, por un lado ser consciente del alcance y límite de su poder de abstracción y por otro de ser consciente del reclamo que lo ético ejerce sobre él; el dominio de la abstracción reside en transformar toda realidad en posibilidad y el reclamo de lo ético sobre el individuo consiste en exigirle que exista realmente y no en abstraerse. El existente está inserto en la dialéctica de la trilogía de tal modo que no le es posible mediar. Y si clausura la trilogía en virtud de un acto de abstracción que decide llevar a cabo, lo que consigue es relacionarse como posibilidad con la realidad en la que él mismo está inserto.

La polémica en torno a la verdad y a su cognoscibilidad adquiere una nueva vuelta de tuerca al considerar al individuo existente bajo la luz de su ser cognoscente existiendo: pensar existiendo se manifiesta como la gran dificultad de existir, dificultad que como viene denunciando Climacus evita a toda costa el pensamiento especulativo. ¿Qué es lo que puedo saber de la realidad en tanto que existencia si cada vez que la pienso la transformo en posibilidad? ¿En qué consiste mi conocimiento de la realidad? “Todo conocimiento de la realidad es posibilidad. La única realidad de la que el existente tiene algo más que conocimiento es su propia realidad, en la que se desenvuelve; esta realidad es

⁵²⁶ *Post Scriptum*, 312. [Alt, hvad der i Abstraktionens Sprog indenfor Abstraktionen siges om Virkelighed, siges indenfor Muligheden. I Virkelighedens Sprog forholder nemlig hele Abstraktionen sig som en Mulighed til Virkeligheden, ikke til en Virkelighed indenfor Abstraktionen og Muligheden. Virkeligheden, Existentsen er det dialektiske Moment i en Trilogie, hvis Begynden og hvis Slutning ikke kan være for en Existerende, der qva Existerende er i det dialektiske Moment. Abstraktionen slutter Trilogien sammen. Ganske rigtigt. Men hvorledes gjør den det? Er Abstraktionen saadan Noget, eller er den ikke den Abstraherendes Akt? Men den Abstraherende er jo en Existerende, og som Existerende altsaa i det dialektiske Moment, hvilket han ikke kan mediere eller sammenslutte, mindst af Alt absolut, saa længe han er existerende. Naar han da gjør det, saa maa dette forholde sig som en Mulighed til Virkeligheden, til Existentsen, hvori han selv er. Han maa forklare, hvorledes han bærer sig ad, o: hvorledes han som en Existerende bærer sig ad dermed, eller om han ophører at være existerende, og om en Existerende har Lov dertil.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

su interés absoluto. La exigencia de la abstracción sobre él consiste en que se vuelva desinteresado para conocer algo; la exigencia de lo ético sobre él es estar infinitamente interesado en existir.”⁵²⁷ Esto significa que sólo me cabe conocerme a mí mismo. “La única realidad que hay para un existente es su propia realidad ética; respecto a toda otra realidad sólo tiene conocimiento, pero el conocimiento verdadero es una transposición a la posibilidad.”⁵²⁸ Es decir, toda esta reflexión es una posibilidad para un sujeto pues a mí me corresponde conocer solamente mi propia realidad ética. “La subjetividad real no es la cognoscente, porque con el conocimiento se está en el medio de la posibilidad, sino que es la subjetividad ética existente.”⁵²⁹

El hombre se encuentra ante la tensión permanente por un lado, de lo ético en él que infinitiza el interés por la existencia donde el principio de contradicción adquiere validez absoluta, y por otro, de ser pensador y pensar la realidad en devenir lo cual es un gran impedimento para pensar. Es como si la realidad no pudiera ser pensada siendo pensadores. Por tanto, ser sujeto en tanto que pensador, o ser pensador subjetivo no es la subjetividad real; por la esfera de lo cognoscitivo el sujeto es introducido en el terreno de la posibilidad. La subjetividad real es la subjetividad ética existente.

Por consiguiente, la tesis sobre la verdad <<la verdad es la subjetividad>> ha adquirido mediante esta reflexión un nuevo matiz, sin duda polémico con el saber y con lo que la realidad es: la verdad es la subjetividad real ética existente. Es pertinente que Climacus aproveche este momento para tachar de extrañamente contradictorio todo intento de concluir la existencia del pensamiento, cuando lo que el pensamiento hace es justamente lo opuesto, es decir, sacar la existencia de la realidad y convertirla en posibilidad. De ahí que el *cogito ergo sum* cartesiano tan discutido o bien no demuestra nada o bien es una tautología. No demuestra nada si el yo en cogito se interpreta como una persona individual—yo estoy pensando luego soy, pero si estoy pensando, desde luego que no me queda más remedio que ser; es una tautología si en lugar de un individuo existente humano se refiere al ser del puro yo, ya que el puro yo sólo subsiste en el pensamiento y no existe en realidad.

⁵²⁷ *Post Scriptum*, 313. [Enhver Viden om Virkelighed er Mulighed; den eneste Virkelighed en Existerende er mere end vidende om, er sin egen Virkelighed, det at han er til; og denne Virkelighed er hans absolute Interesse. Abstraktionens Fordring til ham er at blive interesseløs for at faae Noget at vide; det Ethiskes Fordring til ham er at være uendeligt interesseret i at existere.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

⁵²⁸ *Post Scriptum*, 313. [Den eneste Virkelighed der er for en Existerende er hans egen ethiske; al anden Virkelighed er han kun vidende om, men den sande Viden er en Oversætten i Muligheden.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

⁵²⁹ *Post Scriptum*, 313. [Den virkelige Subjektivitet er ikke den vidende, thi ved Viden er han i Mulighedens Medium, men er den ethisk existerende Subjektivitet.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

Si sólo se puede conocer la realidad propia del individuo, otra de las implicaciones que se siguen es que toda otra realidad sólo se puede conocer pensándola. La tendencia del pensador abstracto será abstraerse al máximo hasta el punto de querer deshacerse de la existencia propia que le impide, al estar en devenir, gozar plenamente del pensamiento inmanente. Pero durante el proceso de abstracción, le guste o no, continúa existiendo. Climacus menciona la ataraxia escéptica griega como un intento existencial de abstraerse de existir y la respeta, ya que en Grecia se prestaba atención a lo que significa existir; sin embargo, no sucede lo mismo con lo que él denomina la tendencia contemporánea de abstraerse rápidamente sobre el papel. “Entre las cosas que han causado tanta confusión en el ejercicio filosófico moderno está el hecho de que los filósofos emitan muchos juicios breves sobre tarea infinitas y respeten mutuamente esta moneda de cambio, aunque casi nunca se le ocurre a nadie, existiendo, intentar poner su mano en la compleción de las exigencias de estas tareas. De este modo, se puede fácilmente finalizar con todo y arreglárselas para comenzar sin ningún presupuesto. El presupuesto, por ejemplo, de ponerlo todo en duda llevaría toda una vida; ahora, sin embargo, se hace tan a la ligera como se dice.”⁵³⁰

B.IV.7.11. Realidad, abstracción, posibilidad, idealidad.

Sigamos ahondando en esta relación entre la realidad y la posibilidad. Climacus cita la *Poética* de Aristóteles en la que se dice que la poesía es superior a la historia porque ésta sólo cuenta lo que ha sucedido mientras que la poesía canta lo que podría y debería de haber ocurrido. Esta cita le sirve para mostrar que la superioridad de la poesía es tener la posibilidad a su disposición. La posibilidad es ciertamente lo propio de la poesía, pero también es la marca de la indiferencia hacia la realidad, y en ese sentido choca con el infinito interés de la ética por la realidad, la existencia. En este sentido, la poesía y también todo lo intelectual puesto que lo intelectual mediante el pensamiento transforma la realidad en posibilidad, comparten la indiferencia, el desinterés por la realidad. Según Climacus, “la indiferencia queda olvidada en el cogito - *ergo* sum cartesiano, que remueve el desinterés del intelectual y ofende a la especulación, como si algo más se tuviera que inferir de ello. Pienso, *ergo* pienso; si yo soy o ello es (en el sentido de la realidad, donde yo

⁵³⁰ *Post Scriptum*, 315. [Det er blandt Andet det, der har givet Anledning til saa megen Confusion i den moderne Philosopheren, at Philosopherne have saa mange korte Udsagn om uendelige Opgaver, og indbyrdes respektere disse Papiers-Penge, medens det næsten aldrig falder Nogen ind at ville forsøge sig selv i eksisterende at realisere Opgavens Fordring. Paa den Maade kan man let blive færdig med Alt, og komme til at begynde forudsætningsløst. Den Forudsætning f. Ex. at tvivle om Alt vilde tage et heelt Menneskeliv, nu derimod er det saa hurtigt gjort som det er sagt.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

significa un individuo singular humano y ello significa un algo definitivo singular) es infinitamente irrelevante. Que lo que esté pensando es en cuanto pensar no necesita demostración alguna, ni necesita ser demostrado por conclusión alguna, puesto que ya está demostrado. Pero tan pronto como quiero hacer que mi pensamiento sea teleológico en relación con algo otro, el interés entra en juego. En cuanto aparece, lo ético confluye y me disculpa de ulteriores problemas que surjan en la demostración de mi existencia, y como me obliga a existir, evita que proponga una éticamente engañosa y metafísicamente borrosa floritura como conclusión.”⁵³¹ Con la relación teleológica con algo otro, Climacus sacude al pensamiento sacándolo de la posibilidad mediante el interés y obligándolo a formar parte de la realidad ética. Esto es una anticipación de la teoría de la acción de Climacus (si así la puedo llamar) que en adelante quedará expuesta.

Climacus denuncia que el peligro de su época es estar continuamente ignorando la ética, lo cual hace que todas las esferas queden también confundidas. La poesía y la esfera de lo intelectual con su pensamiento especulativo intentan asemejarse más y más a la realidad; en el primer caso, lo que se produce es totalmente antipoético pues de suyo es que la poesía sobrevuele las bellas cimas de la posibilidad. El pensamiento especulativo pretende alcanzar la realidad e incluso garantizar que produce realidad mediante el pensamiento, cuando lo que hace es todo lo contrario. No se puede forzar el paso de la posibilidad a la realidad mientras el individuo no esté movido por el interés de un telos respecto de la posibilidad que ha contemplado. Contemplando y observando, uno permanece en la indiferencia, y mientras tanto lo ético sufre cada vez mayor abandono. La resultante da lugar a una época cuya hambre de realidad en lugar de estar provista por lo ético, es equívocamente alimentada por la poesía y por la reflexión histórico-mundial. Pues se da por hecho que el ser humano tiene hambre de realidad. “Pero esta realidad malentendida es como una generación o individuos en ella que se han hecho prematuramente viejos y que ahora están obligados a procurarse juventud artificialmente. Existir éticamente es la realidad, pero en lugar de ello la época se ha tornado predominantemente observadora y no sólo todo el

⁵³¹ *Post Scriptum*, 316. [Den Ligegyldighed er glemt i det cartesianske cogito – ergo sum, hvilket uroliger det Intellectuelles Interesseløshed, og fornærmer Speculationen, som skulde der af den følge noget Andet. Jeg tænker, ergo tænker jeg, om jeg er eller det er (i Virkelighedens Forstand, hvor jeg betyder et enkelt eksisterende Menneske, og det betyder et bestemt enkelt Noget), er uendelig ligegyldigt. At det jeg tænker er i Tænkningens Forstand, behøver jo intet Beviis, eller at bevises ved nogen Slutning, da det jo er beviist. Saasnart jeg begynder at ville gjøre min Tænken teleologisk i Forhold til noget Andet, er Interessen med i Spillet. Saasnart den er der, saa er det Ethiske med tilstede og fritager mig for yderligere Uleilighed med at bevise min Tilværelse, forhindrer mig i ethisk svigefuldt og metaphysisk uklart at gjøre Slutningens Sving, idet det forpligter mig til at existere.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

mundo se dedica a ello sino que finalmente ello se falsifica como si fuera la realidad.”⁵³² La confusión a la que lleva el olvido de lo ético que aquí describe Climacus es preocupante. Nótese que se puede tener lo ético de lado, al margen de todo, incluso en una sociedad estrictamente regulada bajo la constitución del estado nación. Volvemos a hacer hincapié que lo ético es precisamente realidad en tanto que subjetividad, interioridad, apropiación, decisión y acción del individuo singular infinitamente interesado por existir plenamente. Lo que se llama normalmente ética, es decir, lo ético-político-social-económico-judicial en tanto que externo y objetivado pertenecen a la esfera de lo civil y es susceptible de deliberaciones en última instancia cuantitativas. Lo ético esencial es interioridad singular que decide cualitativamente y que sólo el propio individuo está asignado a conocer (-se).

Pues bien, el olvido de lo ético lleva a los individuos de una sociedad a una irrealidad tal que el gran peligro es, que como no parece irreal, no se cae en la cuenta de la ignorancia sobre la propia falta de realidad. El individuo se pierde en la nebulosa de creer que la época con su desarrollo intelectual en todas las disciplinas, por fin ha alcanzado una conciencia sobre la realidad incluso superior a la de cualquier época anterior. ¿No vivió Sócrates una situación análoga en la Atenas del siglo V a.C.? ¿No resolvió su vida en torno a la enigmática misión que el Dios le había encomendado: ser tábano para sí y para el gran caballo éticamente dormido? Además del espejo socrático, Climacus señala otro momento histórico que se caracteriza por la abstracción de la realidad: el movimiento monástico medieval. Ahora bien, Climacus muestra su respeto por el movimiento monástico medieval pues dista enormemente de la irrealidad apática que Climacus describe de su tiempo: “sonreímos ante la vida monacal, y sin embargo, ningún ermitaño vivió jamás una vida tan irreal como la que se vive hoy día, porque un ermitaño se abstraía voluntariamente del mundo, pero nunca de sí mismo. Sabemos cómo describir el idílico emplazamiento de un monasterio en un lugar lejano, en la soledad del bosque, el distante horizonte azul, pero no pensamos en el fabuloso emplazamiento del pensamiento puro. Y sin embargo, la falta de realidad cargada de pathos del recluso es con mucho preferible a la cómica falta de realidad de pensador puro; y la apasionada evasión del recluso que se deshace de mundo entero es con mucho preferible a la cómica distracción del pensador histórico-mundial que se olvida de sí mismo.”⁵³³

⁵³² *Post Scriptum*, 316. [Men denne misforstaaede Virkelighed er ligesom, hvis en Generation eller Individerne i den vare blevne for tidligt gamle og der nu paa kunstig Maade maatte skaffes Ungdommelighed tilveie. Istedetfor at det at existere ethisk er Virkeligheden, er Tiden bleven saa overveiende betragtede, at ikke blot Alle ere det, men at tilsidst dette bliver forfalsket som var det Virkelighed.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

⁵³³ *Post Scriptum*, 316-317. [Man smiler ad Kloster-Livet, og dog levede ingen Eremit saa uvirkeligt som man nuomstunder lever, thi en Eremit abstraherede vel fra den hele Verden, men

Si desde el punto de vista estético e intelectual la posibilidad es superior a la realidad e implica desinterés por la propia existencia, desde el punto de vista ético la realidad es superior a la posibilidad. Es importante tener en cuenta la concepción de lo estético que Climacus utiliza en esta reflexión. En la cita 524 dice que “la poesía y el arte no están esencialmente relacionados con el existente ya que la contemplación de la poesía y el arte, >>la alegría sobre lo bello<< es desinteresada y el observador se sitúa contemplativamente fuera de sí qua existente.” Ahora bien, esto no significa que toda la esfera de la estética tenga que concebirse como la observación de lo bello y el sentimiento de placer sobre lo bello, es decir, a la kantiana. Recordamos ahora tantas páginas dedicadas en el presente trabajo a mostrar que la autoría comienza explorando un territorio diferente de la estética caracterizada por la discontinuidad entre lo externo y lo interno y por la iniciación a un viaje por el tiempo interno y la subjetividad. Este territorio diferente contribuye a que bajo categorías estrictamente estéticas aflore la verdad estética vs. lo bello artístico. De la misma manera, a estas alturas también podemos discernir que en la autoría de Kierkegaard no todo lo intelectual implica desinterés por la propia existencia, por Dios, el mismo Kierkegaard existe pensando y escribe abstrayendo y posibilita la comunicación con todas las construcciones poéticas que constituyen su autoría; desde luego que también para Climacus está claro que la filosofía socrática no implica desinterés por la propia existencia. La concepción de lo intelectual que se baraja en esta discusión está estrechamente vinculada al hegelianismo (¡ni siquiera a Hegel!) de la Dinamarca del XIX.

Lo ético reclama toda la atención y todo el interés en existir. Pero nótese una vez más que lo ético tal y como lo concibe Climacus es una esfera de la existencia muy peculiar que dista mucho de lo que comunmente se entiende por ética. Lo ético es interioridad infinitamente interesada en existir. No está de más traer a colación otro autor que Climacus conoce bien y cita, V. Haufniensis, para tener presente que hay dos modos de acercarse a la ética como ciencia: el modo tradicional que pende de la metafísica o lo que Haufniensis denomina la nueva ética, que presupone la dogmática (véase en B.IV.6.1. el lugar de la psicología y su relación con la ética; sobre la nueva ética, léase cita 394). Reclamar toda la atención y todo el interés por existir implica que, “lo ético por tanto quiere prevenir cualquier intento de confusión

han abstraherede ikke fra sig selv; man veed at beskrive et Klosters phantastiske Beliggenhed i det Afsides, i Skovens Eensomhed, i Horizontens fjerne Blaanen, men den rene Tænkens phantastiske Beliggenhed tænker man ikke paa. Og dog er Eneboerens pathetiske Uvirkelighed langt at foretrække for den rene Tænkens comiske Uvirkelighed; og dog er Eneboerens lidenskabelige Glemsel, der tager ham hele Verden bort, langt at foretrække for den verdenshistoriske Tænkens comiske Distraction, der glemmer sig selv.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

como, por ejemplo, querer *observar* el mundo y a las personas éticamente. Desde luego que no puede observarse éticamente, porque sólo hay un modo ético de observar: la auto-observación. Lo ético abraza inmediatamente al individuo singular con el requisito de que debe existir éticamente; no fanfarronea sobre millones y generaciones; no toma la humanidad al azar, no más de lo que la policía arresta a la humanidad en general. Lo ético trata con cada persona y nótese, por favor, que lo hace con cada individuo. Si Dios sabe cuántos pelos hay en la cabeza de una persona, entonces lo ético sabe cuántas personas hay, y al censo ético no le interesa la suma total, sino cada individuo, y cuando juzga, juzga a su vez a cada individuo singular; sólo un tirano y un hombre sin poder se conforman con diezmar. Lo ético engancha al individuo singular y exige de él que se abstenga de toda observación, especialmente del mundo y de la humanidad, porque lo ético no puede ser observado por alguien desde fuera. Lo ético sólo puede llevarse a cabo por un sujeto individual, que es entonces capaz de conocer lo que vive dentro de sí: la única realidad que no se convierte en posibilidad al conocerse y no puede conocerse al ser solamente pensada, puesto que es su propia realidad, que conoció como pensamiento-realidad, es decir, como posibilidad, previo a llegar a hacerse real; mientras que en lo referente a la realidad de otro no sabía nada de nada, hasta que, al conocerla, la pensó, es decir, la tornó en posibilidad.⁵³⁴

Destacamos la potentísima tesis sobre la realidad que obviamente no es lo externo, lo externamente observable. Tengamos en cuenta que la tesis sobre la realidad está estrechamente vinculada a la tesis sobre la existencia, así como a la tesis sobre lo ético, a la tesis sobre la verdad y a la tesis sobre lo cognoscible; preparémonos como lectores al vértigo de algunas de las implicaciones: lo ético sólo puede llevarse a cabo por un sujeto individual que

⁵³⁴ *Post Scriptum*, 317. [Det Ethiske vil derfor forhindre ethvert Confusions-Forsøg, som f. Ex. ethisk at ville *betragte* Verden og Menneskene. Ethisk at betragte lader sig nemlig ikke gjøre, thi der er kun een ethisk Betragtning, det er Selvbetragtning. Det Ethiske slutter sig øieblikkeligen om den Enkelte med Fordring til ham, at han skal existere ethisk; detsquadronnerer ikke om Millioner og Generationer, det tager ikke Menneskeheden paa Slump, ligesaa lidet som Politiet arresterer den rene Menneskehed. Det Ethiske har med de enkelte Mennesker at gjøre, og vel at mærke med hver Enkelt. Veed Gud hvor mange Haar der er paa et Menneskes Hoved, saa veed det Ethiske hvor mange Mennesker der er til, og den ethiske Folketælling er ikke i Interesse af en Totalsum, men i Interesse af hver Enkelt. Det Ethiske fordrer sig selv af ethvert Menneske, og naar det dømmes, da dømmes det igjen hver Enkelt, kun en Tyran og et afmægtigt Menneske nøies med at decimere. Det Ethiske griber den Enkelte og fordrer af ham, at han skal entholde sig fra al Betragten, især af Verden og Menneskene; thi det Ethiske som det Indvortes lader sig slet ikke betragte af Nogen der staaer udenfor, det lader sig kun realisere af det enkelte Subjekt, der da kan være vidende om hvad der boer i ham, den eneste Virkelighed der ikke bliver til en Mulighed ved at vides og ikke kun kan vides ved at tænkes, da det er hans egen Virkelighed, hvilken han som tænkt Virkelighed σ : som Mulighed vidste førend den blev Virkelighed, medens han i Forhold til en Andens Virkelighed Intet vidste om den førend han ved at faae den at vide tænkte den, σ : forvandlede den til Mulighed.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

es capaz de conocer lo que vive en su interioridad, lo cual es la única realidad que no se convierte en posibilidad al ser pensada y que no puede conocerla simplemente por pensarla, puesto que en algún momento ha decidido hacer real una posibilidad pensada. Si la única realidad cognoscible es la subjetiva y la verdad es la subjetividad, entonces la única realidad cognoscible verdaderamente es la subjetividad; pero además la realidad cognoscible verdaderamente no sólo es cognoscible en virtud del pensamiento sino en virtud de la decisión por actuar de acuerdo con lo pensado, es decir, en virtud de lo agible. El hombre inserto en una realidad tal ¿qué hombre es? ¿Qué le cabe esperar? Todo ello significa que toda realidad fuera de mí, sólo la puedo aprehender pensándola. Claro, toda realidad (interioridad existiendo en pasión por existir) fuera de mí, se refiere a otros individuos semejantes a mí que aunque no los pueda conocer más que en tanto que posibilidad, no por ello significa que no sean reales, es decir, que existan y conozcan su propia realidad. De aquí también se sigue que la categoría de lo real es esencialmente ética y por tanto adscrita al ser humano. Utilizar la categoría de realidad para todo aquello que está fuera del dominio de lo humano subjetivo sería equívoco. Así también, juzgar a otra persona éticamente se convierte en un ejercicio imposible pues mi juicio sobre cualquier otra subjetividad es posibilidad, no realidad. “Si la captara en realidad, tendría que convertirme en la otra persona, en el que actúa, para hacer que mi realidad sea ajena a mí dentro de mi propia realidad personal, lo cual es imposible.”⁵³⁵

B.IV.7.12. Realidad, pensamiento y acción.

Dada la realidad interpretada de este modo, detengámonos en la cuestión sobre la relación entre la realidad, el pensamiento y la acción. Esta reflexión nos lleva argumentativamente a defender que la realidad es idealidad. Veamos cómo y en qué sentido.

Cuando un individuo piensa en algo que quiere hacer y que aún no ha hecho, lo que piensa, por mucho que esté a punto de convertirse en realidad, es una posibilidad. Si, en cambio, lo que hace es pensar sobre una cosa que ha realizado otra persona, entonces está pensado sobre una realidad, pero que al pensarla la convierte en posibilidad. De ello se infiere una tesis que ya fue mencionada anteriormente, que éticamente no hay relación directa entre sujeto y sujeto, porque cuando comprendo la realidad de otro sujeto, sólo me es posible comprenderla como posibilidad; es decir, esta realidad pensada se

⁵³⁵ *Post Scriptum*, 317. [I Forhold til enhver Virkelighed uden for mig gjelder det at jeg kun tænkende kan faae fat paa den. Skulde jeg virkeligen faae fat paa den, maatte jeg kunne gjøre mig til den Anden, til den Handlende, gjøre den mig fremmede Virkelighed til min egen Virkelighed, hvilket er en Umulighed.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

relaciona conmigo como posibilidad así como mi pensamiento sobre algo que aún no he llevado a cabo se relaciona con su consecución. Climacus de nuevo se esforzará en aclarar que “preguntar desde la perspectiva estética o intelectual sobre si esto o aquello es sin duda real, si ocurrió realmente, es un malentendido que no capta la idealidad estética e intelectual como posibilidad y se olvida de que organizar por orden de rango según este criterio es lo mismo que asumir que la sensación es superior al pensamiento. Cuando se formula la pregunta, << ¿Es real? >>, éticamente la pregunta está correctamente planteada, pero nótese por favor de tal manera que el sujeto individual éticamente se cuestiona a sí mismo sobre su propia realidad. Pues para él la realidad de cualquier otra persona va a ser concebida mediante el pensamiento, es decir, como posibilidad.”⁵³⁶ Estar atareado juzgando a otro, si lo ha hecho o no lo ha hecho y cómo y con qué intención es una muestra de la debilidad de un individuo, y en el fondo, sólo se está juzgando a sí mismo.

Por tanto, la cuestión de la realidad queda acentuada éticamente. No tiene sentido preguntar estética e intelectualmente por la realidad puesto que, según las interpreta Climacus, el medio en el que se mueven es el de la observación, el desinterés por lo subjetivo y la posibilidad. También éticamente es insensato preguntar por la realidad en términos de observación; pero cuando pregunto éticamente respecto de lo que me concierne para mi propia realidad, aunque pregunte por su posibilidad no se trata de una posibilidad estética o intelectual sino una posibilidad que puedo denominar “pensamiento-realidad”, es decir, que se relaciona con mi realidad de manera que la voy a poder llevar a cabo. “El cómo de la verdad es precisamente la verdad. Por tanto, es falso contestar a una pregunta en un medio en el que la pregunta no puede aflorar: por ejemplo, intentar explicar la realidad dentro de la posibilidad, o distinguir, dentro de la posibilidad, entre posibilidad y realidad. Al no preguntar estética e intelectualmente por la realidad, sino al hacerlo sólo éticamente-y éticamente a su vez en lo referente a su propia realidad personal-cada individuo queda éticamente segregado por sí mismo.”⁵³⁷

⁵³⁶ *Post Scriptum*, 318-319. [I Retning af det Æsthetiske og Intellectuelle at spørge: er det og det nu ogsaa virkeligt, er det ogsaa virkeligt skeet, er Misforstand, der ikke fatter den æsthetiske og intellectuelle Idealitet som Mulighed, og glemmer, at æsthetisk og intellectuelt at bestemme Rangforholdet saaledes er det samme som at antage Sandsning for høiere end Tænkning. – Ethisk spørges der rigtigt, naar der spørges: er det virkeligt, dog vel at mærke saaledes, at det enkelte Subjekt ethisk spørger sig selv om sin egen Virkelighed. Et andet Menneskes ethiske Virkelighed er for ham igjen kun til at opfatte ved at tænke den : som Mulighed.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

⁵³⁷ *Post Scriptum*, 319. [Sandhedens Hvorledes er netop Sandheden. Det er derfor Usandhed at besvare et Spørgsmaal i et Medium, hvor Spørgsmaalet ikke kan komme frem. Saaledes at forklare Virkeligheden indenfor Muligheden, indenfor Muligheden at distingvere mellem Mulighed og Virkelighed. Ved at man da ikke spørger æsthetisk og intellectuelt, men kun ethisk, og ethisk igjen i Retning af sin egen Virkelighed, om Virkelighed, er ethisk ethvert Individ udsondret for sig.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

Esta soledad del individuo ético hace que la interioridad de cada uno sea la que discierna en última instancia entre la realidad y el engaño. La pregunta por el discernimiento entre realidad y apariencia se delibera en el tribunal de la interioridad de cada sujeto. Realidad y engaño van a ser igualmente posibles y el engaño puede avanzar distancias insospechadas. La discontinuidad entre lo interno y lo externo y la realidad y el engaño quedan expresada en la ironía y la hipocresía, aunque de manera opuesta; la ironía pone cara de mala; la hipocresía cara de ángel. “Únicamente el individuo por sí mismo puede saber cuál es cuál. Preguntar por esta interioridad ética respecto de otro individuo es por de pronto anti-ético en tanto que es divertimento. Pero si aún así se formula la pregunta, entonces emerge la dificultad de que puedo captar la realidad de otra persona sólo pensándola, en consecuencia, la traduzco en posibilidad, donde la posibilidad de engaño es igualmente pensable. Para existir éticamente, resulta un ventajoso estudio preliminar aprender que la persona individual está sola.”⁵³⁸

Si a modo de resumen decimos ahora que éticamente la posibilidad sólo ocupa lugar cuando va a convertirse en realidad y que estético-intelectualmente lo que se exige es que la realidad se recree en la posibilidad, podría parecer que éticamente la realidad es lo externo, a pesar de haber subrayado una y otra vez que es subjetividad, interioridad...Entonces, ¿es la realidad lo externo? No, en absoluto. “Estética e intelectualmente se enfatiza adecuadamente la idea de que lo externo no es más que engaño para aquel que no capta la idealidad. Frater Taciturnus declara: <<El conocimiento (de lo histórico) meramente le acompaña a uno a la ilusión de quedarse fascinado con lo materialmente palpable. ¿En qué consiste aquello que conozco históricamente? Es lo materialmente palpable. La idealidad la conozco por mí mismo, y si no la conozco por mí mismo, entonces, no la conozco en absoluto, y de nada sirve todo el conocimiento histórico. La idealidad no es un mueble que pueda transferirse de una mano a otra, o algo de lo que uno se deshace cuando la compra es enorme. Si sé que César fue grande, entonces sé lo que significa ser grande, y esto es lo que veo-de otro modo no sabría que César fue grande. El dato histórico-que personas de confianza nos aseguran que no corremos ningún riesgo al aceptar esta opinión, puesto que es obvio que fue un gran hombre, que los resultados lo demuestran-, no ayuda en absoluto. Creer en la idealidad tomando la palabra de otro es como reírse con un chiste no porque uno lo haya entendido, sino porque alguien dijo que era gracioso. En ese caso,

⁵³⁸ *Post Scriptum*, 320. [Kun Individet selv kan vide, hvilket der er hvilket. At spørge om dette ethiske Indvortes i et andet Individ er allerede uethisk, forsaavidt det er en Adspredelse. Men spørges der alligevel, saa er Vanskeligheden der, at jeg kun ved at tænke den Andens Virkelighed faaer fat i den, altsaa ved at oversætte den i Muligheden, hvor da Muligheden af Bedraget lige saa godt er at tænke. – Dette er et gavnligt Forstudium for at existere ethisk: at lære, at det enkelte Menneske staaer alene.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

bien se puede omitir el chiste para el que se ríe en base a lo que cree y respeta; pues podrá reírse con igual énfasis>>.-Entonces, ¿qué es la realidad? Es idealidad. Pero estética e intelectualmente la idealidad es posibilidad (un transferir *ab esse ad posse*). Éticamente, la idealidad es la realidad dentro del propio individuo. La realidad es interioridad infinitamente interesada en existir, lo que cada individuo ético es para sí mismo.”⁵³⁹

B.IV.7.12.1. ¿No es la acción lo externo?

Así como la realidad no es lo externo, cabe preguntarse si la acción lo es. Hemos dicho que desde el punto de vista ético la posibilidad es un pensamiento-realidad que puede transformarse en una realidad, es decir, que puede ser llevada a cabo. Decir que puede ser llevada a cabo parece sugerir que la acción es un dato externo. Actuar consiste en que el individuo se identifique a sí mismo con lo pensado con el objeto de existir en ello. Climacus reconoce que en lo referente al mal, la confusión entre pensar y actuar engaña con mayor facilidad. Pero consideremos el bien que “ejerce tal grado de exigencia sobre el individuo que incluso considera pecado el pensamiento del mal”: haber pensado algo bueno que se quiere llevar a cabo no significa haberlo hecho. Entonces, ¿es lo externo lo que determina el resultado? “Cuando el levita en el camino de Jericó a Jerusalén se cruzó con el desafortunado que había sido asaltado por vándalos, quizá se le ocurrió, una vez alejado del desafortunado, que hubiera sido bello haber dado auxilio al que sufre. Quizá incluso haya pensado cuán gratificante resulta esta buena acción por sí misma; quizá cabalgaba más despacio al estar inmerso en sus pensamientos; pero al acercarse cada vez más, las dificultades surgieron, y pasó de largo. Es probable que cabalgara deprisa para huir rápidamente, huir

⁵³⁹ *Post Scriptum*, 321. [Æsthetisk og intellectuelt indskærpes det ganske rigtigt, at det Udvortes kun er Bedraget for Den, som ikke fatter Idealiteten. Frater Taciturnus siger (l. c. p. 341): »Viden af det Historiske hjælper En blot ind i et Sandsebedrag, der bedaares af det Stofartige. Hvad er det jeg veed historisk? Det Stofartige. Idealiteten veed jeg ved mig selv, og veed jeg den ikke ved mig selv, veed jeg den slet ikke, al historisk Viden hjælper ikke. Idealitet er ikke Løsøre, der kan transporteres fra Een til en Anden, eller Noget som gaaer med i Købet, naar man tager store Partier. Veed jeg at Cæsar var stor, saa veed jeg hvad det Store er, og dette seer jeg paa, ellers veed jeg ikke, at Cæsar var stor. Historiens Fortælling, at vederhæftige Mænd forsikkre det, at der ingen Risiko er forbunden med at antage denne Mening, da det skal være vist, at han var en stor Mand, at Udfaldet beviser det, hjælper slet ikke. At troe Idealiteten paa en Andens Ord er ligesom at lee af en Vittighed, ikke fordi man har forstaaet den, men fordi en Anden har sagt, at det var vittigt. Naar saa er, saa kan i Grunden Vittigheden for den i Kraft af Troen og Agtelsen Leende lige saa godt være usagt, han kan lee med samme Emphasis.« – Hvad er da Virkeligheden? Den er Idealiteten. Men æsthetisk og intellectuelt er Idealiteten Muligheden (Tilbageførelsen *ab esse ad posse*). Ethisk er Idealiteten Virkeligheden i Individet selv. Virkeligheden er Indvortesheden uendeligt interesseret i at existere, hvilket det ethiske Individ er for sig selv.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

de los riesgos del camino, huir del pensamiento sobre la cercanía de los ladrones y huir del pensamiento sobre cuán fácilmente pudiera la víctima confundirle con los salteadores que le dejaron tirado. Consecuentemente, no actuó. Pero supón que en algún momento el arrepentimiento le hizo regresar; supón que se diera la vuelta apresuradamente, sin temer ni a los ladrones ni ninguna otra dificultad, temiendo solamente llegar demasiado tarde. Supón que realmente llegó demasiado tarde, puesto que el buen samaritano ya había acompañado al sufriente a la posada, ¿se diría entonces que no actuó? Ciertamente actuó, y sin embargo, no lo hizo en el mundo externo.”⁵⁴⁰

Realidad y acción pertenecen a la interioridad del individuo. Por ello, cuando me encuentro trabajando las tesis de un pensador y reflexiono sobre su pensamiento, en la medida en que lo comprendo, lo adecuado es que no me inmiscuya en su realidad personal--si él ha entendido lo que dice de una u otra forma, si lo ha llevado a cabo, etc.; su existencia como individuo singular es un asunto indiferente, así como la mía para él en caso de que seamos alumno y maestro. Pero de ningún modo se infiere de esto que cada uno sea indiferente respecto de su propia realidad. Respecto de la propia realidad de cada uno la forma de comunicación no es directa sino indirecta. Esta es claramente una cuestión que emerge una y otra vez pues el método es inseparable del objeto en la autoría de Kierkegaard.

Sin embargo, “si uno es inquisitivo sobre la realidad de un pensador, encuentra interesante saber algo sobre él, etc., entonces, uno es intelectualmente censurable, puesto que en la esfera de lo intelectual lo máximo que rige es la completa indiferencia hacia la realidad del pensador. Ahora bien, al ser semejante charlatán en la esfera de lo intelectual, se adquiere un confuso parecido con un creyente. Un creyente está infinitamente interesado en la realidad de otro. Para la fe esto es lo decisivo, y este interés no consiste en mera curiosidad, sino que es absolutamente dependiente del objeto de fe.”⁵⁴¹

⁵⁴⁰ *Post Scriptum*, 335. [Da Leviten reiste den Ulykkelige forbi, der var bleven overfalden af Røvere paa Veien fra Jericho til Jerusalem, faldt det ham maaskee ind, da han endnu var lidt borte fra den Ulykkelige, at det dog var skjønt at hjælpe en Lidende; han tænkte maaskee endog allerede, hvilken Løn dog en saadan god Gjerning har i sig, han reed maaskee langsommere fordi han faldt i Tanker; men alt som han kom nærmere og nærmere, da viste Vanskelighederne sig, og han reed forbi. Nu reed han vel rask til, for hurtigt at komme bort, bort fra Tanken om Veiens Usikkerhed, bort fra Tanken om Røvernes mulige Nærhed, og bort fra Tanken om hvor let den Ulykkelige kunde komme til at forvæle ham med Røverne, der lod ham ligge. Han handlede altsaa ikke. Men sæt Fortrydelsen hentede ham ind paa Veien, sæt han iilsomt vendte om, uden at frygte hverken Røvere eller andre Vanskeligheder, blot frygtende for at komme for sildig; sæt han kom for sildig, da den barmhjertige Samaritan allerede havde faaet den Lidende bragt i Herberge: havde han da ikke handlet? Visseligen, og dog kom han ikke til at handle i det Udvortes.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

⁵⁴¹ *Post Scriptum*, 322. [Naar man saaledes er nysgjerrig i Forhold til en Tænkens Virkelighed, finder det interessant, at man veed Noget derom o. s. v., saa er man intellectuelt at dadle, fordi det i Intellectualitetens Sphære netop er Maximum, at Tænkerens Virkelighed er aldeles

Estar seriamente interesado en la realidad que no le pertenece a uno mismo es algo que estéticamente es una desconsideración puesto que la posibilidad es superior a la realidad; intelectualmente sucede lo mismo; pero ni siquiera éticamente es lo apropiado ya que el individuo está interesado en su propia realidad. He aquí establecida la distinción entre lo ético y la fe, aunque ambos comparten el interés infinito en la realidad, el eticista en su propia realidad y el creyente en la de otro.

B.IV.7.13. Lo ético y la fe.

De ahí que lo ético y la fe se distancien, ambos en apasionado e infinito interés (en la antípoda de la curiosidad) pero siendo la fe la que va a propiciar lo absolutamente decisivo para la subjetividad de un individuo. “El objeto de fe es la realidad de otra persona; su relación se caracteriza por un interés infinito. El objeto de fe no es una doctrina, porque entonces la relación sería intelectual, en cuyo caso, la idea es no enredarlo, sino alcanzar lo máximo de la relación intelectual. El objeto de fe no es un maestro que defiende una doctrina, pues cuando un maestro tiene una doctrina, la doctrina es *eo ipso* más importante que el maestro y, por tanto, la relación es intelectual, en cuyo caso la idea no es enredarlo, sino alcanzar el máximo de la idea intelectual. Pero el objeto de fe es la realidad del maestro, que el maestro realmente existe. Por lo tanto, la respuesta de la fe es absolutamente o un sí o un no. La respuesta de la fe no se da en relación con una doctrina, si es verdadera o no; no se da en relación con un maestro para ver si su doctrina es verdadera o no, sino que es la respuesta a una pregunta sobre un hecho: ¿aceptas como un hecho que él ha existido realmente? Nótese que la respuesta contiene infinita pasión. En otras palabras, en lo referente a otro ser humano no tiene sentido cargar un peso infinito sobre si ha existido o no. Por tanto, si el objeto de fe es un ser humano, todo esto no es más que la broma de un majadero que ni siquiera tiene noción de lo estético ni de lo intelectual. El objeto de fe es, por consiguiente, la realidad de Dios en sentido de la existencia. Ahora bien, existir significa primero y ante todo ser un individuo particular; por lo tanto, el pensamiento debe desatender la existencia, ya que lo particular no puede ser pensado, solamente lo universal. El objeto de fe, entonces, es la realidad del Dios en la existencia, es decir, en tanto que individuo particular, es decir, en tanto que el Dios ha

ligegyldig. Men ved saaledes at være vrøvlervorn i Intellectualitetens Sphære faaer man en forvirrende Liighed med en Troende. En Troende er netop uendeligt interesseret i en Andens Virkelighed. Dette er for Troen det Afgjørende, og denne Interesserethed ikke saadan lidt Nysgjerrighed, men den absolute Afhængighed at Troens Gjenstand.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

existido como un ser humano individual.”⁵⁴² La relación con el objeto de fe no es ni del tipo estético, ni del tipo intelectual, ni del tipo ético. Aquí el entendimiento apasionado colisiona con lo incomprendible que desea fervientemente comprender: es tiempo para la fe.

La fe es una esfera en sí misma. Y, en sentido estricto, sólo es posible respecto del Dios que ha llegado a existir como ser humano individual, que dice de sí que es la Verdad y se presenta de incógnito y como paradoja absoluta. Es la única posibilidad de alteridad, y, lo que es aún más importante, de salvación. No cabe alteridad en la esfera de lo ético pues un individuo en la no-verdad no puede por sí sólo entregarse la condición para la verdad, y entre individuos no es posible el intercambio de nada esencial, es decir, otro hombre como yo tampoco me puede dar la condición; no cabe alteridad en la religiosidad de la inmanencia (incluye la religiosidad de las epifanías) ya que se relaciona directamente con lo eterno y no presupone al individuo en la no-verdad (ignorancia y culpabilidad sí, pero no son no-verdad; la no-verdad es pecado); la alteridad sólo cabe en el cristianismo, y se plantea no como un acontecimiento que se me impone ante el cual no me queda más alternativa que aceptar la bondad de la donación del rostro y el mandato, etc...(nótese que en dicho caso realmente no habría alternativa); se plantea como una encrucijada, como alternativa absoluta: ¿te escandalizas o me sigues? Con señuelos de pluma queda lanzada la caña de la disyuntiva absoluta, la alternativa absoluta, el aut/aut absoluto, la invitación absoluta.

⁵⁴² *Post Scriptum*, 322-323. [Troens Gjenstand er en Andens Virkelighed; dens Forhold en uendelig Interesserethed. Troens Gjenstand er ikke en Lære, thi saa er Forholdet intellectuelt, og det gjelder om ikke at fuske, men at naae det intellectuelle Forholds Maximum. Troens Gjenstand er ikke en Lærer, der har en Lære, thi naaer en Lærer har en Lære, er eo ipso Læren vigtigere end Læreren, og Forholdet intellectuelt, hvor det gjelder om ikke at fuske, men at naae det intellectuelle Forholds Maximum. Men Troens Gjenstand er Lærerens Virkelighed, det at Læreren virkelig er til. Troens Svar er derfor absolut enten Ja eller Nei. Thi Troens Svar er ikke i Forhold til en Lære, om den er sand eller ikke, ikke i Forhold til en Lærer, om hans Lære er sand eller ikke, men er Svaret paa Spørgsmaalet om et Faktum: antager Du, at han virkelig har været til? Og vel at mærke, Svaret er med uendelig Lidenskab. I Forhold nemlig til et Menneske er det tankeløst at lægge saa uendelig megen Vægt paa, om han har været til eller ikke. Dersom derfor Troens Gjenstand er et Menneske, saa er det hele en Narrestreg af et taabeligt Menneske, der end ikke har fattet det Æsthetiske og Intellectuelle. Troens Gjenstand er derfor Gudens Virkelighed i Betydning af Existents. Men at existere betyder først og fremmest at være en Enkelt, og derfor er det, at Tænkningen maa see bort fra Existents, fordi det Enkelte ikke lader sig tænke, men kun det Almene. Troens Gjenstand er da Gudens Virkelighed i Existents : som en Enkelt : at Guden har været til som et enkelt Menneske.] SKS, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.

B.V. TESIS V: La reforma revisita la vivencia del tiempo. Sobre el tiempo: naturaleza e historia. Eternidad, inmanencia, temporalidad y contemporaneidad. La ocasión y el instante.

Finalizaba la anterior tesis llamando la atención, nótese que no ahondando, sobre lo absolutamente decisivo para llegar a ser individuo singular, es decir, lo absolutamente decisivo en la reforma de Kierkegaard. Y aun habiendo dedicado la mayor cantidad de páginas del presente trabajo a la Tesis IV, en la que de la mano de diversos pseudónimos se refuta, en su aplicación antropológica, la conocida tesis filosófica de que lo externo es lo interno y lo interno lo externo y desde ahí se presenta por medio del *Post Scriptum* una ontología y una epistemología en coherencia con otro modo de aprender a vivir lo humano, la reflexión sobre el tiempo no nos ha dejado de acompañar, eso sí, de puntillas.

Es común escuchar que a la autoría de Kierkegaard le falta lo que se suele venir llamando una filosofía de la naturaleza. Podríamos deshacernos de esta cuestión aludiendo al objeto y al método de la autoría, es decir, si la autoría tiene como objeto llamar la atención sobre la categoría individuo singular, no tiene mucho sentido hablar de la naturaleza. Además, sabiendo que el método para el objeto de la autoría es la comunicación indirecta, podríamos decir que el método que corresponde a la reflexión sobre la naturaleza es directo. O quizás, podríamos responder a la objeción diciendo que la autoría se centra en el fenómeno humano desde sus comienzos estéticos con la investigación sobre lo erótico sensual espiritualmente cualificado. O quizás podríamos montar la autoría sobre la grupa de Sócrates en su segunda circunnavegación. O quizás podríamos argumentar que la verdad sobre la naturaleza, la ciencia sobre la naturaleza, al fin y al cabo, según lo anteriormente visto, no es verdad esencial para un existente.

Sin embargo, en contra de lo que pueda parecer, la obra de Kierkegaard no es solamente una meditación y ejercitación para despertamiento y edificación de estricto carácter antropológico. Hay muchos escritos donde se habla sobre la naturaleza y donde se demarca la distinción entre la naturaleza y la historia. Es precisamente la consideración del tiempo la que nos facilita el camino para indagar en qué territorio situamos a la naturaleza, y no sólo a la naturaleza, sino también a la historia. De estos escritos, se han escogido dos para introducirnos en este debate sobre el papel de la naturaleza en la autoría: interludio de *Migajas Filosóficas* de Johannes Climacus y los escritos que recogen la polémica de Constantin Constantius, autor de *La Repetición*, contra Heiberg.

B.V. 1. Interludio: un intervalo de tiempo.

En el ejercicio que plantea *Migajas*, ser y existir no son sinónimos. Toda existencia es ser pero no todo ser es existencia o realidad. “Existencia”, “existir” y “llegar a existir” pertenecen al ser espacial y temporal, es decir, a la realidad como actualidad. Las implicaciones de esta distinción entre ser y existir son fundamentales para entender la tesis que al final del capítulo anterior hemos visto sobre teoría de la verdad y teoría del conocimiento que alcanza a formular Climacus en el *Post Scriptum* a sus *Migajas*: la verdad es la subjetividad y el único conocimiento esencial verdadero es la tarea ética de conocerse a sí mismo. Como sabemos, Climacus menciona dos asuntos ineludibles para discernir lo que la verdad es y lo que podemos conocer: a) lo que ha de entenderse por ser, y b) tener permanentemente presente que el cognoscente que se formula la pregunta sobre la verdad es un ser humano existente. El tema hunde sus raíces en el aspecto temporal del ser, que iremos poniendo de manifiesto por medio de los siguientes temas: la noción de cambio con especial énfasis en el cambio de llegar a existir, la necesidad y la libertad, la naturaleza y la historia, la dialéctica con el tiempo de lo específicamente histórico y las implicaciones epistemológicas de la aprehensión de lo que ha llegado a existir.

B.V.1.1 . La noción de cambio: llegar a existir.

Para atacar el asunto, es característico de Climacus lanzar preguntas e intentar responderlas. Así, al comienzo del interludio de *Migajas* se plantea una pregunta principal: “¿Es el pasado más necesario que el futuro? o: ¿se convierte lo posible, por haber llegado a realizarse, en más necesario de lo que era?”⁵⁴³ Sin duda, tanto la idea de interludio como la pregunta dirigen nuestra atención al problema del tiempo. El tiempo es una cualificación esencial de la existencia. Y sin embargo, en lugar de entrar directamente a hablar del tiempo, el texto nos invita a explorar qué significa la noción de cambio para identificar y describir el cambio que nos interesa, es decir, el cambio de llegar a existir. El autor utiliza terminología y conceptos que se asocian con la tradición platónico-aristotélica, en especial la noción de κίνησις, ἀλλοίωσις y μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, pero no está completamente de acuerdo con ella (véase B.V.1.2.). De los tres, es la κίνησις la que acapara la atención principal, al ser el cambio del

⁵⁴³ *Philosophical Fragments*, 73. [Er det Forbigangne mere nødvendigt end det Tilkommende? eller: Er det Mulige ved at være blevet virkeligt derved blevet mere nødvendigt end det var?] SKS, *Philosophiske Smuler*.

nacimiento, de la génesis, del llegar a existir: “¿Cómo es cambiado lo que llega a existir; o, cuál es el cambio de llegar a existir (κίνησις)?”⁵⁴⁴

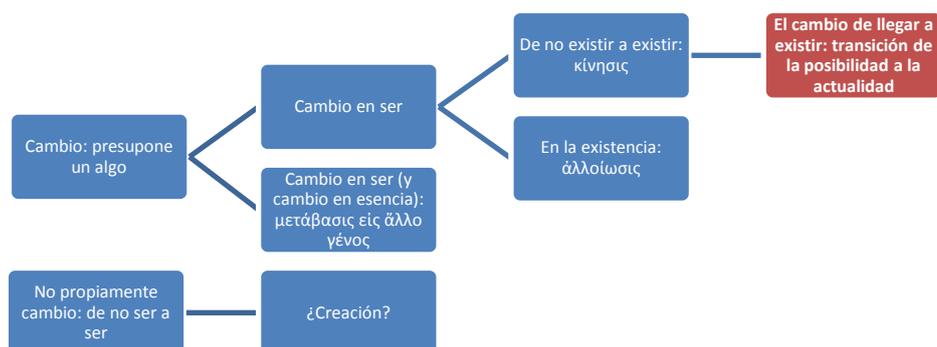
Αλλοίωσις y μετάβασις εἰς ἄλλο γένος se relacionan con otro tipo de cambios y en última instancia confunden el asunto que nos traemos entre manos: ἀλλοίωσις es la alteración de aquello que ya ha llegado a existir, incluso si el cambio se trata de dejar de existir, y μετάβασις εἰς ἄλλο γένος es la transición de un género a otro. Αλλοίωσις presupone la existencia de aquello en lo que el cambio está teniendo lugar; por su parte, μετάβασις εἰς ἄλλο γένος no presupone la existencia de aquello en lo que el cambio está sucediendo, sin embargo, el hecho de que lo que llega a existir no permanece inalterado en el proceso de llegar a existir nos conduce a la pregunta de “¿qué es aquello?” que llega a existir y ¿cómo al llegar a existir es “ese algo” cambiado respecto de lo que previamente era? Este tipo de cambio introduce una complejidad que nos confunde pues el cambio de llegar a existir tiene lugar junto con el cambio de esencia. La discusión sobre este tipo de cambio, μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, centraría la atención en torno a la esencia.

Es el momento de subrayar que el asunto para Climacus se discierne no en el “qué” sino en el proceso de llegar a existir de aquello que estrictamente pasa por el proceso de no existir a existir, mientras que el “qué” permanece inalterado. En otras palabras, el problema consiste en un cambio en el ser, no en la esencia. El mismo algo, es decir, la misma esencia, puede ser o bien no existente o bien existente. Es importante mencionar que cuando hablamos de cambio siempre se presupone un algo. En el caso de ἀλλοίωσις, se presupone que hay un algo existente en el que el cambio tiene lugar; en el caso de μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, el presupuesto no es necesariamente un algo existente, sino un algo que cambia su esencia cuando llega a existir; en el caso de κίνησις, se presupone un algo que inalterado sufre el cambio de no existir a existir. Climacus insiste en que todo cambio presupone un algo. Por consiguiente, al paso de no ser en absoluto a ser, impropriamente se le denomina cambio. “Si, en llegando a existir, un plan es intrínsecamente cambiado, entonces no es este plan lo que llega a existir; pero si llega a existir inalterado, entonces, ¿cuál es el cambio de llegar a existir? Este cambio, entonces, no es en esencia sino en ser, y es de no existir, a existir. Pero este no-ser que es abandonado por aquello que llega a existir debe también existir, pues sino >>aquello que llega a existir no permanecería inalterado al llegar a existir<< a no ser que no hubiera sido en absoluto, por lo que una vez más y por otra razón el cambio de llegar a existir sería absolutamente diferente de todo otro cambio, porque no sería cambio en absoluto, pues todo cambio

⁵⁴⁴ *Philosophical Fragments*, 73. [Hvorledes forandres det, som bliver til; eller hvilken er Tilblivelsens Forandring (κίνησις)?] SKS, *Philosophiske Smuler*.

siempre ha presupuesto un algo.”⁵⁴⁵ Me pregunto si este impropriadamente denominado cambio no sería propiadamente creación. Climacus no explora esta vía, sino que se centra en ese peculiar no-ser que es abandonado o no-ser que sin embargo llega a existir y lo llama posibilidad mientras que al ser que ha llegado a existir lo llama ser real o realidad. De este modo, llegar a existir es un cambio y el cambio de llegar a existir queda definido como la transición de la posibilidad a la realidad como actualidad.

El siguiente cuadro resume las diferentes nociones de cambio arriba mencionadas:



B.V.1.2. Necesidad y libertad.

Con la idea de indagar más sobre el cambio de llegar a existir, el autor argumenta en contra de la tesis que dice que la unidad de la posibilidad y la actualidad constituye la necesidad. El autor defiende que lo necesario es precisamente aquello que no puede llegar a existir. Por tanto, la tesis aristotélica de que todo lo necesario es posible es incorrecta, pues lo posible no puede ser predicado de lo necesario. “Llegar a existir es un cambio, pero lo necesario no puede ser cambiado en absoluto, pues lo necesario siempre está relacionado consigo mismo y está relacionado consigo mismo de la misma manera.”⁵⁴⁶ Todo lo que llega a existir, por tanto, no es necesario. Lo necesario es pero no puede llegar a existir, es decir, no puede sufrir el cambio de no existir a existir, el cambio de la posibilidad a la realidad como actualidad. “Todo

⁵⁴⁵ *Philosophical Fragments*, 73-74. [Dersom en Plan, idet den bliver til, forandres i sig selv, saa er det ikke denne Plan der bliver til; bliver den derimod uforandret til, hvilken er da Tilblivelsens Forandring? Denne Forandring er da ikke i Væsen men i Væren, og er fra ikke at være til, til at være til. Men denne Ikke-Væren, hvilken det Tilblivende forlader, maa jo ogsaa være til; thi ellers »forblev det Tilblivende ikke uforandret i Tilblivelsen,« uden forsaavidt det slet ikke havde været, hvorved da Tilblivelsens Forandring atter af en an den Grund vilde blive absolut forskjellig fra enhver anden Forandring, da det slet ingen Forandring var; thi enhver Forandring har altid forudsat et Noget.] SKS, *Philosophiske Smuler*.

⁵⁴⁶ *Philosophical Fragments*, 74. [Tilblivelse er en Forandring, men det Nødvendige kan slet ikke forandres, da det altid forholder sig til sig selv, og forholder sig til sig selv paa den samme Maade.] SKS, *Philosophiske Smuler*.

llegar a existir es un *sufrir* y lo necesario no puede sufrir, no puede sufrir el sufrimiento de la actualidad, el cual es que lo posible (no solamente lo posible que es excluido sino también lo posible que es aceptado) se torne en nada en el momento en el que se actualiza; pues la posibilidad es *aniquilada* por la actualidad. Precisamente por llegar a existir, todo lo que llega a existir demuestra que no es necesario; pues lo necesario es.”⁵⁴⁷ La esencia de lo necesario es ser; la posibilidad y la actualidad comparten la misma esencia de no necesariamente tener que ser y sin embargo son diferentes en que la posibilidad es no existente y la actualidad existe, es decir, ha llegado a existir al aniquilar una posibilidad. Si esto es así, no sólo posibilidad y actualidad no son en esencia necesarios sino que tampoco su unidad podría dar lugar a lo necesario.

El autor argumenta en el límite de convertir el lenguaje en un trabalenguas; el texto afirma claramente que “nada en absoluto existe por ser necesario”, aunque a su vez añade, “pero lo necesario existe porque es necesario o porque lo necesario es.”⁵⁴⁸ Ahora bien, el autor también apunta que lo actual no es más necesario que lo posible, pues lo necesario es absolutamente diferente de ambos. El verbo “existir” atribuido a lo necesario, que aparece subrayado por mí, confunde el argumento, pues si lo necesario existe o bien se trata de un existir totalmente diferente del existir de la actualidad o el autor se contradice; y si abrimos la posibilidad de entender la existencia de dos modos, entonces su tesis sobre la libertad relacionada con el cambio de llegar a existir pierde toda su fuerza. La confusión viene dada, además de la ambigüedad de la forma verbal “er til” que puede significar tanto “es” como “existe”, porque la necesidad es una determinación de la esencia y no del ser; ahora bien, la esencia de lo necesario es ser; es ser, pero no llegar a existir. Su potente tesis es que el cambio de llegar a existir no tiene nada que ver con la necesidad, es la transición de la posibilidad a la actualidad y ocurre en libertad; la realidad como actualidad, por tanto, es, y es lo que existe, es y existe por una causa libremente activa. Lo necesario es, pero no es susceptible del cambio de llegar a existir; luego, es, pero no existe. “La necesidad se erige por sí sola. Nada en absoluto llega a existir por necesidad, no más de lo que la necesidad llega a

⁵⁴⁷ *Philosophical Fragments*, 74. [Al Tilblivelse er en *Liden*, og det Nødvendige kan ikke lide, ikke lide Virkelighedens Lidelse, hvilken er denne, at det Mulige (ikke blot det Mulige, der bliver udelukket, men selv det Mulige, der bliver antaget) viser sig som Intet i det Øieblik det bliver virkeligt; thi ved Virkeligheden er Muligheden *tilintetgjort*. Alt, hvad der bliver til, beviser netop ved Tilblivelsen, at det ikke er nødvendigt; thi det Eneste, der ikke kan blive til, er det Nødvendige, fordi det Nødvendige *er*.] SKS, *Philosophiske Smuler*.

⁵⁴⁸ *Philosophical Fragments*, 75. [Der er slet Intet til fordi det er nødvendigt, men det Nødvendige er til fordi det er nødvendigt eller fordi det Nødvendige *er*.] SKS, *Philosophiske Smuler*.

existir o cualquier cosa al llegar a existir se vuelve necesaria...Todo llegar a existir ocurre en libertad, no por necesidad.”⁵⁴⁹

Una vez que se ha intentado aclarar que la necesidad no tiene nada que ver con el cambio de llegar a existir, la libertad atrae toda nuestra atención. ¿Hasta qué punto está la libertad relacionada con el cambio de llegar a existir? “Nada que llega a existir llega a existir por una base, sino todo por una causa. Cada causa culmina en una causa libremente activa. El engaño de las causas intermedias es que llegar a existir parece necesario; su verdad es que ellas mismas, al haber llegado a existir, definitivamente apuntan a una causa libremente activa. Incluso una consecuencia de la ley natural no explica ninguna necesidad de llegar a existir, tan pronto como se reflexiona definitivamente sobre llegar a existir. Con manifestaciones de la libertad es lo mismo, tan pronto como uno rehusa ser engañado por las manifestaciones y reflexiona sobre su llegar a existir.”⁵⁵⁰

B.V.1.3. Naturaleza e historia.

La radical posición que el autor adopta sobre el cambio de llegar a existir vinculado a la libertad le lleva a mantener que incluso una inferencia de la ley natural no es evidencia de la necesidad de llegar a existir. ¿Podríamos inferir de ello que la naturaleza también ha llegado a existir y que en última instancia apunta a una causa libremente activa, a pesar de la necesidad tradicionalmente adscrita a las leyes de la naturaleza? ¿Podríamos inferir de ello que tanto naturaleza como historia, al haber llegado a existir, ambas han tenido lugar en libertad? ¿O, quizás que ambas comparten la característica de que ninguna de las dos es necesaria?

Esta posición sacude la creencia tradicional en lo que respecta a la necesidad y las leyes naturales, pero también lo hace con las llamadas manifestaciones de la libertad. En otras palabras, ni el devenir histórico es necesario, ni la evidencia de la libertad proviene de sus manifestaciones externas, las cuales pueden inducir a engaño, sino que provienen de la reflexión sobre llegar a

⁵⁴⁹ *Philosophical Fragments*, 75. [Nødvendigheden staaer ganske for sig selv; der bliver slet Intet til med Nødvendighed, ligesaa lidet som Nødvendigheden bliver til, eller Noget ved at blive til bliver det Nødvendige... Al Tilblivelse skeer ved Frihed, ikke af Nødvendighed] SKS, *Philosophiske Smuler*.

⁵⁵⁰ *Philosophical Fragments*, 75. [intet Tilblivende bliver til af en Grund; men Alt af en Aarsag. Enhver Aarsag ender i en fritvirkende Aarsag. De mellemliggende Aarsagers Skuffelse er at Tilblivelsen synes nødvendig; deres Sandhed er, at de, som selv tilblevne, definitivt vise tilbage paa en fritvirkende Aarsag. Selv en Naturlovs Conseqvents forklarer ingen Tilblivelses Nødvendighed, saasnart der reflecteres definitivt paa Tilblivelse. Med Frihedens Yttringer er det ligesaa, saasnart man ikke lader sig bedrage af dens Yttringer, men reflecterer paa dens Tilblivelse.] SKS, *Philosophiske Smuler*.

existir. Ni la necesidad ni la libertad proporcionan evidencia externa; se trata del ejercicio de reflexionar sobre el cambio de llegar a existir lo que define el criterio para discernir lo que significa ser y existir y su relación con la necesidad y la libertad, con la naturaleza y la historia.

El autor asigna un predicado específico a todo lo que ha llegado a existir: lo histórico. “Todo lo que ha llegado a existir es eo ipso histórico; pues incluso si no puede aplicársele otro predicado ulterior, el crucial predicado de lo histórico se deja predicar: que ha llegado a existir. Aquello cuyo llegar a existir es un llegar a existir simultáneo (uno junto a otro, el espacio) no tiene otra historia que ésta; pero incluso cuando es percibida de esta manera (en masse), a parte de lo que una más ingeniosa consideración denomina la historia de la naturaleza en un sentido especial, la naturaleza tiene historia.”⁵⁵¹ Y vice-versa, el crucial predicado de lo histórico será llegar a existir. Todo lo que ha llegado a existir es histórico y todo lo que es histórico ha llegado a existir. En este sentido, si ha llegado a existir es, por tanto, la naturaleza histórica.

B.V.1.4. Dialéctica con el tiempo: el pasado, el presente, el futuro.

Es importante atender ahora a las implicaciones temporales de lo histórico o lo que ha llegado a existir. Lo histórico está cualificado temporalmente de manera distinta a lo a-histórico. Solamente lo eterno carece absolutamente de historia. Lo eterno y lo histórico, son contradictorios. Lo eterno es; lo histórico ha llegado a existir y engloba el pasado. Sin embargo, no podemos hablar de lo histórico como si fuera presente “pues el presente en el límite con el futuro no ha llegado aún a ser histórico.”⁵⁵² El estatus del presente parece confuso y sin embargo es el estado en el que se encuentra la naturaleza, de la cual se ha predicado lo histórico. El autor se enfrenta a la pregunta con el fin de diferenciar la naturaleza de la historia: ¿cómo puede la naturaleza aun inmediatamente presente, ser histórica? “La dificultad surge porque la naturaleza es demasiado abstracta para ser dialéctica, en el sentido estricto de la palabra, con respecto al tiempo. Esta es la imperfección de la naturaleza, que no tiene una historia en otro sentido, y su perfección, que en cualquier caso hace alusión a ella (es decir, que ha llegado a existir, lo cual es el pasado; que existe, lo cual es el

⁵⁵¹ *Philosophical Fragments*, 75-76. [Alt hvad der er blevet til er eo ipso historisk; thi selv om der intet videre lader sig historisk prædicere om det, det Historiskes afgjørende Prædikat lader sig dog prædicere: at det er blevet til. Det, hvis Tilblivelse er den simultane Tilbliven (Nebeneinander, Rummet), har ingen anden Historie end denne; men selv saaledes seet (en masse), fraseet hvaden aandrige Betragtning i speciellere Forstand kalder Naturens Historie, har Naturen Historie.] SKS, *Philosophiske Smuler*.

⁵⁵² *Philosophical Fragments*, 76. [thi det Nærværende i Confiniet med det Tilkommende er endnu ikke blevet historisk] SKS, *Philosophiske Smuler*.

presente).”⁵⁵³ Ser dialéctico con respecto al tiempo supone poder llegar a existir habiendo llegado a existir. Este tipo de relación con el tiempo es lo que la naturaleza carece. Una vez que la naturaleza ha llegado a existir es obvio que cambia, pero el cambio que pertenece a la naturaleza es lo que se ha denominado ἀλλοίωσις en B.V.1.1.

Aunque el autor no lo mencione explícitamente, ser dialéctico respecto al tiempo parece ser algo que pertenece al ser humano. En este sentido, lo histórico también comparte el predicado de haber llegado a existir, pero no sólo; haber llegado a existir puede conducir a ulteriores cambios del mismo tipo, es decir, a llegar a existir dentro del existir. En otras palabras, se puede sufrir otra transición de la posibilidad a la actualidad. Un ser humano es histórico como todo lo demás que ha llegado a existir pero se diferencia en que lo histórico alcanza la determinación cualitativa de poder seguir cambiando de acuerdo con el cambio que previamente denominamos κίνησις. En esto consistiría lo cualitativamente histórico asociado a lo humano. Sobre este especial llegar a existir, el autor dice que tiene lugar por medio de una causa relativamente libre que en última instancia se retrotrae a una causa absolutamente libre: “Llegar a existir puede contener dentro de sí una reduplicación, es decir, una posibilidad del llegar a existir dentro de su llegar a existir. Aquí reside, en el sentido más estricto, lo histórico, lo cual es dialéctico con respecto al tiempo. El llegar a existir que aquí se comparte con el llegar a existir de la naturaleza es una posibilidad, una posibilidad que para la naturaleza es toda su actualidad. Pero este llegar a existir distintivamente histórico se da en todo caso dentro del llegar a existir, esto ha de mantenerse firme permanentemente. El llegar a existir más específicamente histórico se da por medio de una causa relativamente libre, la cual a su vez definitivamente apunta a una causa activa absolutamente libre.”⁵⁵⁴

Es relevante caer en la cuenta de que si habláramos de la posibilidad de la naturaleza, o lo que de acuerdo con algunas escuelas de pensamiento se denomina potencial (δύναμις), según este esquema, o bien estaríamos confundiendo la noción de posibilidad o bien ciertamente no estaríamos

⁵⁵³ *Philosophical Fragments*, 76. [Vanskeligheden kommer deraf, at Naturen er for abstrakt til i strængere Forstand at være dialektisk i Retning af Tiden. Dette er Naturens Ufuldkommenhed, at den ikke har i anden Forstand Historie, og dens Fuldkommenhed, at den dog har en Antydning deraf (den nemlig, at den er bleven til, hvilket er det Forbigangne; det at den er til, det Nærværende)] SKS, *Philosophiske Smuler*.

⁵⁵⁴ *Philosophical Fragments*, 76. [Dog Tilblivelsen kan i sig indeholde en Fordobling, ς: en Mulighed af Tilblivelse indenfor sin egen Tilblivelse. Her ligger det i strængere Forstand Historiske, som er dialektisk i Retning af Tiden. Den Tilblivelse, som her er det Fælleds med Natur-Tilblivelsen, er en Mulighed, en Mulighed, der for Naturen er dennes hele Virkelighed. Men denne egentlige historiske Tilblivelse er dog indenfor en Tilblivelse, dette maa bestandigen fastholdes. Den speciellere historiske Tilblivelse bliver til ved en relativt fritvirkende Aarsag, der atter definitivt viser hen til en absolut fritvirkende Aarsag.] SKS, *Philosophiske Smuler*.

refiriéndonos a la misma posibilidad en relación con lo específicamente histórico. La posibilidad de la naturaleza al llegar a existir es su actualidad; así pues, la naturaleza tiene un pasado, es decir, es histórica porque ha llegado a existir, y también es inmediatamente presente. El pasado y el presente, entendidos de esta manera, son determinaciones de tiempo que corresponden a la naturaleza. No sucede así con nosotros seres humanos. Al llegar a existir, nuestras posibilidades no son nuestra plena actualidad; nuestro presente bordea el futuro en el ejercicio de actualizar posibilidades, que en virtud de llegar a existir son históricas, y por tanto pertenecen al pasado.

Así pues lo histórico es el pasado. Así pues el futuro no ha ocurrido aún. Veamos ahora la pregunta mediante la cual el autor nos introduce en el interludio: ¿es el pasado más necesario que el futuro? Del pasado decimos que no puede deshacerse, lo que ha sucedido, ha sucedido. Del pasado decimos que no puede ser cambiado y asumimos que este carácter de incambiable es su necesidad. Pero, si somos coherentes con lo que se está desarrollando, el pasado no es necesario ni se vuelve necesario por haber llegado a existir. “Si se considera el pasado como necesario, ello sucede al olvidar que ha llegado a existir...Lo que ha sucedido ha sucedido del modo en el que sucedió, así es lo incambiable; ¿pero es esta inmutabilidad la inmutabilidad de lo necesario? La inmutabilidad del pasado es que sus “tal que así” reales no pueden volverse diferentes, pero ¿se sigue de ello que sus posibles cómo no hubieran podido ser diferentes? Pero la inmutabilidad de lo necesario, que está constantemente relacionado consigo mismo y se relaciona consigo mismo de la misma manera y excluye todo cambio, no se satisface con la inmutabilidad del pasado, la cual, como se ha mostrado, no es solamente dialéctica con un cambio anterior, del cual resulta, sino que ha de ser dialéctica incluso en lo que respecta a un cambio superior que lo anula. (El del arrepentimiento, por ejemplo, que quiere anular una actualidad.)”⁵⁵⁵

En lo referente al futuro, como aún no ha sucedido, solemos pensar que es menos necesario. Pero nos olvidamos de que el pasado no se vuelve más necesario por haber ocurrido, “...sino por el contrario, al haber ocurrido, demuestra que no fue necesario. Si el pasado se hubiera vuelto necesario, no podría inferirse la conclusión opuesta respecto del futuro, sino que por el

⁵⁵⁵ *Philosophical Fragments*, 77. [Vil man betragte det Forbigangne som Nødvendigt, da skeer dette ved at glemme, at det er blevet til ...Hvad der er skeet, det er skeet saaledes som det er skeet, saaledes er det uforanderligt; men er denne Uforanderlighed Nødvendighedens? Det Forbigangnes Uforanderlighed er, at dets virkelige Saaledes ikke kan blive anderledes, men følger deraf, at dets mulige Hvorledes ikke kunde have blevet anderledes. Derimod er det Nødvendiges Uforanderlighed, at det bestandigen forholder sig til sig selv, og forholder sig til sig selv paa den samme Maade, udelukker enhver Forandring, nøies ikke med det Forbigangnes Uforanderlighed, hvilken ikke blot, som viist, er dialektisk i Retning af en tidligere Forandring, af hvilken den fremgaaer, men endog maa være dialektisk i Retning af en høiere Forandring, der ophæver den. (Angerens f. Ex. der vil ophæve en Virkelighed).] SKS, *Philosophiske Smuler*.

contrario se seguiría que el futuro también es necesario.”⁵⁵⁶ Ahora bien, la necesidad no es el factor clave en lo que respecta al pasado y al futuro, sino la libertad. Pues ¿no eliminaría por completo la necesidad la posibilidad de hablar del pasado y del futuro? Bajo la categoría necesidad, querer entender el pasado como aquello que indudablemente tuvo que suceder y/o predecir el futuro de lo que ha de llegar a existir se convierte en el mismo pasatiempo, “solamente la moda hace que una generación crea que uno es más plausible que el otro.”⁵⁵⁷

B.V.1.5. La aprehensión de lo histórico.

Como vimos en B.IV.7.2., el *Post Scriptum* argumenta que el conocimiento de lo histórico no es sino una interminable aproximación cuya verdad no puede conocerse con certeza. No en vano, es el *Post Scriptum* un post scriptum a la obra a la que nos estamos refiriendo ahora, *Migajas Filosóficas*, y mucha de la reflexión sobre la aprehensión de lo histórico se anticipa aquí, en *Migajas*. Continuando con nuestro razonamiento, si lo histórico es aquello que ha llegado a existir, es distintivamente el pasado que ocurrió por una causa libremente activa, el asunto de la aprehensión del pasado requiere especial atención, pues el autor va a cuestionar la posibilidad misma de aprehenderlo. No olvidemos que el predicado de lo histórico es igualmente aplicable a la naturaleza, aunque “la naturaleza, como determinación espacial, existe sólo inmediatamente.”⁵⁵⁸ La patencia materialmente palpable de lo inmediato proporciona la fascinación del conocimiento histórico de lo presente, pero ese conocimiento no constituye la aprehensión de lo histórico en toda su complejidad (véase cita de Frater Taciturnus que Climacus apunta sobre el conocimiento de lo histórico en nota 539). Ese conocimiento no capta la idealidad, no capta el hecho de que haya llegado a existir.

El autor defiende que el pasado solamente se aprehende en la contradicción entre la certeza y la incertidumbre de lo que ha llegado a existir. Así sucede propiamente con lo histórico que es dialéctico respecto al tiempo, es decir, lo propiamente histórico, es decir, lo histórico humano: “algo que es dialéctico con respecto al tiempo tiene una duplicidad intrínseca, de manera que después de estar presente puede permanecer como pasado. Lo distintivamente histórico es

⁵⁵⁶ *Philosophical Fragments*, 77. [...men tvertimod ved at være skeet viste, at det ikke var nødvendigt. Var det Forbigangne blevet nødvendigt, saa vilde man derfra ikke kunne slutte i Modsætning med Hensyn til det Tilkommende, men tvertimod vilde deraf følge, at det Tilkommende ogsaa var nødvendigt.] SKS, *Philosophiske Smuler*.

⁵⁵⁷ *Philosophical Fragments*, 77. [kun Moden gjør at det Ene synes een Slægt plausible end det Andet.] SKS, *Philosophiske Smuler*.

⁵⁵⁸ *Philosophical Fragments*, 79. [Naturen, som Rummets Bestemmelse, er kun umiddelbart til] SKS, *Philosophiske Smuler*.

perpetuamente el pasado (ha pasado; si se trata de años o días, no hace ninguna diferencia), y en tanto que algo que ha pasado tiene actualidad; pues es cierto y fiable que sucedió. Pero que ocurrió es, por su parte, precisamente su incertidumbre, que perpetuamente evitará que la aprehensión tome el pasado como si hubiera sido de esa manera desde la eternidad; solamente en esta contradicción entre certeza e incertidumbre, el *discrimen* de algo que ha llegado a existir y por ende del pasado, se entiende el pasado; entendido de otra manera, la aprehensión se ha malinterpretado a sí misma (que es aprehensión) y a su objeto (que algo así podría llegar a ser un objeto de aprehensión).⁵⁵⁹

Pues bien, solamente en la contradicción entre certeza e incertidumbre puede captarse el pasado porque el objeto de aprehensión ciertamente ha llegado a existir, pero nótese que ha llegado a existir con la incertidumbre de la nada de aquello que era aun sin existir y que ha dejado de ser al haber sido aniquilado por la actualidad, y también por la incertidumbre de la libertad que permite otros posibles “cómos” del “tal que así” real (actual). En este sentido, el autor hace sonar la alarma ante todo intento de captar el pasado que desestime esta contradicción. El gran peligro está en tomar el pasado como necesario; ni el pasado es necesario en tanto que llegó a existir, ni se vuelve más necesario bajo la ilusión de las causas intermedias, o de las causas relativamente libres, ni se hace más necesario al aprehenderlo, lo cual suele suceder especialmente cuando se trata de periodos muy largos de tiempo. “La distancia en el tiempo produce una ilusión mental así como la distancia en el espacio produce una ilusión sensorial. El contemporáneo no ve la necesidad de aquello que llega a existir, pero cuando se interponen siglos entre el llegar a existir y el observador - entonces ve él la necesidad, igual que el que desde lejos ve lo cuadrado redondo.”⁵⁶⁰ De la misma manera, el conocimiento del presente no confiere necesidad al pasado; ni tampoco la presciencia del futuro.

⁵⁵⁹ *Philosophical Fragments*, 79. [Hvad der er dialektisk i Retning af Tiden har en Dobbeltthed i sig, at det efterat have været nærværende, kan bestaae som et Forbigangent. Det egentlige Historiske er bestandig det Forbigangne (det er forbi; om det er Aar eller Dage siden, gjør ingen Forskjel), og har som forbigangent Virkeligheden; thi det er vist og tilforladeligt, at det er skeet; men det at det er skeet, er netop atter dets Uvished, der bestandig skal forhindre Opfattelsen i at tage det Forbigangne hen, som havde det været saaledes fra Evighed af. Kun i denne Modsigelse af Vished og Uvished, hvilken er det Tilblevnes discrimen og saaledes ogsaa det Forbigangnes, er det Forbigangne forstaaet; anderledes forstaaet, har Opfattelsen misforstaaet sig selv (at den er Opfattelse) og sin Gjenstand (at noget Saadant kunde blive en Opfattelses Gjenstand).] SKS, *Philosophiske Smuler*.

⁵⁶⁰ *Philosophical Fragments*, 79. [Afstanden i Tid foranlediger, at Aandens Sands bedrages, ligesom Afstanden i Rum foranlediger Sandsebedraget. Den Samtidige seer ikke det Tilblivendes Nødvendighed, men naar der ligger Aarhundreder mellem Tilblivelsen og Betragteren - saa seer han Nødvendigheden, ligesom Den, der paa Afstand seer det Fiirkantede rundt.] SKS, *Philosophiske Smuler*.

Si esto es así, ¿cuál sería la diferencia entre un historiador y un profeta? Si la aprehensión del pasado lleva la marca de la incertidumbre de todo lo que ha llegado o llegará a existir, entonces, parece que la búsqueda intelectual se reduce al mismo ejercicio por parte de ambos. La diferencia estaría en que el historiador elige la marcha atrás y el profeta la directa. Permítase esta nota de humor para poner de manifiesto que el modo en el que uno se aproxima al conocimiento de la existencia, de lo que ha llegado a existir y de lo que llegará a existir es fundamental. Este modo es sencillamente el de la pasión del asombro, la pasión y el asombro por la existencia. Tanto si se es historiador, o profeta, o filósofo, el modo es dejarse mover por esta pasión, la misma que movió a los pensadores antiguos. “Si el filósofo no se asombra ante nada (y cómo, sino por una nueva especie de contradicción, se le podría ocurrir a alguien asombrarse ante una construcción necesaria), entonces *eo ipso* no tiene nada que ver con lo histórico; pues donde se trata sobre llegar a existir (lo cual, claro es del pasado), ahí la incertidumbre (que es la incertidumbre de llegar a existir) del más cierto llegar a existir sólo puede expresarse en esta pasión digna y necesaria del filósofo (Platón-Aristóteles). Incluso si lo que ha llegado a existir es lo más cierto, incluso si el asombro quiere dar su consentimiento de antemano declarando que si no hubiera ocurrido tendría que haber sido fabricado (Baader), incluso entonces la pasión del asombro es auto-contradictoria si falsea la necesidad de lo que ha llegado a existir y se engaña a sí misma. – Ya la palabra, así como el concepto: método, indica lo suficiente, que el progreso del que aquí podemos hablar es teleológico; pero en cualquier [progreso] así se da a cada instante una pausa (aquí el asombro se detiene *in pausa* y espera al llegar a existir), que es la del llegar a existir y la de la posibilidad, precisamente porque el *τέλος* está fuera. Si sólo una vía es posible, entonces el *τέλος* no está fuera, sino en el mismo progreso, sí tras él, como en el progreso de la inmanencia.”⁵⁶¹

B.V.1.6. ¿Escepticismo y *ἐποχή* ante lo histórico? La lucha entre dudar y crear.

⁵⁶¹ *Philosophical Fragments*, 80-81. [Beundrer Philosophen slet Intet (og hvorledes skulde man ogsaa uden ved en ny Art Modsigelse falde paa at beundre en nødvendig Construction), saa har han *eo ipso* ikke med det Historiske at gjøre; thi overalt hvor Tilblivelsen er med (hvilken jo er i det Forbigangne), der kan det visseste Tilblevnes Uvished (hvilken er Tilblivelsens) kun udtrykke sig i denne Philosophen værdige og nødvendige Lidenskab (Plato – Aristoteles). Selv om det Tilblevne er det Visseste, selv om Beundringen vil give sit Samtykke forud, ved at sige, at hvis dette ikke var skeet, saa maatte man digte det (Baader), selv da er Beundringen Lidenskab selvmodsigende, hvis den vil tillyve det Tilblevne Nødvendighed og narre sig selv. – Allerede Ordet, som ogsaa Begrebet: Methode, viser tilstrækkeligen, at den Fremadskriden, her kan være Tale om, er en teleologisk; men i enhver saadan er der ethvert Øieblik en Pause (her staaer Beundringen *in pausa* og venter paa Tilblivelsen), hvilken er Tilblivelsens og Mulighedens, netop fordi *τέλος* ligger udenfor. Er kun een Vei mulig, saa er *τέλος* ikke udenfor, men i selve Fremskriden, ja bag ved, saaledes som ved Immanentsens Fremskriden.] SKS, *Philosophiske Smuler*.

El autor ha problematizado el conocimiento de lo distintivamente histórico, el conocimiento de aquello que ha llegado a existir y mantiene una dialéctica con el tiempo. Sabemos que la pasión del asombro es el modo de acercarse al conocimiento de lo histórico y podemos ir haciéndonos a la idea de que el órgano para lo histórico no van a ser ni la sensación ni la cognición inmediata. Yo lo he tocado, yo lo he visto en el preciso momento,--ser contemporáneo y haber experimentado inmediatamente lo ocurrido, no va a proporcionar conocimiento cierto de lo histórico. Incluso en el caso de un fenómeno natural o un acontecimiento del cual podemos recibir una impresión inmediata, lo que recibimos es su presencia. Pero es importante caer en la cuenta de que no estamos recibiendo la impresión de lo histórico, es decir, la impresión de su llegar a existir. Y sin embargo, de todo ello no se sigue necesariamente que la percepción sensorial y la cognición inmediata nos engañen. “La sensación inmediata y la intuición no pueden engañar. Ya con esto se indica que lo histórico no puede ser su objeto, porque lo histórico tiene en sí esa fraudulencia que es la del llegar a existir. En relación con lo inmediato, es llegar a existir una fraudulencia, por la cual aquello que se mantiene más firmemente, se convierte en dudoso.”⁵⁶²

Climacus utiliza un ejemplo para aclarar lo que intenta transmitir. En la oscuridad de la noche, cuando vemos una estrella, inmediatamente percibimos su presencia, está ahí; sin embargo, la estrella empieza a ser dudosa cuando reflexionamos sobre su llegar a existir, como si la reflexión eliminara lo que los sentidos han percibido. La estrella obviamente existe; la vemos; pero que ha llegado a existir, eso, no lo vemos. Por tanto, ha de haber otro órgano apropiado para un objeto tan ilusorio como lo histórico. ¿A qué tipo de órgano nos estamos refiriendo? “El órgano para lo histórico...ha de tener en sí lo correspondiente mediante lo cual en su certeza continuamente anula la incertidumbre que corresponde a la incertidumbre de llegar a existir, la cual es doble: la nada del no-ser, y la posibilidad aniquilada, que también es la aniquilación de toda otra posibilidad. De este tipo de naturaleza es precisamente la fe; pues continuamente presente, como lo anulado en la certeza de la fe, está la incertidumbre que en todo caso corresponde a la de llegar a existir. La fe cree así lo que no ve; no cree que la estrella existe, pues eso lo ve, sino que cree que la estrella ha llegado a existir. En relación con un acontecimiento vale lo mismo. El suceso se deja ser conocido inmediatamente, pero que ha ocurrido, de ninguna manera, incluso si sucede como se suele decir delante de las narices. La fraudulencia del suceso es que ha sucedido, en

⁵⁶² *Philosophical Fragments*, 81. [Den umiddelbare Sandsning og den umiddelbare Erkjenden kan ikke bedrage. Allerede derved viser det sig, at det Historiske ikke kan blive disses Gjenstand, fordi det Historiske har hiin Svigagtighed, hvilken er Tilblivelsens, i sig. I Forhold til det Umiddelbare er nemlig Tilblivelse en Svigagtighed, hvorved Det, der staaer fastest, bliver gjort tvivlsomt.] SKS, *Philosophiske Smuler*.

lo cual reside la transición de la nada, del no-ser y de los muchos posibles cómo. La sensación inmediata y la intuición no atisban la inseguridad con la cual la fe se acerca a su objeto, pero tampoco poseen la certeza, que se desenreda de la incertidumbre.”⁵⁶³ El órgano para lo histórico es la creencia y aunque la percepción inmediata y la intuición no engañen, la certeza de la creencia es superior en su lucha constante contra la incertidumbre. Merece la pena dedicar un espacio a aquello contra lo que creer está en permanente lucha, la duda. Creer y dudar nos conducen al problema del escepticismo.

Con las siguientes enigmáticas palabras, el autor procede a asignar a la creencia su lugar: “La sensación inmediata y la intuición no engañan. Es importante entender esto para poder entender la duda y para mediante ello poder asignar a la creencia su lugar. Esta idea está a la base del escepticismo griego, por muy extraño que parezca. Ahora bien no es tan difícil entender esto o entender cómo esto arroja luz sobre la creencia, asumiendo que uno no está completamente confundido por el hegeliano dudar de todo, contra el cual no hay realmente ninguna necesidad de predicar, pues lo que los hegelianos dicen al respecto es de tal naturaleza que más bien parece favorecer una modesta duda sobre si realmente hay algo sobre lo cual hayan dudado.”⁵⁶⁴ La raíz del escepticismo griego no está en la cognición inmediata sino en la volición. Esto significa que el error está en el juicio y no en lo que ha sido percibido. Para el escepticismo griego la duda aparece ciertamente no por necesidad sino cuando el perceptor tiene que sacar una conclusión a partir de su percepción-intuición inmediata. “El escéptico griego no negaba la exactitud de la sensación inmediata y de la intuición, pero, decía, el error tiene una base totalmente

⁵⁶³ *Philosophical Fragments*, 81-82. [Organet for det Historiske maa være dannet i Lighed med dette, maa have det Tilsvarende i sig, hvorved det bestandig i sin Vished ophæver den Uvished, der svarer til Tilblivelsens Uvished, hvilken er en dobbelt: det Ikke-Værendes Intethed, og den tilintetgjorte Mulighed, der tillige er enhver anden Muligheds Tilintetgjørelse. Af en saadan Beskaffenhed er nu netop Troen; thi i Troens Vished er bestandig tilstede som det Ophævede den Uvished, hvilken paa enhver Maade svarer til Tilblivelsens. Troen troer saaledes hvad den ikke seer; den troer ikke, at Stjernen er til, thi det sees, men den troer, at Stjernen er bleven til. I Forhold til en Begivenhed | gjelder det Samme. Det Skeete lader sig umiddelbart erkjende, men at det er skeet, ingenlunde, end ikke at det skeer, selv om det skeer som man siger lige for Næsen. Det Skeetes Svigagtighed er at det er skeet, hvori Overgangen ligger fra Intet, fra Ikke-Væren og fra det mangfoldige mulige Hvorledes. Den umiddelbare Sands og Erkjendelse aner ikke den Usikkerhed, med hvilken Troen nærmer sig sin Gjenstand, men heller ei den Vished, der vikler sig ud af Uvisheden.] SKS, *Philosophiske Smuler*.

⁵⁶⁴ *Philosophical Fragments*, 82. [Den umiddelbare Sandsning og Erkjenden kan ikke bedrage. Dette er af Vigtighed at forstaae, for at forstaae Tvivlen, og for igjennem den igjen at anvise Troen sin Plads. Hiin Tanke ligger nu til Grund for den græske Skepsis, hvor underligt dette end synes. Dog er det ikke saa vanskeligt at forstaae, eller at forstaae, hvilket Lys dette kaster over Troen, naar man ikke aldeles er forstyrret af den hegelske Tvivlen om Alt, mod hvilken man sandeligen ikke skal prædike; thi hvad Hegelianerne sige herom, er af den Beskaffenhed, at det snarest synes at begunstige en beskeden Tvivl om, hvor vidt det hænger rigtigt sammen med, at de have tvivlet om Noget.] *Philosophiske Smuler*.

diferente, proviene de la conclusión que saco. Si sencillamente evito sacar conclusiones, nunca seré engañado.”⁵⁶⁵

¿Nos nos conduce esta reflexión hacia un escepticismo de retirada? ¿No es esto en lo que de verdad consiste una verdadera suspensión del juicio, es decir, la ἐποχή? ¿No significa esto que la duda hunde sus raíces no en el conocimiento sino en la volición? ¿No significa esto que la duda puede zanjarse solamente por un acto de la volición, es decir, por un acto de la libertad? Y la creencia, la fe es un acto de la libertad. “De aquí se sigue ahora, que la duda solamente es suprimida mediante la libertad, mediante un acto de la voluntad, lo cual cada escéptico griego entendía, en tanto que se entendía a sí mismo; pero no se suprimía su escepticismo, precisamente porque *quería* dudar. Eso lo dejamos en sus manos, pero sin acusarle de la estupidez de que él pensaba que uno duda por necesidad, así como de lo que es aún más estúpido, de que si este fuera el caso, la duda entonces quedaría suprimida.”⁵⁶⁶ El escéptico griego elegía voluntariamente mantenerse *in suspenso*.

Esta discusión sobre el escepticismo es fundamental para poder poner de manifiesto el lugar de la creencia. Si lo anterior prevalece, es importante enunciar que la fe, la creencia, no pertenece a la esfera del conocimiento sino a la de la voluntad: “...la fe no es un conocimiento sino un acto de la libertad, una expresión de la voluntad. Cree en el llegar a existir y ha anulado en sí la incertidumbre que corresponde a la nada de aquello que no es; cree en el tal que así de aquello que ha llegado a existir, y ha anulado en sí el posible cómo de aquello que ha llegado a existir, y sin negar la posibilidad de otro tal que así, es sin embargo el tal que así de aquello que ha llegado a existir, la creencia más cierta.”⁵⁶⁷ De esta manera, lo histórico se convierte en el objeto de la creencia o correspondientemente es aquello que por medio de la creencia ha llegado a ser histórico; así adquiere un estatus similar al del fenómeno natural, es decir, existe inmediatamente y es aprehendido inmediatamente; y como hemos afirmado en lo que respecta a la percepción sensorial inmediata y a la

⁵⁶⁵ *Philosophical Fragments*, 82. [Den græske Skeptiker nægter ikke Sandsens og den umiddelbare Erkjendelses Rigtighed, men, siger han, Vildfarelsen har en ganske anden Grund, den kommer af Slutningen, jeg gjør. Kan jeg blot lade være at slutte, da bliver jeg aldrig bedragen.] SKS, *Philosophiske Smuler*.

⁵⁶⁶ *Philosophical Fragments*, 82. [Heraf følger nu, at Tvivlen kun er til at hæve ved Friheden, ved en Villies-Akt, hvad enhver græsk Skeptiker vilde forstaae, da han har forstaaet sig selv; men han vilde ikke hæve sin Skepsis, netop fordi han *vilde* tvivle. Det maa man nu lade ham om, men ikke paasige ham den Dumhed, at han meente, at man tvivlede med Nødvendighed, samt, hvad der er endnu dummere, at hvis saa var, Tvivlen da kunde hæves.] SKS, *Philosophiske Smuler*.

⁵⁶⁷ *Philosophical Fragments*, 83. [at Troen ikke er en Erkjendelse, men en Frihedens-Akt, en Villiens-Yttring. Den troer Tilblivelsen, og har da i sig ophævet den Uvished, der svarer til det Ikkeværendes Intethed; den troer det Tilblevnes Saaledes, og har da i sig ophævet det Tilblevnes mulige Hvorledes, og uden at nægte Muligheden af et andet Saaledes er dog det Tilblevnes Saaledes Troen det Visseste.] SKS, *Philosophiske Smuler*.

intuición intelectual inmediata, no engaña, pero tampoco capta lo histórico; hay que prestar mucha atención a la conclusión que saco de esta percepción inmediata, en especial, al ser contemporáneo al acontecimiento histórico. No es relevante si la percepción-cognición inmediata tiene lugar como contemporáneo o a través de crónicas de otros contemporáneos, pues la sensación y la intuición inmediata no pueden aprehender lo histórico. En conclusión, ser contemporáneo no implica ninguna ventaja sobre uno que no lo es porque en lo que respecta a lo histórico el órgano es un acto de la libertad, un acto de la voluntad, es decir, la creencia, la fe.

Si esto es así, nótese que la conclusión de creer no es precisamente una conclusión. Si creer es un acto de la voluntad no puede ser una inferencia necesaria que pertenece a la esfera del conocimiento, sino una decisión, no una solución sino una resolución. “La conclusión de la fe no es conclusión sino una resolución, y por tanto la duda queda excluida. Cuando la fe concluye: esto existe, ergo llegó a existir, puede parecer que sea una inferencia del efecto a la causa; pero esto no es del todo así, e incluso si lo fuera, uno debe recordar que la inferencia cognitiva es de la causa al efecto o más bien de la base a la consecuencia (Jacobi). Esto no es del todo así, porque no puedo sentir y saber inmediatamente que lo que siento y conozco inmediatamente es un efecto porque de inmediato sencillamente es. Que sea un efecto, lo creo; porque para predicar de ello, que es un efecto, antes he tenido que hacerlo dudoso en la incertidumbre del llegar a existir. Pero si la fe decide sobre esto, entonces la duda queda suprimida; en ese preciso instante el equilibrio y la indiferencia de la duda son suprimidas, no por el conocimiento, sino por la volición. Así es la fe, en tanto que aproximación, la más disputable (pues la incertidumbre de la duda, fuerte e invencible en ambiguo - dis - putare, ha tocado fondo en ella), y es la menos disputable en virtud de su nueva cualidad. La fe es lo opuesto a la duda. La fe y la duda no son dos tipos de conocimiento que pueden ser definidos en continuidad la una con la otra; pues ninguna de las dos es un acto cognitivo, y son pasiones opuestas. La fe es sentido de llegar a existir y la duda es protesta en contra de cualquier conclusión que quiere ir más allá de la sensación inmediata y del conocimiento inmediato.”⁵⁶⁸

⁵⁶⁸ *Philosophical Fragments*, 84. [Troens Slutning er ingen Slutning men en Beslutning, og derfor er Tvivlen udelukket. Naar Troen slutter: dette er til, ergo er det blevet til, kunde det synes en Slutning fra Virkning til Aarsag. Imidlertid er det ikke ganske saa, og selv om det var saa, da maa man erindre, at Erkjendelsens Slutning er fra Aarsag til Virkning, eller rettere fra Grund til Følge (Jacobi). Det er ikke ganske saa, thi umiddelbart kan jeg ikke sandse eller erkjende, at Det, jeg umiddelbart sandser og erkjender, er en Virkning, thi umiddelbart er det kun. At det er en Virkning, troer jeg; thi for atprædicere om det, at det er en Virkning, maa jeg allerede have gjort det tvivlsomt i Tilblivelsens Uvished. Men beslutter Troen sig hertil, saa er Tvivlen hævet; i samme Øieblik er Tvivlens Ligevægt og Indifferents hævet ikke ved Erkjendelse, men ved Villie. Saaledes er Troen approximationsviis det meest Disputable (thi Tvivlens Uvished, der er stærk og uovervindelig i at tvetyde - dis-putare, er gaaet til Grunde i

A continuación recogemos las ideas principales que se han presentado bajo los diversos epígrafes incluidos en B.V.1.:

- La existencia pertenece al ser temporal y espacial.
- Todo lo que ha llegado a existir lo ha hecho por una causa libremente activa.
- El cambio de llegar a existir es la transición de la posibilidad a la actualidad y su primera marca es la de la ruptura de la continuidad.
- Lo necesario no puede llegar a existir porque lo necesario siempre se relaciona consigo mismo de la misma manera y no admite cambio.
- Todo llegar a existir ocurre en libertad, incluyendo la naturaleza, y todo lo que llega a existir demuestra que no es necesario, incluso una inferencia de la ley natural no es evidencia de la necesidad de llegar a existir.
- Lo específicamente histórico tiene una dialéctica con respecto al tiempo que la naturaleza no comparte: la posibilidad de llegar a existir dentro del llegar a existir.
- El predicado crucial de lo histórico es que ha llegado a existir.
- El conocimiento de lo histórico no tiene lugar en virtud de la percepción y la intuición intelectual inmediata, porque lo histórico tiene en sí la contradicción de haber llegado a existir.
- La contradicción se da entre la certeza y la incertidumbre: la certeza de la actualidad de algo presente que sustenta el pasado y la doble incertidumbre de la nada del no-ser y la posibilidad aniquilada, la cual es también la aniquilación de cualquier otra posibilidad.
- El modo de aproximarse al conocimiento de lo histórico es la pasión del asombro.
- El órgano para lo histórico es una pasión, la creencia o fe, de manera que la persona contemporánea al acontecimiento histórico no tiene ventaja sobre la no contemporánea que simplemente cuenta con la información de la contemporánea.
- El escepticismo que produce la incertidumbre de lo histórico solamente puede conquistarse con la creencia o fe.
- La creencia o fe es un acto de la libertad, un acto de la voluntad, no es un acto cognitivo en el sentido de ser la conclusión a una inferencia necesaria, y es una pasión opuesta a la duda.

den), og det mindst Disputable i Kraft af sin nye Qvalitet. Troen er det Modsatte af Tvivlen. Tro og Tvivl ere ikke to Arter af Erkjendelse, der lade sig bestemme i Continuitet med hinanden; thi ingen af dem er Erkjendelses-Akter, og de ere modsatte Lidenskaber. Tro er Sands for Tilblivelse og Tvivl er Protest mod enhver Slutning, der vil gaae ud over den umiddelbare Sandsning og den umiddelbare Erkjendelse.] SKS, *Philosophiske Smuler*.

En el interludio no se establece distinción alguna entre creencia y fe. La palabra danesa *tro,- en* permite que se traduzca como creencia, fe, confianza, e incluso opinión. En otros lugares de la autoría, la fe en sentido eminente se asocia con lo opuesto al escándalo, es decir, con la pasión feliz de creer que el Dios-hombre ha llegado a existir. El contexto en el que el interludio se inserta es el supuesto B para conocer la verdad que el ejercicio de *Migajas* explora y consiste en el periodo de tiempo que transcurre entre el pupilo de primera mano y todo otro aprendiz posterior no contemporáneo al maestro que da la condición para la verdad y la verdad (véase A.I.3.). Por este motivo las implicaciones de la vivencia del tiempo van dirigidas a la defensa de la igualdad del discípulo contemporáneo y del posterior, pues el órgano de lo histórico no tiene ventaja alguna por contar con la patencia de la percepción o conocimiento inmediato del maestro. En cualquier caso, la contundente tesis del breve interludio de apenas quince páginas, de que todo lo que existe ha llegado a existir por una causa libremente activa, sin duda contiene mucha enjundia en torno a la discusión sobre la posibilidad de cambiar, la dialéctica del tiempo, el significado de lo histórico de la naturaleza y principalmente de lo histórico humano; en definitiva, la existencia entendida como nacer y renacer, es decir, como un llegar a existir dentro del haber llegado a existir, de llegar a ser humano siendo humano, de llegar a ser subjetivo siendo sujeto, de llegar a ser individuo singular. Este descanso, este aparentemente insignificante entreacto que es el interludio, constituye una ocasión en la autoría pseudónima en la que una y otra vez explícitamente se argumenta a favor de la libertad, en algunos casos relativa pero en última instancia absoluta, de la existencia.

La transición de la posibilidad a la actualidad, que remite en última instancia a una causa libremente activa, está en congruencia con la noción de repetición en la que nos detuvimos anteriormente con motivo de *Temor y Temblor* de Johannes de Silentio y *La Repetición* de Constantin Constantius (véase B.IV.3.1.2.). Asimismo en *El Concepto de Ansia* de Vigilius Haufniensis, obra que se publicó casi simultáneamente con *Migajas Filosóficas*, sin libertad no hay ansia. Es más la transición de la posibilidad a la actualidad que Climacus describe como una pausa, una discontinuidad, Haufniensis la describe con otras palabras, como salto cualitativo, pero se refiere a lo mismo. Transición, salto, discontinuidad, pausa, expresan el apasionante asombro del llegar a existir y del llegar a existir dentro de haber llegado a existir, de pasar de la posibilidad a la actualidad. De la necesidad no se puede predicar lo posible, error que Climacus imputa a Aristóteles, de la libertad sí. La posibilidad de la libertad se suele entender como la capacidad de poder escoger entre el bien y el mal, pero Haufniensis descarta esta idea como una falta de reflexión que no va en el interés del pensamiento, ni filosófico ni teológico. La posibilidad de la libertad es poder (verbo en infinitivo, no sustantivo), y el término intermedio

entre la posibilidad y la actualidad es precisamente el ansia: “La posibilidad de la libertad no es la capacidad de elegir el bien o el mal. Una irreflexión así no beneficia al pensamiento como tampoco a las Sagradas Escrituras. La posibilidad es *poder*. En un sistema lógico, es fácil decir que la posibilidad pasa a ser actualidad. Sin embargo, en la realidad [actualidad] no es tan fácil, y se requiere un término intermedio. El término intermedio es el ansia, pero no explica el salto cualitativo como tampoco puede justificarlo éticamente. El ansia no es ni una determinación de la necesidad ni una determinación de la libertad; es libertad enredada, donde la libertad no es libre en sí misma, sino enredada, no por necesidad, sino en sí misma.”⁵⁶⁹ La estructura del cambio dialéctico con el tiempo que corresponde al hombre y que constituye el interludio subyace en el planteamiento de *El Concepto de Ansia*.

La vivencia de la posibilidad de la libertad es lo que está detrás del interludio, detrás de esa reflexión sobre κίνησις al modo como Climacus lo interpreta en su ejercicio sobre el supuesto B de aprender la verdad; la vivencia de la posibilidad de la libertad también está detrás de la descripción de la infinita resignación que de Silentio ofrece en *Temor y Temblor*; y también de la repetición que buscan el joven confidente de Constantius y del mismo Constantius en *La Repetición*. Constantius, aun, como él dice, expresándose en varias lenguas, en el lenguaje de los sofistas, de los retruécanos, de los cretenses y los árabes, de blancos y moros y criollos, y balbucenando mitología, pensamiento crítico, jerográficos y axiomas, y argumentando a veces κατ' ἄνθρωπον y otras κατ' ἐξοχήν, arroja luz sobre la importancia de la categoría *repetición*: “Pero debo constantemente repetir, que es con ocasión de la repetición que digo todo esto. La repetición es la nueva categoría, que será descubierta. Si uno sabe algo de la más nueva filosofía, y no es enteramente lego en filosofía griega, pronto verá que precisamente esta categoría explica la relación entre los eleáticos y Heráclito, y que la repetición propiamente es lo que por error se ha llamado mediación. Es increíble cuánto bombo en la filosofía hegeliana se ha dado sobre la mediación, y cuánta necia charla bajo esta firma ha gozado de honor y gloria. Sería mejor que se ponderara bien la mediación y se diera algo de crédito a los griegos. La explicación griega sobre la enseñanza sobre el ser y la nada, la explicación de >>el instante<<, >>el no-ser<<, etc...gana un órdago a Hegel. Mediación es una palabra extranjera, repetición es una buena palabra danesa, y yo congratulo a la lengua danesa

⁵⁶⁹ *The Concept of Anxiety*, 49. [Frihedens Mulighed er ikke at kunne vælge det Gode eller det Onde. En saadan Tankeløshed er ligesaa lidet i Skriftens som i Tænknings Medfør. Muligheden er at *kunne*. I et logisk System er det nemt nok at sige, at Muligheden gaaer over til Virkelighed. I Virkeligheden er det ikke saa let, og der behøves en Mellembestemmelse. Denne Mellembestemmelse er Angesten, hvilken ligesaa lidet forklarer det qualitative Spring, som den ethisk retfærdiggjør det. Angest er ikke en Bestemmelse af Nødvendigheden, men heller ei af Friheden, den er en hildet Frihed, hvor Friheden ikke er fri i sig selv, men hildet, ikke i Nødvendigheden, men i sig selv.] SKS, *Begrebet Angest*.

por un término filosófico. No hay explicación en nuestra época sobre cómo sucede la mediación, si resulta del movimiento de dos momentos, y de qué manera está ya contenido en ellos, o si es algo nuevo que es añadido, y si así es, cómo. A este respecto, es la consideración griega del concepto de κίνησις, que corresponde con la categoría moderna >>transición<< en alto grado a estimar. La dialéctica de la repetición es fácil; pues aquello que es repetido ha sido, si no no podría repetirse, pero precisamente el que haya sido hace de la repetición lo nuevo. Cuando los griegos decían que todo conocimiento es reminiscencia, decían que toda la existencia, que es, ha sido; cuando se dice que la vida es una repetición, se dice: la existencia, que ha sido, llega ahora a existir. Si uno no tiene la categoría de la reminiscencia o de la repetición, se disuelve la vida entera en un ruido vacío y sinsentido. La reminiscencia es el modo étnico de ver la vida, la repetición el moderno; la repetición es el *interesse* de la metafísica; y también el interés sobre el cual la metafísica encalla, la repetición es el desenlace en cada consideración ética; la repetición es *conditio sine qua non* para todo asunto de dogmática.⁵⁷⁰

Merece dedicar un momento a pensar en que la disyuntiva que queda planteada se resuelve entre la filosofía denominada étnica y la filosofía de la repetición. Para desentrañar qué nos quiere decir C. Constantius con esto, acudimos a la introducción de *El Concepto de Ansia*, en la que V. Haufniensis (o Christen Madsen, nombre que también asume en el prefacio a la obra) antes de abordar su tratado sobre el ansia, entiende que es muy importante en primer lugar establecer los límites entre la metafísica, la ética, la dogmática, la

⁵⁷⁰ *La Repetition*, 148-149. [Dog jeg maa bestandig gjentage, at det er i Anledning af Gjentagelsen jeg siger alt dette. Gjentagelsen er den ny Kategori, som skal opdages. Naar man kjender Noget til den nyere Philosophi, og ikke er ganske ukyndig i den græske, saa vil man let see, at denne Kategori netop forklarer Forholdet mellem Eleater og Heraklit, og at Gjentagelsen egentlig er det, man af en Feiltagelse har kaldt Mediationen. Det er utroligt, saa megen Blæst der i den hegelske Philosophi er bleven gjort af Mediationen, og saa megen taabelig Passiar, der under det Firma har nydt Hæder og Ære. Man skulde hellere søge at gjenomtænke Mediationen, og saa lade Grækerne vederfares lidt Ret. Den græske Udvikling af Læren om Væren og Intet, Udviklingen af »Øieblikket,« det »Ikke-Værende« o. s. v. siger Spar To til Hegel. Mediation er et udenlandsk Ord, Gjentagelse er et godt dansk Ord, og jeg gratulerer det danske Sprog til en philosophisk Terminus. Det bliver i vor Tid ikke forklaret, hvorledes Mediationen fremkommer, om den resulterer af de tvende Momenters Bevægelse, og i hvilken Forstand den da allerede forud er indeholdt i disse, eller om den er noget Nyt, der træder til, og da hvorledes. I denne Henseende er den græske Overveielse af Begrebet κίνησις, der svarer til den moderne Kategori »Overgangen« i høi Grad at paaagte. Gjentagelsens Dialektik er let; thi det, der gjentages, har været, ellers kunde det ikke gjentages, men netop det, at det har været, gjør Gjentagelsen til det Nye. Naar Grækerne sagde, at al Erkjenden er Erindren, saa sagde de, hele Tilværelsen, som er til, har været til, naar man siger, at Livet er en Gjentagelse, saa siger man: Tilværelsen, som har været til, bliver nu til. Naar man ikke har Erindringens eller Gjentagelsens Kategori, saa opløser hele Livet sig i en tom og indholdsløs Larmen. Erindringen er den ethniske Livsbetragtning, Gjentagelsen den moderne; Gjentagelsen er Metaphysikens *Interesse*; og tillige den Interesse, paa hvilken Metaphysikens strander, Gjentagelsen er Løsnet i enhver ethisk Anskuelse, Gjentagelsen er *conditio sine qua non* for ethvert dogmatisk Problem.] SKS, *Gjentagelsen*.

psicología,...es decir, entre las ciencias. En este bien interesante texto introductorio, el autor establece los criterios para una nueva ciencia y afirma que esta nueva ciencia comienza con la dogmática, de la misma manera que la ciencia inmanental comienza con la metafísica. Esta nueva ciencia funda a su vez una nueva ética, cuya idealidad no consiste en establecer rigurosas exigencias ideales (en un movimiento de arriba abajo, es decir, de la idealidad a la actualidad) como es el caso de la ética tradicional que deriva de la metafísica tradicional, y que acaba varada en la pecaminosidad del individuo; esta nueva ética tiene su idealidad en la penetrante conciencia de la actualidad, en la actualidad del pecado; es decir, esta ética pertenece a un nuevo orden de cosas, establece la idealidad como tarea, pero es desde la realidad como actualidad desde donde se eleva a la idealidad, nótese cautelosamente, no con ligereza metafísica, ni con concupiscencia psicológica.⁵⁷¹

La reminiscencia, circunscrita al pasado, y la repetición, al futuro, son los dos paradigmas que constituyen la disyuntiva de la vivencia de la posibilidad de la verdad en el tiempo. La categoría repetición no pertenece a la inmanencia sino a la trascendencia. De ahí que uno de los protagonistas de *La Repetición*, el joven, llegue a un punto vital aporético, sin salida aparente. “El problema, en el que está detenido, es nada más y nada menos que la repetición. Al no buscar aclaraciones sobre ello en la filosofía griega, ni tampoco en la más nueva, está en lo correcto; pues los griegos hacen el movimiento opuesto, y un griego elegiría aquí recordar sin que su conciencia le generara ansia; la más nueva filosofía no hace ningún movimiento, genera como regla general solamente conmoción, y si hace algún movimiento, siempre se da dentro de la inmanencia, mientras que la repetición es y llega a ser una trascendencia. Es una dicha que no busque ninguna explicación de mí; pues yo he abandonado mi teoría, estoy a la deriva. El caso es que la repetición es también demasiado trascendente para mí. Puedo circunnavegarme a mí mismo; pero no puedo elevarme sobre mí mismo, ese punto arquimédico no lo puedo hallar. Mi amigo, afortunadamente, no busca aclaración de ningún filósofo mundialmente famoso o de ningún *professor publicus ordinarius*; recurre a un pensador particular que una vez poseyó todas las glorias del mundo pero que después se apartó de la

⁵⁷¹ “Den nye Videnskab begynder da med Dogmatiken, i samme Forstand som den immanente Videnskab begynder med Metaphysik. Her finder igjen Ethiken sin Plads som den Videnskab, der har Dogmatikens Bevidsthed om Virkeligheden som Opgave for Virkeligheden. Denne Ethik ignorerer ikke Synden og har ikke sin Idealitet i atordre idealt, men sin Idealitet i den gennemtrængende Bevidsthed af Virkeligheden, af Syndens Virkelighed, dog vel at mærke ikke med metaphysisk Letsind eller psykologisk Concupiscentis.” SKS, *Begrebet Angest*. [La nueva ciencia comienza entonces con la dogmática, de la misma manera que la ciencia inmanente comienza con la metafísica. Aquí encuentra otra vez la ética su lugar como la ciencia que tiene como tarea para la actualidad la conciencia de la actualidad de la dogmática. Esta ética no ignora el pecado y no tiene su idealidad en exigir idealmente, sino en la penetrante conciencia de la actualidad, de la actualidad del pecado, nótese bien que no con ligereza metafísica ni con concupiscencia psicológica.] *The Concept of Anxiety*, 20.

vida - en otras palabras, encuentra su refugio en *Job*, que no figura en una cátedra ni con aseguradoras gesticulaciones garantiza la verdad de sus proposiciones, sino que se sienta en las cenizas y se rasca con un tiesto y sin interrumpir esta manualidad casualmente deja caer guiños y comentarios. Él cree haber encontrado aquí lo que estaba buscando, en este pequeño círculo de Job, mujer y tres amigos, según su parecer, suena la verdad más gloriosa y más gratificante y más verdadera que en un simposio griego.⁵⁷²

En definitiva, la filosofía étnica hunde sus raíces en la filosofía primera tradicional, según el uso que Aristóteles hizo del término πρώτη φιλοσοφία para designar principalmente la metafísica, pues ciertamente incluyó partes que desde nuestro punto de vista pertenecen a la teología. Pero la πρώτη φιλοσοφία de Aristóteles y lo que Haufniensis llama filosofía étnica no son exactamente lo mismo. Haufniensis mantiene la terminología aristotélica para referirse a la filosofía étnica porque la esencia de ambas filosofías es la inmanencia, mientras que la esencia de la nueva ciencia, a la que también llama *secunda philosophia*, se refiere a la ciencia cuya esencia es la trascendencia y la repetición: “Aristóteles, como es sabido, utilizó el término πρώτη φιλοσοφία y con ello designó principalmente la metafísica, aunque también incluyó una parte que de acuerdo con nuestra concepción pertenece a la teología. Esto está del todo en su orden, pues en el paganismo, la teología ha de ser tratada ahí. Está relacionado con la misma falta de infinita reflexión que hacía que el teatro en el paganismo tomara la realidad como un tipo de culto divino. Si ahora nos abstraemos de esta ambigüedad, podríamos mantener el término y entender por πρώτη φιλοσοφία la totalidad científica que podemos llamar étnica, cuya esencia es la inmanencia, o dicho en griego, el recuerdo, y por *secunda philosophia* entender aquella cuya esencia es la trascendencia o la

⁵⁷² *La Repetition*, 186-187. [Det Problem, ved hvilket han er standset, er hverken mere eller mindre end Gjentaelsen. At han ikke søger Oplysning derom i den græske Philosophi, heller ikke i den nyere, deri gjør han Ret; thi Grækerne gjøre den modsatte Bevægelse, og en Græker vilde her vælge at erindre, uden at hans Samvittighed vilde ængste ham; den nyere Philosophi gjør ingen Bevægelse, den gjør i Almindelighed kun Ophævelse, og forsaavidt den gjør en Bevægelse, ligger denne altid i Immanentsen, Gjentaelsen derimod er og bliver en Transcendents. En Lykke er det, at han ikke søger nogen Forklaring hos mig; thi jeg har opgivet min Theori, jeg driver. Gjentaelsen er ogsaa mig for transcendent. Jeg kan omseile mig selv; men jeg kan ikke komme ud over mig selv, dette archimediske Punkt kan jeg ikke opdage. Min Ven søger da heldigviis ikke Oplysning hos nogen verdensberømt Philosoph eller hos nogen professor publicus ordinarius; han tyer til en privatiserende Tænker, der engang eiede Verdens Herlighed, men senere trak sig tilbage fra Livet – med andre Ord han tager sin Tilflugt til *Job*, der ikke figurerer paa et Katheder og ved betryggende Gesticulationer indestaaer for sine Sætningers Sandhed, men som sidder paa Arnestedet og skraber sig med Potteskaar, og uden at afbryde denne Haandgjerning henkaster flygtige Vink og Bemærkninger. Her mener han at have fundet hvad han søgte, i denne lille Kreds af Job og Kone samt 3 Venner lyder, efter hans Mening, Sandheden herligere og glædeligere og sandere end i et græsk Symposium.] SKS, *Gjentaelsen*.

repetición.”⁵⁷³ En el pensamiento griego la inmanencia se expresa en la anánmesis, la reminiscencia, el recuerdo; el pensamiento étnico, aunque Haufniensis no lo explicita, es la inmanencia que se asocia con la totalidad del sistema de Hegel y que también se retrotrae al pasado. En esta discusión, cabe traer a colación la distinción entre Sócrates y Platón establecida por Johannes Climacus en el *Post Scriptum* (véase B.IV.7.8.) para quien Sócrates, aferrado a la existencia y en la vivencia de la paradoja entre el tiempo de la existencia y la eternidad de la reminiscencia, no resuelve la contradicción sucumbiendo al pensamiento inmanental o especulativo de Platón, y por ende, de la tradición griega platónico-aristotélica. La vivencia de la posibilidad de la libertad se relaciona no con el pasado como la πρώτη φιλοσοφία, sino con el presente orientado al futuro como la nueva ciencia o *secunda philosophia*.

B.V.2. La vivencia de la posibilidad de la libertad: la repetición como transición a lo nuevo.

La voz repetición puede ser muy confusa; a pesar de que Constantius haga un elogio de la categoría repetición, de su valor filosófico y su expresión en danés, él mismo es consciente de que la repetición se puede entender y aplicar a muchas situaciones que no tienen nada que ver la una con la otra. Además recordemos que él mismo confiesa haber escrito *La Repetición* críticamente, de manera que los no iniciados no puedan entender (véase B.IV.3.1.2.). Con no poco sentido del humor pone algunos ejemplos de lo que el vocablo repetición puede significar, entre los que mencionamos dos: “Cuando en una función de la corte la reina hubo terminado de contar una historia y todos los oficiales de la corte se rieron, incluyendo un ministro sordo, este último se levantó, pidió que se le concediera el favor de también permitirle contar una historia, y contó la misma. Pregunta: ¿cuál era su opinión sobre el significado de la repetición? Cuando un profesor de colegio dice: por segunda vez repito que Jespersen ha de estarse quieto – y el mismo Jespersen recibe una nota mala por repetido alboroto, entonces el significado de la repetición es todo lo contrario.”⁵⁷⁴

⁵⁷³ *The Concept of Anxiety*, 21. [Aristoteles har som bekjendt brugt Benævnelsen πρώτη φιλοσοφία og derved betegnet nærmest det Metaphysiske, skjøndt han tillige optog en Deel af hvad der efter vore Begreber hørte ind under Theologien. Dette er aldeles i sin Orden, at i Hedenskabet Theologien maatte behandles der; det er den samme Mangel paa uendelig Gjennemreflekterethed, som gjorde, at Theatret i Hedenskabet havde Realitet som en Art Gudstjeneste. Vil man nu abstrahere fra denne Tvetydighed, saa kunde man beholde Benævnelsen og ved πρώτη φιλοσοφία forstaae den videnskabelige Totalitet, man kunde kalde den ethniske, hvis Væsen er Immanentsen, eller græsk talt, Erindringen, og ved secunda philosophia forstaae den, hvis Væsen er Transcendentsen eller Gjentagelsen.] SKS, *Begrebet Angest*.

⁵⁷⁴ *Repetition*, 150. [Da ved en Hoffest Dronningen havde fortalt en Historie, og alle Hofmændene leet ad den, en døv Minister inclusive, da reiste denne sig, og udbad sig den

Sin embargo, la más sorprendente confusión alrededor de la categoría repetición se dio en la vida real del autor; la confusión tuvo lugar con Heiberg. Johan Ludvig Heiberg, hijo del primer marido de la baronesa Thomasine Gyllembourg, cuya novela *Dos Épocas* Kierkegaard reseñó (véase B.II.1.), fue un reputado e influyente intelectual danés, contemporáneo de Kierkegaard, poeta, dramaturgo y crítico literario, editor del *Kjøbenhavns Flyvende Post* donde H.C. Andersen debutó como escritor y donde Kierkegaard publicó numerosos artículos antes del comienzo de su autoría, entre los años 1834 y 1836 (véase Apéndice); su esposa, Louise Heiberg, fue la actriz a la que Kierkegaard tanto admiraba y sobre la cual escribió en 1848, en la pluma de Inter et Inter, la obra titulada *La Crisis y Crisis en la Vida de una Actriz* (véase Apéndice).

La confusión a la que nos referimos trata de lo que Constantin Constantius escribió como respuesta a un comentario crítico que Heiberg hizo sobre la categoría repetición referida a su obra *La Repetición* y que quedó recogida en el anuario que Heiberg publicó en diciembre de 1843 para el Año Nuevo 1844, con el título *Urania Aarbog for 1844*. *Urania* contenía un calendario astronómico además de tratados científicos sobre los astros relacionados con el cálculo y la determinación del calendario escritos por diversas autoridades en la materia, entre los cuales estaba Heiberg, que aunque astrónomo amateur, era muy respetado y disponía de un observatorio astronómico en su propia residencia. El tratado de Heiberg, titulado *Det Astronomiske Aar* [El Año Astronómico] era un estudio que versaba precisamente sobre la repetición; en su caso, sobre la ordenada repetición de los movimientos de los cuerpos celestes. La réplica de Constantius nunca salió a la luz en vida del autor; ha sido recopilada en los SKS *Skrifter* bajo el título *Polemik mod Heiberg* (PMH) [Polémica contra Heiberg]. Aunque Nicolaus Notabene dedica dos de sus prefacios, el 1 y el 4 a referirse a Heiberg y el impacto de *Urania* como elegante regalo de Año Nuevo, la única alusión que se hace a propósito de este cuerpo de escritos de Constantius, aparece en una nota a pie de página de *El Concepto de Ansia*: “En el ámbito de la naturaleza, la repetición está presente en su imperturbable necesidad. En el ámbito del espíritu, la tarea no consiste en arrancar un cambio a la repetición o encontrarse moderadamente cómodo durante la repetición, como si el espíritu mantuviera solamente una relación externa con la repetición del espíritu (de acuerdo con lo cual bien y mal rotarían como verano e invierno), sino que la tarea es transformar la repetición en algo interior, en la tarea propia de la libertad, en su mayor interés, que realmente, mientras todo rota, pueda

Naade ogsaa at maatte fortælle en Historie, og fortalte den samme. Spørgsmaal: hvilken Anskuelse havde han af Gjentagelsens Betydning. Naar en Lærer i en Skole siger: det er nu anden Gang, jeg gjentager, at Jespersen skal sidde roligt; og samme Jespersen faaer en Anmærkning for gjentagen Urolighed, saa er Gjentagelsens Betydning aldeles modsat.] SKS, *Gjentagelsen*.

llevar a cabo la repetición. En este punto desespera el espíritu finito. Esto es algo que Constantin ha sugerido quedándose él al margen y permitiendo que la repetición prorrumpa en el joven muchacho en virtud de lo religioso. Por esta razón Constantin menciona varias veces que la repetición es una categoría religiosa, demasiado trascendente para él, el movimiento en virtud del absurdo, y dice en la página 142 que la eternidad es la verdadera repetición. El Profesor Heiberg no ha reparado en todo esto, sino que benévolamente se ha dispuesto con su ciencia, que al igual que su regalo de año nuevo es extremadamente elegante y pulcra, a ayudar a este trabajo (*La Repetición*) a convertirse en una deleitosa y elegante insignificancia al llevar con mucha importancia el asunto hasta el punto desde donde Constantin comienza, al llevarlo, rememorando un trabajo reciente, hasta donde el esteta en >>O Lo Uno o Lo Otro<< lo ha llevado en >>Rotación de Cultivos<<. Si Constantin se hubiera sentido realmente halagado por disfrutar del exclusivo honor de haber sido introducido de esta manera en tan indudablemente selecta compañía - se habría vuelto, en mi opinión, puesto que él escribió el libro, como se suele decir, lunático; pero si por el contrario, un autor como él que escribe para ser malentendido, se hubiera olvidado de sí mismo y no tuviera suficiente ataraxia para apuntarse el tanto de que el Profesor Heiberg no le ha entendido, de nuevo tendría que ser lunático. Esto es algo que no debo temer; pues la circunstancia de que no le haya respondido al Profesor Heiberg indica suficientemente que se entiende a sí mismo.⁵⁷⁵ Efectivamente, Constantius fue coherente con su trabajo y no envió la respuesta a la crítica de Heiberg, pero sí la pensó; la escribió, en forma de carta; la reescribió, en forma de pequeña contribución.

⁵⁷⁵ *The Concept of Anxiety*, 18-19. [I Naturens Sphære er Gjentagelsen i sin urokkede Nødvendighed. I Aandens Sphære er Opgaven ikke at afvinde Gjentagelsen en Forandring og befinde sig nogenlunde vel under Gjentagelsen, som stod Aanden kun i et udvortes Forhold til Aandens Gjentagelser (ifølge hvilke Godt og Ondt vexle ligesom Sommer og Vinter), men Opgaven er at forvandle Gjentagelsen til noget Indvortes, til Frihedens egen Opgave, til dens høieste Interesse, om den virkelig, medens Alt vexler, kan realisere Gjentagelsen. Her fortvivler den endelige Aand. Dette har Constantin Constantius antydnet ved selv at træde til Side og nu lade Gjentagelsen bryde frem i det unge Menneske i Kraft af det Religieuse. Derfor siger Constantin flere Gange, at Gjentagelsen er en religious Kategorie, ham for transcendent, Bevægelsen i Kraft af det Absurde, og det hedder p. 142, at Evigheden er den sande Gjentagelse. Alt dette har Hr. Prof. Heiberg ikke bemærket, men godhedsfuldt villet ved sin Viden, der er, ligesom hans Nytaarsgave, særdeles elegant og nitid, forhjælpe dette Skrift til at blive en smagfuld og elegant Ubetydelighed, ved med megen Vigtighed at bringe Sagen derhen, hvor Constantin begynder, bringe den derhen, hvor, for at erindre om et nyere Skrift Æsthetikeren i »Enten – Eller« havde bragt den i »Vexeldriften«. Hvis Constantin virkelig skulde føle sig smigret ved paa den Maade at nyde den sjeldne Ære, der bringer ham i et unegteligt udvalgt Selskab – saa maa han i mine Tanker, siden han skrev Bogen, være bleven, som man siger, stjernegal; men hvis paa den anden Side en Forfatter, som han, der skriver for at blive misforstaaet, glemte sig selv og ikke havde Ataraxie nok til at regne sig det til Indtægt, at Prof. Heiberg ikke havde forstaaet ham, saa maatte han atter være stjernegal. Og dette behøver jeg jo vel ikke at befrygte; thi den Omstændighed, at han hidindtil Intet har svaret Prof. Heiberg, tyder tilstrækkeligen paa, at han forstaaer sig selv.] SKS, *Begrebet Angest*.

La polémica claramente gira en torno al concepto de repetición, tanto en la esfera de la naturaleza como en la esfera del espíritu. Heiberg afirma en su tratado que la repetición pertenece al mundo de los fenómenos naturales y que es un error transferir la repetición al mundo del espíritu. En la naturaleza la repetición se proclama ley y en esto reside la concepción ideal de la repetición para Heiberg. En cuanto a la relación de la repetición de la naturaleza con el espíritu finito la idea de Heiberg es contribuir a abrir los ojos y los sentidos a la repetición en los fenómenos naturales para que los hombres se sensibilicen y simpaticen con ello, y lograr por medio de esta contemplación incluso fines terapéuticos y curativos contra la depresión tan acuciante en la época. Ahora bien, Heiberg entiende que en el dominio del espíritu más que repetición lo que se da propiamente es progreso, un progreso que muestra el desarrollo de la repetición y que por tanto anula la repetición como tal; “mientras que no se encuentra este tipo de desarrollo en la naturaleza, en cambio, en el mundo del espíritu cada nueva generación va más allá que la previa y utiliza sus resultados para nuevos comienzos reales, es decir, para aquello que conduce hacia algo realmente nuevo.”⁵⁷⁶ En el esquema de Heiberg la repetición es algo propio de la naturaleza y sin embargo, la palabra clave para el espíritu no es tanto la repetición, como sí lo es en la autoría de Kierkegaard, sino el devenir del mundo en clave de desarrollo, de progreso.

Por tanto, ambos autores coinciden en que la repetición se da tanto en el ámbito de la naturaleza como en el ámbito del espíritu. También coinciden en que la repetición de la naturaleza es diferente a la repetición del espíritu. Sin embargo, Contantius, además de subrayar una y otra vez que su librito sobre la repetición no versa en absoluto sobre la repetición en la naturaleza, aunque Heiberg crea que ha confundido ambas esferas, incide en que el término “ámbito del espíritu” encierra varios significados. Tal y como Heiberg distingue la repetición de la naturaleza de la repetición del espíritu, es patente que se refiere al espíritu del mundo, y no al espíritu individual. La repetición interpretada así “tiene en el sentido preñado, la destacable característica de llegar siempre después y de beneficiar beatíficamente a todas las difuntas generaciones, mientras que en conexión con los asuntos de la libertad no explica absolutamente nada.”⁵⁷⁷ Veamos pues cómo se desenreda el malentendido con el objeto de aquilatar mejor en qué sentido la repetición es lo esencial de la nueva ciencia a la que alude la autoría de Kierkegaard.

⁵⁷⁶ [medens der ingen saadan Udvikling findes i Naturen, gaaer derimod i Aandens Rige enhver ny Generation ud over den foregaaende og benytter dens Resultater til virkelig nye Begyndelser, det vil sige til saadanne som føre til noget virkelig Nyt.] SKS, *Polemik mod Heiberg*.

⁵⁷⁷ [Denne Viisdom (Esta sabiduría) har nu i prægnant Forstand den mærkelige Egenskab, at den altid kommer bag efter, og gavner alle de saligt hensovede Generationer, hvorimod den i Retning af Frihedens Problemer aldeles Intet forklarer.] SKS, *Polemik mod Heiberg*.

Adelantamos que la vivencia de la repetición en su sentido más pleno es la redención, pero lo importante es que la discusión permite poner de manifiesto la riqueza de implicaciones que la categoría repetición encierra sobre el individuo singular y su vivencia del tiempo, la naturaleza, y la historia.

Si por el lado de la naturaleza es cierto que Constantin ha mencionado a los eleatas y a Heráclito al comienzo de su libro *La Repetición*, es porque “el movimiento es dialéctico no sólo con respecto al espacio (en cuyo sentido ocupó a Heráclito y los eleatas y posteriormente fue tan usado y malusado por los escépticos), sino con respecto al tiempo. La dialéctica en ambos aspectos es la misma, pues el punto y el instante se corresponden mutuamente. Puesto que yo no podía nombrar dos escuelas en las que la dialéctica del movimiento con respecto al tiempo queda expresada tan explícitamente como Heráclito y los eleatas lo expresan con respecto al espacio, las nombré. Así, también lo lié, al dejar caer una luz cómica sobre el viaje que hice a Berlín, porque con ello el movimiento se convirtió en un juego de palabras. Todo ello es permisible en un libro que no pretendía ser científico y cuyo autor, asqueado por la acientífica manera en la que el cientifismo es trompeteado, prefiere mantenerse fuera de este guirigay y, lejos de adoctrinar trivialidades, encuentra su gozo en presuponer que el lector posee el máximo conocimiento posible.”⁵⁷⁸ En todo caso, el Profesor Heiberg, atribuyó al autor de *La Repetición* el error de confundir la categoría repetición con las categorías de la naturaleza porque en dicho libro el concepto de repetición está asociado al concepto de movimiento, que es una categoría que pertenece por excelencia a la filosofía de la naturaleza. De hecho, Heiberg cree que lo que el autor de *La Repetición* denomina repetición es propiamente mediación. Constantius opina que, si se mantiene firmemente en pie lo que el profesor Heiberg dice, “que la repetición pertenece en la esfera del espíritu así como en la esfera de la naturaleza, incluso si significa una cosa en la primera y otra cosa en la segunda, entonces de ellos se sigue *eo ipso* que el movimiento también pertenece en la esfera del espíritu. En nuestra época algunos han ido tan lejos que incluso han querido tener movimiento en la lógica. Ahí han llamado a la repetición mediación. Pero el movimiento es un concepto que sencillamente la lógica no puede sostener.

⁵⁷⁸ [Bevægelsen er nu ikke blot dialektisk i Retning af Rummet (i hvilken Forstand den beskæftigede Heraklit og Eleaterne, og senere blev saa meget brugt og misbrugt Skeptikerne), men den er tillige dialektisk i Retning af Tiden. Dialektiken er i begge Retninger den samme, thi Punktet og Øieblikket svarer til hinanden. Da jeg nu ikke veed at nævne tvende Skoler, hvor Bevægelsens Dialektik i Retning af Tid er saa bestemt udtrykt, som Heraklit og Eleater udtrykte den i Retning af Rummet, saa nævnte jeg dem. Derved vandt jeg tillige, at der faldt en comisk Belysning over min foretagne Reise til Berlin, fordi Bevægelsen herved blev et Ordspil. Alt Sligt er tilladeligt i en Bog, der ingeniunde forkynder sig som et videnskabeligt Værk, og hvis Forfatter af Væmmelse over den uvidenskabelige Maade paa hvilken manudbasuner Videnskabelighed, helst ønsker at være udenfor dette Hurlumhei, og saa langt fra at docere Trivialiteter, har sin Glæde af at forudsætte hos Læseren den størst mulige Viden.] SKS, *Polemik mod Heiberg*.

La mediación, por tanto, ha de entenderse en relación con la inmanencia. Entendida así, la mediación no se deja ser usada otra vez en la esfera de la libertad, donde lo subsecuente siempre emerge no en virtud de una inmanencia sino de una trascendencia. Por tanto, la palabra mediación ha servido para el equívoco en la lógica porque ha permitido ligarse a un concepto del movimiento. En la esfera de la libertad, una vez más ha hecho daño porque viniendo de la lógica, ha contribuido a hacer de la trascendencia del movimiento algo ilusorio. Con el objeto de prevenir este error o este ambiguo compromiso entre la lógica y la libertad, he pensado que en la esfera de la libertad podría ser usada la repetición.⁵⁷⁹

En continuidad con la discusión sobre naturaleza, movimiento, repetición, y libertad, Constantius suscribe una tesis que Climacus desarrolla en el *Interludio*. Se trata del movimiento entendido como κίνησις (véanse B.V.1.1. y B.V.1.2.). Está claro que el autor de *La Repetición* habla sobre el movimiento en relación con la repetición en la esfera de la libertad, y si esto es así, entonces el desarrollo es muy diferente a la transición asociada al desarrollo de la lógica, es decir, se trata de una transición en ciernes, por venir, una transición por llegar a ser. “En la lógica la transición es el silencio del movimiento mientras que en la esfera de la libertad llega a ser. Así, en la lógica, cuando la posibilidad por medio de la inmanencia del pensamiento se determina a sí misma como actualidad, solamente se perturba el callado enclaustramiento del proceso lógico al hablar de movimiento y transición. En la esfera de la libertad, sin embargo, la posibilidad permanece y la actualidad emerge como una trascendencia. Por tanto, cuando Aristóteles hace tiempo dijo que la transición de la posibilidad a la actualidad es una κίνησις, no habla de posibilidad y actualidad lógicas sino de la libertad, y sitúa, por tanto, correctamente el movimiento.”⁵⁸⁰

⁵⁷⁹ [at Gjentagelsen hører hjemme saa vel i Aandens som i Naturens Sphære, om den end i hiin betyder noget Andet end i denne, saa følger jo eo ipso deraf, at Bevægelsen ogsaa hører hjemme i Aandens Sphære. I vore Tider er man gaaet saavidt, at man endog har villet have Bevægelsen ind i Logiken. Der har man kaldet Gjentagelsen Mediationen. Bevægelsen er imidlertid et Begreb Logiken slet ikke kan bære. Mediationen maa derfor forstaaes i Forhold til Immanentsen. Saaledes forstaaet lader Mediationen sig igjen slet ikke bruge i Frihedens Sphære, hvor det Næste bestandig kommer frem ikke i Kraft af en Immanents men af en Transcendents. Det Ord Mediation har derfor tjent til Misforstaaelse i Logiken, fordi det tillod at der til det knyttede sig en Forestilling om Bevægelse. I Frihedens Sphære har det Ord Mediation igjen skadet, fordi det kommende fra Logiken bidrog til at gjøre Bevægelsens Transcendents illusorisk. For at forhindre denne Mislighed eller denne tvetydige Overenskomst mellem det Logiske og Friheden, har jeg troet, at man i Frihedens Sphære kun bruge Gjentagelsen.] SKS, *Polemik mod Heiberg*.

⁵⁸⁰ [Overgangen er i Logiken Bevægelsens Lydløshed, hvorimod den i Frihedens Sphære vorder. Naar saaledes Mulighed i Logiken ved Tankens Immanents bestemmer sig til Virkelighed, saa forstyrrer man kun den logiske Proces^s tause Indesluttethed ved at tale om Bevægelse og Overgang. I Frihedens Sphære derimod er Muligheden og Virkeligheden fremkommer som en Transcendents. Naar derfor Aristoteles allerede har sagt, at Overgangen

En todo caso, en lo que respecta a la observación de la eterna repetición de los astros y de los fenómenos naturales que Heiberg recomienda tanto al autor de *La Repetición* como a los lectores de *Urania*, Constantius recuerda una y otra vez a Sócrates: “En parte el profesor ve probable que yo tuviera primariamente las categorías de la naturaleza a la vista, en tanto que mi obra (y cita al profesor) >>tiende hacia lo que se llama una *filosofía de la vida*, pero para lo cual una asociación simpatética con la naturaleza sería un factor esencial.<< Puede perfectamente que sea el caso. Tendría que ser una persona con muy poca experiencia la que negara esto a la cara del profesor si es que no queda más explícitamente determinado si por un filósofo de la vida se refiere a un pastor caldeo que mira a las estrellas, o a un fantástico Labán que quiere reintroducir el modo de vida nómada; o a un monstruo, un troglodita; o a un funcionario pensionista que vive en el campo y simpatiza con la naturaleza, o se refiere con ello a alguna otra cosa. El único filósofo de la vida histórico mundial que jamás vivió es Sócrates. Es comúnmente sabido que era completamente indiferente a simpatizar con la naturaleza.”⁵⁸¹

En lo que concierne al espíritu, ambos autores admiten la repetición pero entendida de otro modo a la repetición que sucede en la naturaleza (que repetimos en ningún momento pretende ser el tema del libro *La Repetición*). Ahora bien, para Constantius la clave está en cómo se interpreta el ámbito del espíritu, pues puede referirse principalmente a dos cosas: el espíritu del mundo y el espíritu del individuo. Ciertamente, cuando habla del ámbito del espíritu, Heiberg se refiere al espíritu del mundo, en cuya repetición caracterizada como progresivo desarrollo cada generación comienza con los logros de la anterior y con ello inicia un nuevo comienzo. El problema que el autor de *La Repetición* encuentra en ello es que este tipo de pensamiento no explica nada en lo que concierne a la libertad. Constantius reclama el ámbito del espíritu del individuo. Su libro *La Repetición* versa sobre la importancia de la repetición para el espíritu libre individual, versa sobre la repetición no de algo externo sino sobre la repetición de la propia libertad en la vida de un individuo. Esta repetición

fra Mulighed til Virkelighed er en κίνησις, saa taler han ikke om den logiske Mulighed og Virkelighed, men om Frihedens, og sætter derfor rigtigt Bevægelsen.] SKS, *Polemik mod Heiberg*.

⁵⁸¹ [Deels finder Professoren det sandsynligt, at jeg fornemlig har havt Naturens Categorier for Øie, deraf, at det jeg »tenderer til er hvad man kalder en *Livs-Philosophie*, men i en saadan vil et sympathiserende Samliv med Naturen være et væsentligt Moment.«) Kan saavist gjerne være. Det maatte være et meget uerfarent Menneske, der ligeoverfor Prof. Heiberg vilde benegte dette, naar det ikke er nærmere afgjort om han ved en Livsphilosoph forstaaer en chaldæisk Faarehyrde, der kigger Stjerner, eller en phantastisk Laban, der vil gjenindføre Nomadefolkenes Levemaade; eller en Uhhu en Troglodyt; eller en pensioneret Embedsmand, der ligger paa Landet og sympathiserer med Naturen, eller hvad han forresten forstaaer derved. Den eneste verdenshistoriske Livsphilosoph, der har levet, er Socrates. Han var som bekjendt absolut ligegyldig mod Sympathien med Naturen.] SKS, *Polemik mod Heiberg*.

emerge mientras la otra repetición, sea la de los fenómenos de la naturaleza, y nótese, sea también la de los acontecimientos del espíritu humano, se sucede.

Pero Heiberg no sólo se refiere al ámbito del espíritu en el sentido de la historia del mundo, de la historia de la humanidad, también se refiere a la repetición en el ámbito del espíritu individual. Así lo constata Constantius. Y sin embargo, “aquí, como en todos los sitios, sólo existe para el espíritu contemplador, no como tarea de la libertad. Aquí, claramente aparece la confusión que el profesor ha causado al querer corregir lo que probablemente, en contra de mis expectativas, no tuvo tiempo de leer incluso si ha sido lo suficientemente generoso al dedicar un instante a corregir un libro que más que cualquier otro libro en literatura danesa se ha abstenido de forzarse o imponerse sobre alguien como si tuviera algún significado. Para el Prof. H. la cuestión de la repetición es la cuestión de su significado para la contemplación. *Está* en todos los lados, significa algo más en el ámbito del espíritu que en el ámbito de la naturaleza. Si se ausenta por un instante, el individuo ha de esperar a que llegue, y entonces con ello el más que reside en la repetición. El más en el que la subjetividad hace la repetición es siempre un más de observación, bien de tal modo que este más se encuentra en la repetición y la observación >>quiere verlo<< o llega a verlo, o de tal manera que más bien consiste en una expresión de la observación individual en su arbitrariedad, una expresión de un individuo sólo estética y ambigüamente cualificado en su relación con el objeto. Pero tan pronto como el individuo se considera en su libertad, la cuestión se vuelve otra: ¿se deja la repetición llevar a cabo? La repetición en este sentido preñado en tanto que tarea de la libertad y en tanto que libertad es lo que otorga el título a mi librito...”⁵⁸²

Por tanto, el autor de *La Repetición* explora el nicho de la categoría repetición entendida como repetición en el individuo en tanto que tarea para la libertad. Desde este punto de vista la pregunta consiste en si es posible evitar que la

⁵⁸² [Den er her som allevegne kun for den contemplerende Aand ikke som Opgave for Friheden. Her viser den Confusion sig tydeligen som Hr Prof. har afstedkommet ved at ville berigtige, hvad han formodentlig, noget der ogsaa var ganske mod min Forventning, ikke har faaet Tid til at gjennemlæse, om han end var splendid nok til at spendere et Øieblik paa at berigtige en Bog, der hvis ellers nogensinde nogen Bog i dansk Litteratur har gjort det, ikke har paanødet sig noget Menneske eller trængt sig frem som havde den nogen Betydning. Spørgsmaalet om Gjentagelsen er for Prof H. Spørgsmaalet om dens Betydning for Contemplationen. Den er overalt, betyder noget mere i Aandens end i Naturens Rige. Erden ikke i Øieblikket, saa faaer Individet at vente til den kommer, og da kan han atter det Mere, som ligger i Gjentagelsen. Det Mere, som Subjektiviteten gjør Gjentagelsen til, er bestandigt et Betragtningens Mere, enten saaledes, at dette Mere er i Gjentagelsen og Betragtningen nu »vil see det«, eller seer det, eller saaledes, at det snarere er en Yttring af den individuelle Betragtning i sin Vilkaarlighed, en Yttring af den kun æsthetisk tvetydigt bestemmede Individualitet i sit Forhold til Gjenstanden. Saasart derimod Individet opfattes efter sin Frihed, da bliver Spørgsmaalet et andet: lader Gjentagelsen sig realisere. Gjentagelsen i denne prægnante Forstand som Opgave for Friheden og som Friheden er det, efter hvilken min lille Bog er nævnet,...] SKS, *Polemik mod Heiberg*.

personalidad de un individuo quede volatilizada por el mar de acontecimientos que rodean la vida de cada persona, provengan de la naturaleza o del devenir histórico. El asunto se manifiesta precisamente cuando uno cae en la cuenta de que como individuo puede perderse en los acontecimientos, en el destino, en la providencia, de tal manera que su pérdida no se expresa precisamente como pérdida de la capacidad de contemplación de los avatares del mundo sino como pérdida del ejercicio de su propia libertad; “se pierde de tal manera que la libertad es divisible por los quebrados de la vida sin dejar ningún resto, entonces el asunto se pone de manifiesto, no para la aristocrática indolencia sino para la preocupada pasión de la libertad.”⁵⁸³ El joven confidente protagonista de *La Repetición* ha entrado en crisis, desespera, debido a una historia de amor frustrada de cuyo infeliz desenlace, en la dialéctica de si es culpable o no culpable, no está claro que sea culpable. El joven encuentra en Job y no en un simposio griego la luz. Constantius declara que “en su pequeño libro, siempre habló sobre los asuntos de la libertad en la vida de un individuo. La mentalidad griega era en un sentido feliz, pero si esta felicidad cesaba, la reminiscencia se manifestaba como la consolación de la libertad; solamente en la reminiscencia y en la retrospección tenía la libertad su vida eterna. La concepción moderna, por el contrario, ha de buscar la libertad hacia adelante, de modo que aquí la eternidad se abre para ella como la verdadera repetición a futuro. Desde la perspectiva griega, aparece la eternidad, vista desde el instante, a través del pasado; la concepción moderna ha de mirar hacia la eternidad, vista desde el instante, a través del futuro. Aquí de nuevo, esto significa que cuando la felicidad cesa, cuando llega la crisis, la libertad ha de presionar hacia adelante, no retrotraerse...La vida del joven se ha detenido, la crisis le ha sobrevenido, está hecho polvo con el problema de la repetición.”⁵⁸⁴

Con estas palabras, Constantius delinea el modo en el que la filosofía moderna tendría que acercarse a la repetición cualificada como libertad. Sin embargo, la realidad de la época moderna en la que vive inserto es bien distinta como ya hemos podido comprobar con el concepto de repetición individual que el influyente Profesor Heibeg sostiene, es decir, un concepto de repetición no

⁵⁸³ [men tabe sig saaledes, at Friheden gaaer op i Livets Brøk uden at efterlade en Rest, da viser Problemet sig, ikke for Contemplationens fornemme Magelighed, men for Frihedens bekymrede Lidenskab.] SKS, *Polemik mod Heiberg*.

⁵⁸⁴ [Jeg har nemlig i min lille Bog bestandig talt om Frihedens Problemer for det individuelle Liv. Græciteten var nu i en vis Forstand lykkelig, men standsede denne Lykke, da viste Erindringen sig som Frihedens Trøst, kun i Erindringen og ved at begive sig tilbage i den eiede Friheden sit evige Liv. Den moderne Anskuelse maa derimod søge Friheden fremad, saaledes at Evigheden her aabner sig for ham som den sande Gjentagelse fremad. For den græske Betragtning viser Evigheden sig, seet fra Øieblikket, igjennem det Forbigangne, den moderne Anskuelse maa øine Evigheden, seet fra Øieblikket, gjennem det Tilkommende. Naar da Lykken atter her standser, naar Crisen indtræder, da betyder det at Friheden skal trænge frem, ikke trække sig tilbage...Det unge Menneskes Liv er standset, Crisen indtraadt, han er stødt paa Problemet om Gjentagelsen.] SKS, *Polemik mod Heiberg*.

vinculado a la libertad, sino a la mediación. Por esa razón, el autor de *La Repetición* exclama que la filosofía moderna realmente no hace ningún movimiento, sino, en todo caso, una conmoción; y si de algún movimiento se puede hablar asociado al pensamiento moderno, éste siempre sucede en la inmanencia, mientras que la repetición es una trascendencia, una categoría religiosa, un movimiento en virtud del absurdo. “Si se habla de la libertad en las determinaciones de la inmanencia, entonces la crisis y todo lo relacionado con ella es simplemente ilusoria, que es por lo que es igualmente fácil anularla. Pero en cuanto esto es apreciado con el interés de la actualidad, entonces rápidamente aparecerá la distinción entre la reminiscencia griega y la repetición, que llega después de que todo el movimiento de la crisis ha llegado, pero llega precisamente empujando hacia delante. Este empuje hacia delante está descrito en Job, particularmente en que mantiene que está en lo correcto, pues este apasionado insomnio de la libertad es una fuerza espiritual, y ni que preguntar hay si una corporal.”⁵⁸⁵

La redención es la expresión más profunda de la repetición de la libertad para un individuo. Si esto es así, es fundamental no confundir mediación con repetición, inmanencia con trascendencia, necesidad con libertad. La libertad individual, en este sentido, es decir, entendida como la repetición de un movimiento religioso, descubre obstáculos. Pero estos obstáculos no están fuera del individuo, la libertad interior individual queda perturbada por ella misma en su relación consigo misma, pues si no fuera así o bien no habría libertad o el enredo de la libertad sería algo casual que la propia libertad, el propio individuo, podría solventar. Y si esto fuera así, no cabría hablar de redención.

En coherencia con la polémica sobre la repetición, hay dos categorías del tiempo que en la autoría de Kierkegaard expresan la línea donde la vivencia de la realidad como actualidad de una persona se mantiene, cual surfista funambulista, sin acomodarse en la inmanencia. Son la ocasión y el instante; la repetición de la ocasión socrática, que como hemos dicho no es propiamente lo que en la autoría se denomina reminiscencia griega, y la repetición del instante de feliz pasión, es decir, la repetición de la libertad.

⁵⁸⁵ [Naar man taler om Friheden i Immanentsens Bestemmelser, saa er Crise og alt Saadant kun illusorisk, hvorfor det jo ogsaa gaaer saa nemt med at faae den ophævet. Saasnart derimod dette bliver opfattet med Virkelighedens Interesse, saa vil Differentsen ret tydelig vise sig mellem den græske Erindren, og Gjntagelsen, der indtræder efter at hele Crisens Bevægelse indtraadt, men indtræder netop ved at trænge frem. En saadan Fremtrængen er betegnet i Job nemlig deri, at han holder paa, at han har Ret, thi denne Frihedens lidenskabelige Søvnløshed er en aandelig Fremtrængen, og en legemlig er der jo ikke Tale om.] SKS, *Polemik mod Heiberg*.

B.V.3. En el día de hoy: la ocasión y el instante.

A lo largo de este trabajo, en diferentes lugares, nos hemos detenido en el texto clásico asociado a estas dos categorías, *Migajas Filosóficas* y su *Post Scriptum*, donde, nótese que en un contexto de encuentro interhumano de lo más cotidiano, la relación entre alumno y maestro, se bifurca el tiempo. En un sentido, el tiempo en el encuentro interpersonal es entendido como algo inesencial en tanto que conduce a algo otro esencial que se encuentra en uno mismo, y en otro sentido, el tiempo es entendido como decisivamente significativo para la verdad, la virtud, la libertad y la felicidad de una persona. Las dos categorías que expresan esta disyuntiva son la ocasión y el instante. En el ejercicio, también supimos que el supuesto del instante en el tiempo no anula la ocasión sino que la subsume. Es importante darse cuenta que la discusión sobre el tiempo en la autoría nunca es abstracto, sino atado a la vivencia del mismo en circunstancias concretas de la vida (la relación maestro-alumno, la relación amorosa, la relación entre amigos, la relación matrimonial, la relación con los difuntos,...) incluso si el método para acercarnos a estas vivencias obedece a una lógica experimental tremendamente variopinta y creativa, repleta de señuelos de pluma: a veces poética, a veces narrativa, a veces parabólica, a veces hipotético-racional (según lo que llamamos la lógica del álgebra y el modus ponens); y siempre para avivar la atención, para despertamiento y edificación mutua, tanto del autor como del lector.

Previo a la bifurcación experimental de Climacus entre ocasión e instante, en la autoría de Kierkegaard hay dos textos, uno anterior y otro prácticamente simultáneo a *Migajas Filosóficas* que nos ayudan a situarnos ante estas dos categorías del tiempo. El primero, que versa sobre la categoría ocasión, se encuentra en *El Primer Amor* dentro de la primera parte de *O Lo Uno o Lo Otro*. El segundo, que analiza la categoría instante, se encuentra en el capítulo III de *El Concepto de Ansia*. Utilizaremos estos dos textos principalmente para plantear en qué consisten la categoría ocasión y la categoría instante. Entrelazada en la discusión haremos alusión a *Migajas Filosóficas* y recogeremos algunas de sus cuestiones. Finalmente, tras detenernos brevemente en *Ejercitación del Cristianismo* de Anti-Climacus escucharemos las palabras sencillas de algunos de los discursos edificantes que hacen eco de la ocasión y el instante; aunque quizás porque van dirigidos a ese individuo singular como alimento para dejarse transformar por el cambio de la eternidad, los discursos edificantes apenas inciden en estas categorías, que son las que son señuelos y sitúan al lector al borde de poder vivir el tiempo de manera decisivamente significativa; de la misma manera, estas deliberaciones piadosas tampoco mencionan las categorías de paradoja y absurdo, que tan presentes están en los escritos pseudónimos.

B.V.3.1. Ocasión, transición, actualidad, inmanencia.

Con ocasión de una situación concreta en la vida de A, es decir, la producción de una reseña literaria sobre *El Primer Amor*, comedia de Scribe, el autor, A, reflexiona sobre la categoría ocasión; pues, la ocasión, vista en general, no existe: "Con todo, fue con ocasión de la ocasión de esta pequeña reseña que bastante en general quise decir algo sobre la ocasión o sobre la ocasión en general. Sucede por lo demás afortunadamente, que ya he dicho lo que quería decir; pues cuanto más delibero sobre esta cuestión, más me convengo de que no hay nada en general que se pueda decir sobre ello, pues no existe la ocasión en general."⁵⁸⁶ A pesar de que parezca que todo lo que A dice sobre la ocasión resulta en algo superfluo, en nada, demos un voto de confianza a que, quizás, ver en qué sentido es nada, es algo que merece la pena.

Una vez más, una categoría de la autoría es equívoca (véase Tesis IV). En este caso, la ocasión es lo indispensable de lo insignificante, el insignificante elemento para que tenga lugar la transición entre posibilidad y actualidad. "La ocasión es siempre lo accidental y la monstruosa paradoja es que lo accidental es plena y absolutamente igual de necesario que lo necesario. La ocasión, en sentido ideal no es lo accidental, como cuando en sentido lógico pienso lo accidental; sino que la ocasión en el sentido de fetichismo es lo accidental y aún así en esta accidentalidad es lo necesario."⁵⁸⁷ El autor distingue tres modos de entender la ocasión, dentro del contexto de la producción literaria:

1. El tipo de producción que pierde de vista la ocasión. Perder de vista la categoría ocasión es lo mismo que ver en todo una ocasión. El autor dice que desgraciadamente este tipo de producción literaria trivial está a la orden del día, al ver en todo una ocasión, "es como con el parlanchín que ve en las cosas más dispares una ocasión, y que tanto en aquello que ha oído antes como en aquello que no ha oído ve una ocasión para introducirse a sí mismo e introducir su historia."⁵⁸⁸

⁵⁸⁶ O *Lo Uno o Lo Otro*, 251. [Dog, det var i Anledning af Anledningen til denne lille Kritik, at jeg ganske i Almindelighed har villet sige Noget om Anledningen, eller om Anledningen i Almindelighed. Det træffer sig ellers ret heldigt, at jeg allerede har sagt, hvad jeg vilde sige; thi jo mere jeg overveier denne Sag, desto mere forvisser jeg mig om, at der slet ikke i Almindelighed lader sig sige Noget derom, fordi der ingen Anledning er i Almindelighed.] SKS, *Enten-Eller, Første Deel*.

⁵⁸⁷ O *Lo Uno o Lo Otro*, 246. [Anledningen er altid det Tilfældige, og dette er det uhyre Paradox, at det Tilfældige er absolut aldeles ligesaa nødvendigt som det Nødvendige. Anledningen er ikke i ideel Forstand det Tilfældige, saaledes som naar jeg i logisk Betydning tænker det Tilfældige; men Anledningen er i Betydning af Fetischisme det Tilfældige, og dog i denne Tilfældighed det Nødvendige.] SKS, *Enten-Eller, Første Deel*.

⁵⁸⁸ O *Lo Uno o Lo Otro*, 246. [den er som et snaksomt Menneske, der i de mest modsatte Ting seer en Anledning, ligesaa godt deri, at man har hørt det før, som at man ikke har hørt det, seer en Anledning til at anbringe sig selv og sin Historie.] SKS, *Enten-Eller, Første Deel*.

2. El tipo de producción que clava la vista en la ocasión. Si el primer tipo ve una ocasión en todo, este segundo lo ve todo en la ocasión. “De este modo ha sido calificada la gran comunidad de autores de circunstancia, empezando por aquellos que son poetas de circunstancia en el sentido más profundo, y acabando por aquellos que en el sentido más estricto lo ven todo en la ocasión, y que por eso usan el mismo verso, la misma fórmula, confiando de todos modos en que la ocasión sea, para los interesados, ocasión suficiente para recibir la debida remuneración.”⁵⁸⁹
3. El tipo de producción que cuenta con la ocasión en su ambivalente indispensable insignificancia. “Hasta la producción más perfecta, más profunda y más significativa de todas cuenta con una ocasión.”⁵⁹⁰

Tanto el primer tipo que no deja entrever la ocasión pero está permanentemente anclado en ella, como el segundo que la considera necesaria, hacen de la ocasión algo esencial. La confusión entre la ocasión y lo esencial se da porque se considera la ocasión como señor y árbitro, fundamento y causa, de que la balanza de la producción y su productor sean todo (magnificados, distinguidos...) o nada. “La ocasión es esa delicada, casi invisible tela de araña de la que pende el fruto. Por eso, si alguna vez parece que lo esencial se muestra como ocasión, eso es en general un malentendido, pues, en todo caso, lo esencial es como mucho una arista de la ocasión.”⁵⁹¹

Por tanto, lo suyo es mantenerse en el tercer tipo, es decir, reconocer el carácter equívoco de la ocasión, una especie de nada que hace que algo tenga lugar. De nada sirve querer negarla como querer entronarla, pues el carácter de la ocasión es ambiguo, es paradójico. Ahora bien, el autor nos recuerda que es muy fácil desviarse y perder este sutil equilibrio que la categoría ocasión exige. Y cuando esto sucede, y frecuentemente sucede con las mentes más brillantes, la existencia puede terminar convirtiéndose en un sinsentido: “Cuando uno tiene el suficiente buen ojo para la vida como para percibir la broma que el ser eterno gasta al ser humano haciendo que algo tan insignificante e inferior, algo que sería casi vergonzoso mencionar ante gente distinguida, forme cabalmente parte de esta vida, uno se siente fácilmente tentado a chapucear en el oficio de aquél, a devolver ese sarcasmo y a repetir

⁵⁸⁹ O *Lo Uno o Lo Otro*, 246. [Hermed er nu Leiligheds forfatterens store Menighed betegnet, lige fra de i dybere Forstand Leiligheds-Digtere til dem, der i strengere Forstand i Anledningen see Alt, og derfor bruge det samme Vers, den samme Formular, og dog haabe, at Anledningen for de Vedkommende vil være en tilstrækkelig Anledning til et passende Honorar.] SKS, *Enten-Eller, Første Deel*.

⁵⁹⁰ O *Lo Uno o Lo Otro*, 247. [Og dog har selv den fuldendteste, den dybeste og betydningsfuldste Frembringelse en Anledning.] SKS, *Enten-Eller, Første Deel*.

⁵⁹¹ O *Lo Uno o Lo Otro*, 247. [Anledning er den fine, næsten usynlige Spindelvæv, hvori Frugten hænger. Forsaavidt det derfor stundom synes, at det Væsentlige viser sig som Anledning, saa er dette i Almindelighed en Misforstaaelse, da det i saa Fald gjerne er en enkelt Kant deraf.] SKS, *Enten-Eller, Første Deel*.

la broma mofándose, como lo hace Dios, de la grandeza del hombre al forjarlo según la ley de la ocasión, haciendo que la ocasión lo sea todo y que sea una estupidez en el momento siguiente; de esta manera hasta Dios se vuelve superfluo y la idea de la providencia resulta necia, y la ocasión un granuja que se burla tanto de Dios como del ser humano hasta el punto en que la existencia se diluye por entero en una burla, un chiste, una charada.”⁵⁹²

El hombre está forjado según la ley de la ocasión y esto ha de de entenderse cautelosamente para evitar distorsiones. Aunque la ocasión no sea esencial, es muy importante caer en la cuenta del papel que la ocasión juega en la vida, en el día de hoy. Sin la ocasión, no ocurre nada realmente. Pero no es ni la razón, ni el fundamento, ni la base, ni la causa de lo que llega a darse en la actualidad. La ocasión es una categoría de la existencia sin la cual la transición, el movimiento, el llegar a existir, el paso de la posibilidad a la realidad, de la idea a la actualidad, no ocurre; y si no ocurre, eso significa que nada ocurre sin la ocasión. La categoría ocasión es el muro contra el que la lógica y el pensamiento inmanental chocan, por mucho que en la idea esté contenida toda la realidad, toda ella preparada y a punto de realizarse. “La ocasión es a la vez lo más significativo y lo más insignificante, lo sumo y lo ínfimo, lo más relevante y lo más irrelevante. Sin ocasión no ocurre en rigor nada de nada y, sin embargo, la ocasión no tiene parte alguna en lo que ocurre. La ocasión es la última categoría, la auténtica categoría de transición desde la esfera de la idea a la actualidad. Esto debería tenerlo en cuenta la lógica. Ésta puede ahondar tanto como lo desee en el pensamiento inmanente, abalanzarse desde la nada hacia la forma más concreta, pero a la ocasión no le da nunca alcance y por ello tampoco a la actualidad. En la idea, la entera actualidad puede completarse, sin la ocasión nunca llega a ser actual. La ocasión es una categoría de la finitud y resulta imposible para el pensamiento inmanente aprehenderla, pues es demasiado paradójica para ello. Esto se percibe también en el hecho de que lo que surge de la ocasión es completamente distinto de la ocasión misma, lo cual es absurdo para cualquier pensamiento inmanente. Pero por eso es también la ocasión la más entretenida, la más interesante, la más importante de todas las categorías. Como un chochín,* está en todas parte y en ninguna. Va por la vida como los

⁵⁹² *O Lo Uno o Lo Otro*, 249. [Naar nemlig et Menneske har Blik nok for Livet til at see den Spot, det evige Væsen driver med Mennesket derved, at noget saa Ubetydeligt og Underordnet, Noget man næsten undseer sig ved at tale om i godt Selskab, hører absolut med, saa fristes han let til at ville fuske ham i Faget, ja til at villeretorquere denne Spydighed, idet han ligesom Gud spotter Menneskets Storhed ved at smedde dem i Anledningens Lov, saaledes spotter igjen, ved at gjøre Anledningen til Alt og det andet Moment til en Taabelighed, hvorved da Gud bliver overflødig og Forestillingen om en viis Styrelse bliver en Daarskab, og Anledningen en Skalk, der driver sin Spøg ligesaa vel med Gud som med Mennesket, saa hele Tilværelsen løber ud paa Spøg, en Spas, en Charade.] SKS, *Enten-Eller, Første Deel*.

elfos, invisible para los sabihondos, cuyos aspavientos acaban por convertirse en una fuente inagotable de carcajadas, para quien cree en la ocasión. Y es que la ocasión de por sí no es nada y sólo es algo en relación a aquello que ocasiona y, en relación a esto mismo, en rigor no es nada. Pues, desde el momento en que la ocasión fuese algo distinto de nada, se encontraría en una relación de inmanencia con aquello que suscita, siendo entonces fundamento o causa. Si no nos aferramos a esto, todo se confunde de nuevo.”⁵⁹³

B.V.3.2. Instante, eternidad, temporalidad, presente, contemporaneidad.

La distancia que A establece entre ocasión, transición y pensamiento inmanente está en coherencia con lo que hemos venido enunciado bajo la pluma de Climacus en el *Interludio* sobre la categoría κίνησις. Ocasión y transición son categorías vinculadas a aquello que tiene una dialéctica con el tiempo; son categorías, por tanto, no de la naturaleza sino de la historia y como tal, del hombre y del ejercicio de la libertad. Ocasión y transición pertenecen a la esfera de la libertad histórica. Hasta tal punto está la categoría ocasión vinculada a la transición, al paso de posibilidad a la realidad presente, que A dice que incluso llegado el instante, ese instante que contine la posibilidad del auténtico devenir, el instante preñado de posibilidad, aún hay algo que sigue faltando. Y esto que falta es la ocasión: “cuando la conciencia ha vuelto sobre sí misma lo suficiente como para apropiarse de todo el contenido, llega el instante que contiene en sí la posibilidad del auténtico llegar a existir, pero hay algo que sigue faltando; la ocasión es lo que falta, la cual, por así decirlo, es igualmente necesaria, aunque en otro sentido es infinitamente insignificante;

⁵⁹³ O *Lo Uno o Lo Otro*, 249-250. [Anledningen er da paa eengang det Betydeligste og det Ubetydeligste, det Høieste og det Ringeste, det Vigtigste og det Uvigtigste. Uden Anledning skeer der egentlig slet Intet, og dog har Anledningen slet ingen Deel i, hvad der skeer. Anledningen er den sidste Kategori, den egentlige Overgangs-Kategori fra Ideens Sphære til Virkeligheden. Dette skulde Logiken betænke. Den kan fordybe sig saa meget den vil i immanent Tænkning, styrte sig fra Intet ned i den concreteste Form, Anledningen naaer den aldrig, og derfor heller aldrig Virkeligheden. I Ideen kan hele Virkeligheden være færdig, uden Anledningen bliver den aldrig virkelig. Anledningen er en Endelighedens Kategori, og det er umuligt for en immanent Tænkning at faae fat paa den, dertil er den altfor paradox. Det seer man ogsaa deraf, at det, der kommer ud af Anledningen, er noget ganske Andet end Anledningen selv, hvilket er en Absurditet for enhver immanent Tænkning. Men derfor er ogsaa Anledningen den morsomste, den interessanteste, den vittigste af alle Kategorier. Som en Gjerdesmutte er den allevegne og intetsteds. Den gaaer som Alferne omkring i Livet, usynlig for alle Skolemestere, hvis Gebærder derfor blive et uudtømmeligt Stof til Latter for den, som troer paa Anledningen. Anledningen er da i og for sig Intet og kun Noget i Forhold til det, den foranlediger, og i Forhold til dette er den egentlig Intet. Saasart nemlig Anledningen var noget Andet end Intet, saa stod den i et relativt immanent Forhold til det, den frembringer, og var da enten Grund eller Aarsag. Holder man ikke dette fast, saa forvirres Alt igjen.] SKS, *Enten-Eller, Første Deel*. *Chochín (Troglodytes troglodytes): Ave paseriforme muy pequeña, parecida al gorrión, que tiene un trino nervioso, corto y llamativo.

hasta ese punto ha complacido a los dioses enlazar los extremos contrarios. Éste es un secreto, que la actualidad tiene, para los judíos un escándalo y para los griegos una locura...de esta naturaleza ambigua es siempre la ocasión, y de tan poco sirve querer negarlo, querer librarse de ese aguijón en la carne, como querer poner la ocasión en el trono...”⁵⁹⁴ Pues bien, hasta el instante requiere de la ocasión para que lo posible llegue a actualizarse.

De este modo lo entiende también Haufniensis en *El Concepto de Ansia*. Si bien A reflexiona sobre el instante de inspiración y la ocasión en su vida, concretamente, en lo que respecta a la producción literaria de una reseña sobre una comedia teatral de Scribe, y Climacus plantea el ejercicio sobre la ocasión y el instante desde una pregunta que le concierne personalmente y apasionadamente, es decir, si cabe un punto de partida histórico para alcanzar la felicidad eterna, Haufniensis se acerca a la vivencia del tiempo desde su tratado psicológico sobre la categoría ansia. Ansia pues es la categoría pivot que, entre otras candidatas, Haufniensis elige como la más idónea, por su elástica ambigüedad, para dar cuenta del paso entre posibilidad y actualidad—al estar orientado su tratado hacia la cuestión dogmática del pecado hereditario, se trata concretamente de la posibilidad del pecado y de la actualidad del pecado.

Posibilidad y ansia están estrechamente relacionados, no obstante, Haufniensis define el ansia como “la actualidad de la libertad en tanto que posibilidad de la posibilidad.”⁵⁹⁵ Son la última aproximación a la transición, al paso a la actualidad. Son como la ocasión una nada, ni fundamento, ni razón, ni base, ni lo que se actualiza está en continuidad con estas categorías. Dígase paso, salto, brinco, transición o como quiera llamársele este movimiento del llegar a existir de algo remite en última instancia a una causa libremente activa. Ansia es también una categoría de la libertad, aunque Haufniensis prefiera puntualizar que es libertad enredada en sí misma, no por necesidad sino en sí misma. En un sistema lógico la posibilidad pasa a la actualidad, pero en la realidad como actualidad, es decir, un individuo viviendo, las cosas no funcionan de la misma manera que en un sistema lógico; el cambio, el movimiento, de lo posible a lo actual tiene un término intermedio: el ansia. Y

⁵⁹⁴ O *Lo Uno o Lo Otro*, 245-246, 249. [Naar da Bevidstheden er kommen saavidt til sig selv igjen, at den eier det hele Indhold, saa er det Øieblik der, som i sig indeholder Muligheden af den egentlige Tilblivelse, og dog mangler der Noget; Anledningen nemlig mangler, der, om man saa vil, er ligesaa nødvendig, skjøndt i en anden Forstand uendelig ubetydelig; saaledes har det behaget Guderne at knytte de største Modsætninger sammen. Dette er en Hemmelighed, som Virkeligheden har, Jøder en Forargelse og Græker en Daarskab... Af en saadan tvetydig Natur er bestandig Anledningen, og det hjælper Mennesket ligesaa meget at ville negte det, at ville befrie sig fra denne Pæl i Kjødets, som at ville sætte Anledningen paa Thronen...] SKS, *Enten-Eller, Første Deel*.

⁵⁹⁵ *The Concept of Anxiety*, 42. [Angest er Frihedens Virkelighed som Mulighed for Muligheden] SKS, *Begrebet Angest*.

efectivamente esta categoría como la ocasión es una nada que está en la última aproximación en la que la posibilidad llega a ser actualidad, “aproximación, que es el mostrarse a sí misma de la libertad para consigo misma en el ansia de la posibilidad, o en la nada de la posibilidad, o en la nada del ansia.”⁵⁹⁶

Que hablemos de la nada de la ocasión o la nada del ansia o la nada de la posibilidad, no es capricho. La categoría ocasión es el muro contra el que choca la inmanencia y mantiene su ambigüedad en esa significativa insignificancia para no confundirla ni con una trivialidad ni con un fundamento. Pues como hemos citado al final del capítulo anterior, si la ocasión es algo distinto de nada, se encontraría en una relación de inmanencia con aquello que suscita, siendo entonces fundamento o causa, y si no nos aferramos a esto, todo se confunde de nuevo. Asimismo, si el ansia es algo, no cabe hablarse de salto en la esfera de la libertad histórica, “no hay salto sino una transición cuantitativa.”⁵⁹⁷

Si la autoría tiene como objeto una reforma, y si la reforma es llamar la atención sobre la categoría individuo singular, la reflexión sobre el tiempo se circunscribe igualmente a la categoría de individuo singular. En este sentido, la posibilidad es para un individuo, la ocasión es para un individuo, el ansia es para un individuo, la existencia real como actualidad es para un individuo, la vivencia del tiempo y la eternidad es para un individuo, hoy. No hay ocasión en general, no hay ansia en general, no hay existencia en general, no hay tiempo en general. Todas estas categorías están referidas al individuo. Si Haufniensis define el ansia según el supuesto de que el hombre es una síntesis de alma y cuerpo sostenida por el espíritu, también lo define según el tiempo, es decir, como Anti-Climacus en *La Enfermedad Mortal*, el hombre es una síntesis de lo temporal y lo eterno. Esto significa que “el ansia es el instante en la vida individual.”⁵⁹⁸

Haufniensis es igualmente consciente de que la categoría transición es una categoría del movimiento que el pensamiento especulativo e inmanente de Hegel y la escuela hegeliana utilizan indistintamente en la lógica como en la investigación histórico-filosófica para explicar el devenir de la totalidad. Al igual que los otros autores que hemos mencionado de la autoría de Kierkegaard, Haufniensis interpreta la transición, no como algo referido a la lógica sino como algo que pertenece en la esfera de la libertad histórica. La transición cuya

⁵⁹⁶ *The Concept of Anxiety*, 77. [... Approximation, hvilken er Frihedens Visen-sig-for-sig-selv i Mulighedens Angest, eller i Mulighedens Intet, eller i Angestens Intet.] SKS, *Begrebet Angest*.

⁵⁹⁷ *The Concept of Anxiety*, 77. [...faae vi intet Spring, men en kvantitativ Overgang.] SKS, *Begrebet Angest*.

⁵⁹⁸ *The Concept of Anxiety*, 81. [Angesten var Øieblikket i det individuelle Liv.] SKS, *Begrebet Angest*.

realidad es la esfera de la libertad histórica, cuenta con el instante para su llevarse a cabo. Su tesis es que “la transición es un estado y es actual,”⁵⁹⁹ es real y concreto en el tiempo, no una silenciosa y subrepticia abstracción atomística. Si bien la transición, o el instante entendido como transición, es estado, esto no implica que la discontinuidad hacia lo nuevo que llega a existir deje de tener vigencia. Si bien la transición es un estado, “sin embargo, para entenderlo correctamente no se debe olvidar que lo nuevo surge mediante el salto. Si no se mantiene esto, la transición tendrá preponderancia cuantitativa sobre la elasticidad del salto.”⁶⁰⁰ La transición, o el instante en tanto que transición, además de estado también es real, actual, concreta. El autor explora la dificultad que Platón encontró al situar la transición en el ámbito de lo puramente metafísico, dice que “por esta razón la categoría *el instante* le costó tanto esfuerzo.”⁶⁰¹ El análisis de Platón en el discurso *Parménides*, a pesar de concebir el momento como algo puramente abstracto, bien merece crédito, a ojos de nuestro autor; “ignorar la dificultad desde luego que no es >>ir más allá<< que Platón”⁶⁰²—dirá, refiriéndose a la especulación moderna.

Para entender la dialéctica de la transición, se ha de tener presente que el instante es un no-ser bajo la categoría del tiempo:

1. En cuanto al no-ser: Si no-ser era el vacío para los pitagóricos y para los eléatas estaba concebido ontológicamente de tal modo que solamente se podía afirmar la contradictoria proposición de que solamente el ser es, el problema del no-ser reaparece constantemente en todas las esferas: “la propedeútica metafísica expresaba la proposición así: el que declara no-ser no dice nada en absoluto (este malentendido queda refutado en *El Sofista*...) Finalmente en las esferas de lo práctico los sofistas usaban el no-ser como medio para deshacerse de todos los conceptos morales; el no-ser no es, *ergo* todo es verdad, *ergo* todo es bueno, *ergo* el engaño etc...no existen. Esta posición queda refutada por Sócrates en varios diálogos.”⁶⁰³ El autor indica que tanto la filosofía

⁵⁹⁹ *The Concept of Anxiety*, 82. [Overgangen er en *Tilstand*, og er virkelig] SKS, *Begrebet Angest*.

⁶⁰⁰ *The Concept of Anxiety*, 85. [Imidlertid maa man, for retteligen at forstaae dette, ikke glemme, at det Ny kommer ved Springet. Hvis dette nemlig ikke fastholdes, da faaer Overgangen en quantiterende Overvægt over Springets Elasticitet.] SKS, *Begrebet Angest*.

⁶⁰¹ *The Concept of Anxiety*, 82. [... derfor har den Kategorie *Øieblikket* kostet ham saa megen Anstrængelse.] SKS, *Begrebet Angest*.

⁶⁰² *The Concept of Anxiety*, 82-83. [At ignorere Vanskeligheden er vistnok ikke at »gaae videre« end Plato] SKS, *Begrebet Angest*.

⁶⁰³ *The Concept of Anxiety*, 82. [Metaphysisk-propedeutisk blev Sætningen udtrykt saaledes: den, der udsiger det Ikke-Værende, siger slet Intet. (Denne Misforstaaelse bekæmpes i Sophisten...) Endelig i de praktiske Sphærer benyttede Sophisterne det Ikke-Værende saaledes, at de derved hævede alle sædelige Begreber; det Ikke-Værende er ikke, ergo er alt Sandt, ergo er alt Godt, ergo er Bedrag o. s. v. slet ikke til. Dette bekæmper Socrates i flere Dialoger.] SKS, *Begrebet Angest*.

griega como la moderna sostienen que todo arranca trayendo el ser del no-ser; por su parte la concepción cristiana también lo mantiene pues si se asume que el no-ser no es la redención no tiene sentido: “solamente en este sentido puede el concepto de redención ser correctamente entendido históricamente en el sentido en el que el cristianismo lo trajo al mundo. Si se entiende en el sentido contrario (el movimiento que procede de la ascunción de que el no-ser no es) entonces la redención queda volatilizada y dada la vuelta.”⁶⁰⁴

2. En cuanto al tiempo: El autor se detiene en el diálogo *Parménides* pues es donde Platón trata sobre el instante. Según Haufniensis, las contradicciones (¡benditas contradicciones!-- algo extraño para la filosofía moderna) que presenta el diálogo que parte de la ascunción que lo uno es y no-es le llevan a Platón a presentar el instante como “esa extraña entidad (ἄτοπον, la palabra griega es especialmente apropiada) que está entre el movimiento y el reposo sin ocupar tiempo alguno, y hacia lo cual y desde lo cual aquello que en movimiento cambia al reposo, y aquello que estando en reposo cambia al movimiento. El instante se convierte por tanto en la categoría de transición (μεταβολή); pues Platón ve, que de la misma manera el instante está también en relación con la transición de lo uno a lo múltiple, de lo múltiple a lo uno, de la semejanza a la desemejanza, etc., es el instante, en el cual no hay ni ἓν ni πολλά, ni un ser determinado ni un ser combinado (οὔτε διακρίνεται οὔτε συγκρίνεται) § 157 A.”⁶⁰⁵ Este análisis es muy importante para Haufniensis porque Platón da en el clavo al poner de relieve la dificultad en torno a la categoría instante, aunque el instante para Platón siga siendo algo abstracto, “una silenciosa atomística abstracción”.⁶⁰⁶ Pero el *Parménides* no se detiene y continúa extrayendo las implicaciones de considerar el instante como abstracción al asumir lo uno bajo la determinación del tiempo. En el desarrollo del análisis de las diversas contradicciones a las que el razonamiento del diálogo conduce, Haufniensis anota que llega un momento en el que parece que el presente vacila entre significar el presente, lo eterno y el instante. Por su

⁶⁰⁴ *The Concept of Anxiety*, 83. [Kun i denne Retning er Begrebet Forsoning opfattet historisk rigtigt i den Forstand, i hvilken Christendommen bragte det ind i Verden. Er Opfattelsen i modsat Retning (Bevægelsens Udgang fra at det Ikke-Værende ikke er til) saa har man forflygtiget Forsoningen og vendt Vrangen ud deraf.] SKS, *Begrebet Angest*.

⁶⁰⁵ *The Concept of Anxiety*, 83. [...dette underlige Væsen (ατοπον, det græske Ord er her ypperligt), der ligger mellem Bevægelse og Ro uden at være i nogen Tid, og til dette og ud af dette slaaer det Bevægende om i Ro, og det Hvilende i Bevægelse. Øieblikket bliver derfor Overgangs-Kategorien overhovedet (μεταβολη); thi Plato viser, at paa samme Maade er Øieblikket ogsaa i Forhold til Overgangen af Eenhed til Flerhed, og Flerhed til Eenhed, Lighed til Ulighed o. s. v., er Øieblikket, i hvilket der hverken er ἓν eller πολλά, og hverken bestemmes eller sammenblandes (ουτε διακρινεται ουτε συγκρινεται § 157 A.)] SKS, *Begrebet Angest*.

⁶⁰⁶ *The Concept of Anxiety*, 84. [...en lydløs atomistisk Abstraktion] SKS, *Begrebet Angest*.

parte, en la filosofía moderna, la abstracción culmina en el ser puro, “pero el ser puro es la expresión más abstracta de la eternidad, y es en tanto que >>nada<< precisamente el instante. Aquí otra vez se ve cuán importante es >>el instante<<, porque solamente con esta categoría es posible asignarle a la eternidad su significado apropiado, pues la eternidad y el instante se vuelven el extremo opuesto, mientras que la brujería dialéctica, por el contrario, hace que la eternidad y el instante signifiquen lo mismo. Solamente con el cristianismo pueden sensualidad, temporalidad, y el instante entenderse apropiadamente, porque solamente con el cristianismo se vuelve la eternidad esencial.”⁶⁰⁷

La cuestión es que estamos acostumbrados a aceptar que el tiempo se define como una sucesión infinita; y normalmente si es así, de ahí se suele pensar que el tiempo se distingue como presente, pasado y futuro. Esto se debe a que el tiempo es espacializado y cuando es espacializado es representable. Aquí es apropiado recordar cómo, desde el comienzo de la autoría de Kierkegaard, A nos ha llevado a apreciar lo erótico sensual no como algo espacialmente representable sino cualificado como tiempo, en la sucesión de momentos (nótese que el texto dice Momentet/s y no “instante [øieblikket]”) que se repiten indefinidamente y que constituye más bien el desaparecer del tiempo.⁶⁰⁸ Pues bien, al representar el tiempo, en lugar de pensarlo, la continuidad de la sucesión temporal adopta la apariencia de que se fragmenta y así queda establecida la distinción entre presente, pasado y futuro, cuando en realidad “para la representación es la infinita sucesión del tiempo un presente infinitamente vacío de contenido (esta es la parodia sobre lo eterno).”⁶⁰⁹ Para el autor, sin embargo, esta distinción entre presente, pasado y futuro es incorrecta, si es que se considera que está implícita en el tiempo mismo, porque el meollo está en que “ello [la distinción] aparece por primera vez a

⁶⁰⁷ *The Concept of Anxiety*, 84. [men den rene Væren er det abstrakteste Udtryk for Evigheden, og er som Intet netop igjen Øieblikket. Her viser det sig atter, hvor vigtigt »Øieblikket« er, fordi først med denne Kategorie kan det lykkes at give Evigheden sin Betydning, idet Evigheden og Øieblikket blive de yderste Modsætninger, medens ellers det dialektiske Hexerie faaar Evigheden og Øieblikket til at betyde det Samme. Først med Christendommen bliver Sandselighed, Timelighed, Øieblikket at forstaae, netop fordi først med den bliver Evigheden væsentlig.] SKS, *Begrebet Angest*.

⁶⁰⁸ “Ese no es el caso con *Don Juan*. No tiene tiempo para eso; para él todo es un asunto del momento...verla y amarla son lo mismo; esto es el momento. En el mismo momento todo ha terminado, y lo mismo se repite indefinidamente...lo sensual desaparece en el tiempo, y el medio que expresa esto es claramente la música.” *Either/Or*, 94-95. [Saaledes er dette ikke Tilfældet med *Don Juan*. Dertil har han nemlig ikke Tid, Alt er for ham blot Momentets Sag... At see hende og elske hende er Eet, dette er i Momentet, i samme Moment er Alt forbi, og det Samme gjentager sig i det Uendelige... den sandselige Forsvinden i Tiden, men det Medium, som udtrykker dette, er netop Musikken.] SKS, *Enten-Eller.Første Deel*.

⁶⁰⁹ *The Concept of Anxiety*, 85-86. [for Forestillingen er Tidens uendelige Succession et uendeligt indholdsløst Nærværende. (Dette er Parodien paa det Evige.)] SKS, *Begrebet Angest*.

través de la relación del tiempo con la eternidad y a través del reflejo de la eternidad en el tiempo.”⁶¹⁰

La cuestión es que la síntesis por la cual el hombre queda constituido, sea cuerpo y alma y el tercer elemento que constituye la síntesis, es decir, el espíritu, o bien sea la síntesis lo temporal y lo eterno, que no es sino otra perspectiva para hablar de la misma y única síntesis, tiene como tercer elemento constitutivo el instante. Para entenderlo desde otra voz: en el ejercicio que Climacus plantea en *Migajas Filosóficas*, el instante queda representado bajo dos supuestos (recordemos el supuesto A y el supuesto B); si es que el tiempo ha de adquirir un significado decisivo, el instante lo constituye la relación con un maestro muy especial que da la condición para la verdad y la verdad; si es que el tiempo es mera ocasión, lo cual queda expresado ejemplarmente en la mayeútica socrática, el instante lo constituye la ocasión de la relación entre un ser humano y otro ser humano. Haufniensis incide en prestar atención a la categoría instante, pues si no la discusión sobre la vivencia del tiempo por un individuo, o bien queda volatilizada en la eternidad abstracta de la inmanencia (que nótese no es el caso del supuesto socrático) o truncada por no abrir la posibilidad de la vivencia histórica real y concreta de la plenitud del tiempo, o del instante como ocasión bajo la luz de la plenitud del tiempo.

Haufniensis, intenta definir el instante en función de cómo hayan sido definidos los conceptos de pasado, futuro y lo eterno:

1. El pasado como lo eterno: “Si no hay instante, lo eterno queda detrás, como pasado.”⁶¹¹
2. El futuro como lo eterno: “Si se introduce el instante, pero meramente como *discrimen*, entonces el futuro es lo eterno. Si está introducido el instante, también está lo eterno, pero también está el futuro, que reaparece como el pasado. Esto se ve fácilmente en la concepción griega, judía y cristiana.”⁶¹² En el caso de la concepción griega, lo eterno se sitúa en dirección al pasado de manera que el individuo se retrotrae al pasado. En esta cuestión Haufniensis coincide con Constantius en que la categoría que él ha mantenido debería ser tenida

⁶¹⁰ *The Concept of Anxiety*, 85. [den fremkommer først ved Tidens Forhold til Evigheden og ved Evighedens Reflexion i denne.] SKS, *Begrebet Angest*.

⁶¹¹ *The Concept of Anxiety*, 90. [Er Øieblikket ikke, saa kommer det Evige frem bag ved som det Forbigangne.] SKS, *Begrebet Angest*.

⁶¹² *The Concept of Anxiety*, 90. [Er Øieblikket sat, men blot som discrimen, saa er det Tilkommende det Evige. Er Øieblikket sat, saa er det Evige, men er tillige det Tilkommende, der kommer igjen som det Forbigangne. Dette viser sig tydeligt i den græske, jødiske, christelige Anskuelse.] SKS, *Begrebet Angest*.

en cuenta, es decir, “la repetición, desde la cual la eternidad se accede hacia adelante.”⁶¹³

3. El instante como lo eterno: La categoría esencial del cristianismo, aquello que vuelve nuevas todas las cosas, es la plenitud del tiempo. “Pero la plenitud del tiempo es el instante como lo eterno, y sin embargo, esto eterno es también el futuro y el pasado.”⁶¹⁴ Haufniensis subraya que si no se presta atención a esto, todo queda confundido y los conceptos anulados, pues en la confusión, “uno no obtiene el pasado por sí solo sino en una continuidad simple con el futuro (con esto adiós a los conceptos de: conversión, expiación y redención, tomados según el significado histórico mundial, y tomados según el desarrollo individual histórico). El futuro no se da por sí mismo sino en una simple continuidad con el presente (con esto se van los conceptos de resurrección y juicio, al foso).”⁶¹⁵

Estos conceptos que menciona Haufniensis (conversión, expiación, redención, resurrección, juicio) son fundamentales a tener en cuenta en su investigación sobre el concepto de ansia, pues al fin y al cabo como queda avanzado en el título, su tratado está orientado a la dogmática cristiana, en concreto al asunto del pecado hereditario. En otras palabras, es como si nos estuviéramos preguntando con el autor: si el tiempo no queda definido de acuerdo con estas distinciones sobre la categoría instante, ¿qué sentido le queda a la dogmática cristiana?

El instante, por tanto, designa tiempo, como la palabra danesa *øieblikket* designa en sentido figurado, un parpadeo del ojo, pero designa tiempo en conflicto o contradicción cuando es tocado por lo eterno, pues instante y eternidad no están en continuidad sino que son extremos opuestos. Esta paradoja si bien queda resuelta en la eternidad de la inmanencia en Platón mediante la teoría de la reminiscencia, constituye la paradoja socrática de aferrarse a la existencia siendo consciente de la dimensión eterna que la constituye (distinción estalecida en el *Post Scriptum* de Climacus). Lo que nosotros hemos venido llamando instante para distanciarlo del momento hegeliano o del momentum latino que expresa lo evanescente, lo que el término utilizado en la autoría de Kierkegaard es en danés un abrir y cerrar de

⁶¹³ *The concept of Anxiety*, 90. [...Gjentagelsen, ved hvilken man kommer forlænds ind i Evigheden] SKS, *Begrebet Angest*.

⁶¹⁴ *The Concept of Anxiety*, 90. [men Tidens Fylde er Øieblikket som det Evige, og dog er dette Evige tillige det Tilkommende og det Forbigangne.] SKS, *Begrebet Angest*.

⁶¹⁵ *The Concept of Anxiety*, 90. [Man faaer ikke det Forbigangne ud fra sig, men i en simpel Continuitet med det Tilkommende (herved gaae Begreberne: Omvendelse, Forsoning, Forløsning, tabte i den verdenshistoriske Betydning, og tabte i den individuelle historiske Udvikling). Man faaer ikke det Tilkommende ud fra sig, men i en simpel Continuitet med det Nærværende (derved gaae Begreberne: Opstandelse, Dom, til Grunde).] SKS, *Begrebet Angest*.

ojos, como en la Biblia (I Corintios 15:52), para Platón era lo repentino (τὸ ἐξαίφνης) y estaba relacionado con lo invisible, “porque el tiempo y la eternidad estaban concebidos igual de abstractamente, porque faltaba el concepto de temporalidad, lo cual se basa en que faltaba el concepto: espíritu.”⁶¹⁶

El instante, por tanto, no es un átomo del tiempo sino de la eternidad. “Es el primer reflejo de la eternidad en el tiempo, su primer intento, como si dijéramos, de detener el tiempo.”⁶¹⁷ El autor explica que por esta razón la cultura griega no comprendía el instante. Si bien podían comprender la idea de átomo de la eternidad, lo que no alcanzaban a comprender era que el átomo de la eternidad constituía el instante. El mundo griego no definía el átomo de la eternidad hacia adelante sino hacia atrás, pues átomo de la eternidad era confundido con la eternidad. Así, no se le repartía a cada cosa lo suyo, ni el tiempo se concebía con todas sus posibilidades, ni la eternidad recibía lo que le corresponde.

Aun habiendo justificado que la investigación sobre el tiempo, sobre las categorías ocasión e instante solamente es aplicable si nos movemos en la esfera de la libertad histórica, y por tanto de la libertad histórica de cada individuo, de todos y cada ser humano, volvemos a insistir en que, por tanto, la naturaleza no reside en el instante. De ahí que toda la polémica de Constantius a propósito de *Urania* y de la repetición de las órbitas celestes se basara en un colosal malentendido de la categoría repetición cuya dialéctica con la libertad hace que la repetición sea una transición y por tanto el paso cualitativo de la posibilidad a la actualidad que se da en la vida de un individuo. La naturaleza no tiene dialéctica con el tiempo aunque sea histórica en tanto que ha llegado a existir. Solamente con el instante comienza la historia, en el ejercicio real de la libertad en tanto que posibilidad de la posibilidad. Antes hemos definido el instante como ansia y, en coherencia, el ansia (y la desesperación, como vimos en B.IV.6.4.) es el indicio de lo eterno en ti. “El instante es esa ambigüedad en la que el tiempo y la eternidad se tocan mutuamente, y con ello el concepto de *temporalidad* queda puesto, donde el tiempo constantemente corta la eternidad y la eternidad constantemente permea el tiempo.”⁶¹⁸ Así, en la temporalidad, es decir, en la relación entre el tiempo que está constantemente cortando el paso a la eternidad y la eternidad que está constantemente impregnándose en el tiempo, en un individuo, adquiere significado la distinción entre el tiempo pasado, el tiempo presente, y el futuro.

⁶¹⁶ *The Concept of Anxiety*, 88. [fordi Tid og Evighed opfattedes lige abstrakt, da man manglede Begrebet Timelighed, hvilket har sin Grund i, at man manglede Begrebet: Aand.] SKS, *Begrebet Angest*.

⁶¹⁷ *The Concept of Anxiety*, 88. [Det er Evighedens første Reflex i Tiden, dens første Forsøg paa ligesom at standse Tiden.] SKS, *Begrebet Angest*.

⁶¹⁸ *The Concept of Anxiety*, 89. [Øieblikket er hiint Tvetydige, hvori Tiden og Evigheden berøre hinanden, og hermed er Begrebet *Timelighed* sat, hvor Tiden bestandig afskærer Evigheden og Evigheden bestandig gjennemtrænger Tiden.] SKS, *Begrebet Angest*.

Hasta aquí ha quedado anunciada la vivencia del tiempo en su significado decisivo en relación con la plenitud del tiempo, pero los autores que nos han iniciado a esta cuestión, no nos presentan el punto de vista del cristiano que es precisamente el individuo al que se refieren cuando definen el instante en su sentido eminente. En la autoría, uno de los modos de acercarnos a la concepción del tiempo para un cristiano lo encontramos de la mano de Anti-Climacus en *Ejercitación del Cristianismo*. Para el cristiano el presente y la contemporaneidad son las dos categorías de tiempo fundamentales: “ Pues en relación con lo absoluto, sólo hay un tiempo: el presente; la persona que no es contemporánea con lo absoluto, para ella no existe en absoluto. Y como Cristo es lo absoluto, es fácil ver que en relación con él solamente hay una situación: la de contemporaneidad.”⁶¹⁹

La situación de la contemporaneidad es una cuestión para la cual Climacus ha establecido el esquema filosófico en el *Interludio*. Su razonamiento en el entreacto, entre el tiempo del discípulo históricamente contemporáneo y el discípulo de generaciones posteriores, posibilita argumentar racionalmente a favor de la contemporaneidad sin ser históricamente contemporáneo al maestro que llega en la plenitud del tiempo. Ya se recogieron las implicaciones con respecto a la historia y al órgano para lo histórico (véase B.V.1), pero Anti-Climacus tiene algo nuevo que aportar al concepto de historia. “ Cristo no es...un comediante, tampoco es una persona meramente histórica, pues como paradoja es una persona extremadamente a-histórica. Pero ésta es la diferencia entre poesía y actualidad: la contemporaneidad. La diferencia entre poesía e historia es cabalmente ésta, que la historia es lo que *realmente* sucedió, la poesía es lo posible, lo imaginado, lo poetizado. Pero eso que ha realmente sucedido (el pasado) aún no es, excepto en un cierto sentido, es decir, en contraste con la poesía, lo actual. La determinación que falta, la cual es la determinación de la verdad (como interioridad) y de toda religiosidad es: **para ti**. El pasado no es actualidad: para mí; solamente lo contemporáneo es actualidad para mí. Aquello con lo que vives en contemporaneidad es actualidad: para ti. Y así puede todo ser humano llegar a ser contemporáneo: solamente con el tiempo en el que está viviendo—y también con una cosa más, con la vida de Cristo en la tierra, pues la vida de Cristo en la tierra, la historia sagrada, se erige por sí sola, fuera de la historia.”⁶²⁰

⁶¹⁹ *Practice in Christianity*, 63. [Thi i Forhold til det Absolute er der kun een Tid: den nærværende; Den som ikke er samtidig med det Absolute, for ham er det slet ikke til. Og da Christus er det Absolute, sees let, at der i Forhold til ham kun er een Situation: Samtidighedens.] SKS, *Indøvelse i Christendom*.

⁶²⁰ *Practice in Christianity*, 63-64. [Christus er... ingen Comediant, ei heller en blot historisk Person, da han som Paradoxet er en høist uhistorisk Person. Men denne er Forskjellen mellem Poesi og Virkelighed: Samtidigheden. Forskjellen mellem Poesi og Historie er vistnok den, at Historien er det *virkelig* Skeete, Poesien det Mulige, det Tænkte, det Digtede. Men det der er

La reforma revisita la vivencia del tiempo en que su expresión plena se concentra en el presente, no en el pasado, ni tampoco en el futuro, y no en la eternidad, sino en la contemporaneidad con el prójimo, con uno mismo, con Cristo.

Permítaseme añadir tres cosas más en el día de hoy, a propósito del título de este último capítulo. La primera, en cuanto a la ocasión, “¡bienaventurado el amante, que negando la ocasión cubre la muchedumbre de los pecados!”⁶²¹; la segunda, que va de pájaros y flores, en cuanto al instante:

“ Del lirio y del pájaro, en cuanto maestros, aprendamos,

SILENCIO, o aprendamos a CALLAR.

¡Oh, vosotros, profundos maestros de la sencillez! ¿no será también posible, cuando se habla, dar con >>el instante<<? No, sólo callando se da con el instante; mientras se habla, con que se diga una sola palabra, se pierde el instante; solamente en el silencio *está* el instante. Y por eso, ha ocurrido tan raramente que un hombre llegue a entender bien, cuando se da el instante, y que aproveche bien el instante, por eso, porque no puede callarse. No puede callarse ni esperar, y esto quizá permite aclarar que el instante ni siquiera llegue para él; no puede callarse, y esto quizá permite aclarar, que no note el instante, cuando le llega a él. Pues el instante, aunque bellamente preñado con su rica significación, no permite que ningún mensajero vaya por delante, para anunciar su llegada, para eso viene demasiado aprisa, cuando viene, ni siquiera un instante de tiempo antes; ni tampoco viene el instante, por muy significativo que sea en sí mismo, acompañado de ruido y alarma, no, viene suavemente, con un paso más ligero que la marcha más ligera de cualquier criatura, pues viene con el ligero paso de lo súbito, viene a hurtadillas: por eso hay que estar completamente callado si se quiere captar ese >>ahora mismo está ahí<<; y en el siguiente instante ya ha pasado, por eso hay que haber estado completamente callado para lograr que uno lo aproveche. Y, sin embargo, todo depende de >> el instante<<. Y de seguro que la desgracia de la vida de la gran, gran mayoría de los hombres, es que jamás captaron >>el

virkelig skeet (det Forbigangne) er endnu ikke uden i en vis Forstand, i Modsætning nemlig til Digt, det Virkelige. Den Bestemmelse, der er Sandhedens (som Inderlighed) og al Religieusitets Bestemmelse: **for Dig** mangler. Det Forbigangne er ikke Virkelighed: for mig; kun det Samtidige er Virkelighed for mig. Hvad Du lever samtidig med, er Virkelighed: for Dig. Og saaledes kan ethvert Menneskekun blive samtidig: med den Tid, paa hvilken han lever – og saa med Eet til, med Christi Liv paa Jorden, thi Christi Liv paa Jorden, den hellige Historie staaer ene for sig, udenfor Historien.]SKS, *Indøvelse i Christendom*.

⁶²¹ *Works of Love*, 299. [salig den Kjerlige, som ved at negte Anledningen skjuler Syndernes Mangfoldighed!] SKS, *Kjerlighedens Gjerninger*.

instante<< y que en su vida lo eterno y lo temporal siempre anduvieron separados, y ¿por qué? Porque no fueron capaces de callarse.”⁶²²

La tercera, es obvio.

⁶²² Los Lirios del Campo y Las Aves del Cielo, 164,168.

[Lader os af Lilien og Fuglen som Læremestere lære

Taushed, eller lære at tie.

O, I Eenfoldighedens dybsindige Læremestere, mon det ogsaa skulde være muligt, naar man taler, at træffe »Øieblikket«? Nei, kun ved at tie træffer man Øieblikket; idet man taler, blot man siger eet Ord, gaaer man Glip af Øieblikket; kun i Taushed er Øieblikket. Og derfor hændte det vel saa sjældent et Menneske, at han ret kom til at forstaae, naar Øieblikket er, og til ret at benytte Øieblikket, derfor, fordi han ikke kan tie. Han kan ikke tie og bie, deraf lader det sig maaskee forklare, om Øieblikket slet ikke kommer for ham; han kan ikke tie, deraf lader det sig maaskee forklare, at han ikke mærkede Øieblikket, da det kom for ham. Thi Øieblikket, skjøndt svangert med sin rige Betydning, lader dog ikke noget Bud gaae forud, for at melde dets Ankomst, dertil kommer det for hurtigt, naar det kommer, der er jo ikke et Øiebliks Tid forinden; ei heller kommer Øieblikket, hvor betydningsfuldt det end er i sig selv, med Larm eller med Anskrig, nei det kommer sagte, med lettere Fjed end nogen Skabnings letteste Gang, thi det kommer med det Pludseliges lette Fjed, listende kommer det: derfor maa man være ganske taus, hvis man skal fornemme »nu er det der«; og i næste Øieblik er det forbi, derfor maa man have været ganske taus, hvis det skal lykkes En at benytte det. Men dog afhænger Alt af »Øieblikket«. Og dette er vistnok Ulykken i langt, langt de fleste Menneskers Liv, at de aldrig fornam »Øieblikket«, at i deres Liv det Evige og det Timelige kun skiltes ad, og hvorfor? fordi de ikke kunde tie.] SKS, *Lilie paa Marken og Fugle under Himlen*.

MÉTOD Y OBJETO EN LA AUTORÍA DE KIERKEGAARD O EL ARTE DE PESCAR CON SEÑUELOS DE PLUMA

BIBLIOGRAFÍA

Esta bibliografía se compone de las obras escritas por Kierkegaard o por uno de los autores creados por él que han sido citadas en el presente trabajo de investigación y de bibliografía secundaria consultada. Véase Tesis I para justificar la no inclusión de citas provenientes de bibliografía secundaria.

EN DANÉS

Søren Kierkegaard Skrifter (SKS). www.sks.dk. Electronisk versión 1.8.1, ved Karsten Kynde. ISBN 978-87-993510-4-6. Redaktion Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Karsten Kynde, Tonny Aagaard Olesen og Steen Tulberg. Grafik Karen-Margrethe Österlin. © Søren Kierkegaard Forskningscenteret, København, 2014:

Kierkegaard, Søren, [Victor Eremita]. *Enten-Eller, Et Livs Fragment*. Første Deel [A.'s Papirer] og Anden Deel [B.'s Papirer, breve til A].

Kierkegaard, Søren. *To Opbyggelige Taler*. (1843)

Kierkegaard, Søren, [Constantin Constantius]. *Gjentagelsen*. Et Forsøg i den eksperimenterende Psychologi.

Kierkegaard, Søren. *Tre Opbyggelige Taler*. (1843)

Kierkegaard, Søren, [Johannes de Silentio]. *Frygt og Bæven*. Dialektisk Lyrik.

Kierkegaard, Søren. *Fire Opbyggelige Taler*. (1843)

Kierkegaard, Søren, [Johannes Climacus]. *Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi*.

Kierkegaard, Søren. *To Opbyggelige Taler*. (1844)

Kierkegaard, Søren, [Vigilius Haufniensis]. *Begrebet Angest*. En simpel psykologisk paapegende Overveelse i Retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden.

Kierkegaard, Søren, [Nicolaus Notabene]. *Forord*, Morskabslæsning for enkelte Stænder efter Tid og Leilighed.

Kierkegaard, Søren. *Tre Opbyggelige Taler*. (1844)

Kierkegaard, Søren. *Fire Opbyggelige Taler*. (1844)

Kierkegaard, Søren. *Tre Taler ved Tænkte Leiligheder*.

Kierkegaard, Søren, [Johannes Climacus]. *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift til De Philosophiske Smuler*. Mimisk-pathetisk-dialektisk Sammenskrift, Existentielt Indlæg.

Kierkegaard, Søren. *En Literair Anmeldelse*. *To Tidsaldre*, Novelle af Forfatteren til »en Hverdagshistorie«, udgiven af J. L. Heiberg. Kbhv. Reitzel. 1845, anmedt af Søren Kierkegaard.

Kierkegaard, Søren. *Opbyggelige Taler i Forskellig Aand*.

Kierkegaard, Søren. *Kjerlighedens Gjerninger*. Nogle christelige Overveielser i Talers Form.

Kierkegaard, Søren. *Christelige Taler*.

Kierkegaard, Søren, [H.H.]. *Tvende Ethisk-Religieuse Smaa-Afhandlinger*. Om Forskjellen mellen et Genie og en Apostel.

Kierkegaard, Søren, [Anti-Climacus]. *Sygdommen til Døden*. En christelig psykologisk Udvikling til Opbyggelse og Opvækkelse.

Kierkegaard, Søren. >>Ypperstepræsten<<->>Tolderen<<->>Synderinden<<.

Kierkegaard, Søren, [Anti-Climacus]. *Indøvelse i Christendom*. Nr. I.II.III.

Kierkegaard, Søren. *En Opbyggelige Taler*. >>Synderinden<<.

Kierkegaard, Søren. *To Taler ved Altergangen om Fredagen*.

Kierkegaard, Søren. *Om Min Forfatter-Virksomhed*.

Kierkegaard, Søren. *Synspunktet for Min Forfatter-Virksomhed*. En ligefrem Meddelelse, Rapport til Historien.

Kierkegaard, Søren. >>Den Enkelte<<, bilag til *Synspunktet for Min Forfatter-Virksomhed*. Tvende »Noter« betræffende min Forfatter-Virksomhed.

Kierkegaard, Søren. *Bogen om Adler*.

Kierkegaard, Søren. *Dømmer Selv!* Til Selvprøvelse Samtiden anbefalet.

Kierkegaard, Søren. *Den Bevæbnede Neutralitet eller Min Position som christelig Forfatter i Christenheden. Tillæg til »Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed«.*

Kierkegaard, Søren. *Papirer*. Papir IV B (108-124): *Polemik Mod Heiberg* [Constantin Constantius].

Kierkegaard, Søren. *Journaler*. Journalen AA:12, 1835. Journalen NB, 1846-47; NB:64, 1846. Journalen NB 14; NB 14:8, 1849. Journalen NB 14; NB 14:10, 1849. Journalen NB 14; NB 14:19, 1849. Journalen NB 20; NB 20:5, 1850.

Kierkegaard, Søren. *Breve*. Brev 75, fra Thomasine Gyllembourg til Søren Kierkegaard, 26 april 1846.

EN INGLÉS

Kierkegaards's Writings. Volumes I-XXVI. Edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong, except for Volumen I, edited and translated by Julia Watkin, Volume VIII, edited and translated by Reidar Thomte and Albert B. Anderson, Volume IX, edited and translated by Todd W. Nichol, and Volume XXV edited and translated by Henrik Rosenmeier. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1978-2000:

Kierkegaard, Søren. *Kierkegaard's Writings, Volume III*. [Victor Eremita] *Either-Or, A Fragment of Life*. Part 1, containing the papers of A.

Kierkegaard, Søren. *Kierkegaard's Writings, Volume IV*. [Victor Eremita] *Either-Or, A Fragment of Life*. Part 2, containing the papers of B, letters to A.

Kierkegaard, Søren. *Kierkegaard's Writings, Volume V*. *Eighteen Upbuilding Discourses*. Includes: *Two Upbuilding Discourses* (1843); *Three Upbuilding Discourses* (1843); *Four Upbuilding Discourses* (1843); *Two Upbuilding Discourses* (1844); *Three Upbuilding Discourses* (1844); *Four Upbuilding Discourses* (1844).

Kierkegaard, Søren. *Kierkegaard's Writings, Volume VI*. [Johannes de Silentio] *Fear and Trembling*, Dialectical Lyric. [Constantin Constantius] *Repetition*, A Venture in Experimenting Psychology.

Kierkegaard, Søren. *Kierkegaard's Writings, Volume VII*. [Johannes Climacus] *Philosophical Fragments or A Fragment of Philosophy*. [Johannes Climacus] *Johannes Climacus or The Omnius Dubitandum Est*.

Kierkegaard, Søren. Kierkegaard's Writings, Volume VIII. [Vigilius Haufniensis] *The Concept of Anxiety*, A Simple Psychologically orienting Deliberation on the Dogmatic Issue of Hereditary Sin.

Kierkegaard, Søren. Kierkegaard's Writings, Volume IX. [Nicolaus Notabene] *Prefaces*, Light Reading for People in Various Estates according to Time and Opportunity. [A.B.C.D.E.F. Godthaab] *Writing Sampler*.

Kierkegaard, Søren. Kierkegaard's Writings, Volume X. *Three Discourses on Imagined Occasions*.

Kierkegaard, Søren. Kierkegaard's Writings, Volume XII, 1 and 2. [Johannes Climacus] *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift til De Philosophiske Smuler*, A Mimical-Pathetical-Dialectical Compilation, An Existential Contribution.

Kierkegaard, Søren. Kierkegaard's Writings, Volume XIV. *Two Ages*, The Age of Revolution and The Present Age. A Literary Review.

Kierkegaard, Søren. Kierkegaard's Writings, Volume XV. *Upbuilding Discourses in Various Spirits*.

Kierkegaard, Søren. Kierkegaard's Writings, Volume XVI. *Works of Love*, Some Christian Deliberations in the Form of Discourses.

Kierkegaard, Søren. Kierkegaard's Writings, Volume XVII. *Christian Discourses*. [Inter et Inter] *The Crisis and A Crisis in the Life of an Actress*.

Kierkegaard, Søren. Kierkegaard's Writings, Volume XVIII. *Without Authority*. Includes: *The Lily in the Field and The Bird of the Air*; [H.H] *Two Ethical Religious Essays*; *Three Discourses at the Communion on Fridays*, >>The High Priest<<->>The Tax Collector<<->>The Woman Who Was A Sinner<<; *An Upbuilding Discourse*; *Two Discourses at the Communion on Fridays*.

Kierkegaard, Søren. Kierkegaard's Writings, Volume XIX. [Anti-Climacus] *Sygdommen til Døden*, A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening.

Kierkegaard, Søren. Kierkegaard's Writings, Volume XX. [Anti-Climacus] *Indøvelse i Christendom*, No. I,II,III.

Kierkegaard, Søren. Kierkegaard's Writings, Volume XXI. *For Self Examination*, Recommended to The Present Age, Series I. *Judge for Yourself!* Recommended to The Present Age, Series 2.

Kierkegaard, Søren. Kierkegaard's Writings, Volume XXII. *The Point of View*. Includes: *On My Work As An Author*; *The Point of View for My Work As An*

Author, A Direct Communication, Report to History; Supplement "The Single Individual", Two "Notes" Concerning my Work as an Author; Armed Neutrality, On My Position as A Christian Author in Christendom.

Kierkegaard, Søren. Kierkegaard's Writings, Volume XXIV. *The Book on Adler, The Religious Confusion of the Present Age* illustrated by Magister Adler as a Phenomenon, A Mimical Monograph by Petrus Minor.

EN ESPAÑOL

Kierkegaard, Søren. Escritos de Søren Kierkegaard, Volumen 2/1. [Victor Eremita] *O Lo Uno o Lo Otro*, Un Fragmento de Vida, Primera Parte, Que Contiene los papeles de A. Edición y traducción del danés de Begonya Sáez Tajafuerce y Darío González. Editorial Trotta, Madrid, 2006.

Kierkegaard, Søren. Escritos de Søren Kierkegaard, Volumen 3. [Victor Eremita] *O Lo Uno o Lo Otro*, Un Fragmento de Vida, Segunda Parte, Que contiene los papeles de B, Cartas a A. Edición y traducción del danés de Darío González. Editorial Trotta, Madrid, 2007.

Kierkegaard, Søren. [Johannes Climacus] *Post Scriptum No Científico y Definitivo a <<Migajas Filosóficas>>*, Compilación Mímico-Patético-Dialéctica, Una Contribución Existencial. Traducción del danés de Javier Teira y Nekane Legarreta. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2010.

Kierkegaard, Søren. *Las Obras del Amor*, Meditaciones cristianas en forma de discurso. Traducción del danés de Demetrio Gutiérrez Rivero y revisión y actualización de Victoria Alonso. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2006.

Kierkegaard, Søren. [Anti-Climacus] *Ejercitación del Cristianismo* N. I,II,III. Traducción de Demetrio Gutiérrez Rivero. Editorial Trotta, Madrid, 2009.

Kierkegaard, Søren. *Los Lirios del Campo y Las Aves del Cielo*. Traducción de Demetrio Gutiérrez Rivero. Editorial Trotta, Madrid, 2007.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA CONSULTADA

Adorno, Theodor W. *Kierkegaard, Construction of the Aesthetic*. University of Minnesota Press, 1989.

Collado, J.A. *Kierkegaard y Unamuno. La Existencia Religiosa*. Editorial Gredos, Madrid, 1962.

- Collins, James. *The Mind of Kierkegaard*. Princeton University Press, 1983
- Croxall, T.H. *Kierkegaard Commentary*. Harper and Brothers, New York, 1956.
- Evans, C. Stephen. *Kierkegaard's Fragments and Postscript. The Religious Philosophy of Johannes Climacus*. Humanities Press, New Jersey, 1983.
- Geismar, Eduard. *Lectures on the Religious Thought of Søren Kierkegaard*. Augsburg Publishing House, Minneapolis, 1937.
- Green, Ronald M. *Kierkegaard and Kant. The Hidden Debt*. State University of New York Press, 1992.
- Hannay, Alastair. *Kierkegaard*. Routledge, London, 1982.
- Hartshorne, M. Holmes. *Kierkegaard Godly Deceiver*. Columbia University Press, New York, 1990.
- Hohlenber, Johannes. *Søren Kierkegaard*. Pantheon Books, New York, 1954.
- Jolivet, R. *El Existencialismo de Kierkegaard*. Espasa-Calpe Argentina, Buenos aires, 1952.
- Kirmmse, Bruce H. *Kierkegaard in Golden Age Denmark*. Indiana University Press, 1990.
- LeFevre, Perry D. *The Prayers of Kierkegaard*. The University of Chicago Press, 1956.
- Lowrie, W. *Kierkegaard*. Oxford, 1938.
- Mackey, Louis. *Kierkegaard: A Kind of Poet*. University of Pennsylvania Press, 1971.
- Malantschuk, Gregor. *Kierkegaard's Thought*. Princeton University Press, 1971.
- Miner, Paul S. and Morimoto, Paul S. *Kierkegaard and the Bible*. Princeton Theological Seminary, 1953.
- Nordentoft, K. *Kierkegaard's Psychology*. University of Pittsburgh Press, 1978.

- Oden, Thomas C. *The Humor of Kierkegaard*. Princeton University Press, 2004.
- Oden, Thomas C. *The Parables of Kierkegaard*. Princeton University Press, 1989.
- Perkins, Robert L. *International Kierkegaard Commentary*. Volumes I-XXIV. Mercer University Press, 1984-2010.
- Poole, Roger and Stangerup Henrik. *The Laughter is on My Side*. Princeton University Press, 1989.
- Rohde, Peter P. *Søren Kierkegaard*. The Press Department of the Ministry for Foreign Affairs of Denmark, Copenhagen.
- Shestov, L. *Kierkegaard and the Existentialist Philosophy*. Ohio University Press, 1969.
- Stack, George C. *Kierkegaard's Existential Ethics*. The University of Alabama Press, 1977.
- Stewart, Jon. *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*. Cambridge University Press, New York, 2003.
- Taylor, M.C. *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship: A Study of Time and the Self*. Princeton University Press, 1975.
- Thomte, R. *Kierkegaard's Philosophy of Religion*. Princeton University Press, 1949.
- Thulstrup, Niels. *Kierkegaard's Relation to Hegel*. Princeton University Press, 1980.
- Walker, Jeremy. *The Descent into God*. McGill-Queen's University Press, Montreal, 1985.
- Walker, Jeremy. *To Will One Thing. Reflections on Kierkegaard's Purity of Heart*. McGill-Queen's University Press, Montreal, 1972.

Westphal, Merold. *Kierkegaard's Critique of Reason and Society*. Mercer University Press, 1987.

Wyschogrod, M. *Kierkegaard and Heidegger. The Ontology of Existence*. Routledge & Kegan Paul Ltd. London, 1954.

**MÉTODO Y OBJETO EN LA AUTORÍA DE KIERKEGAARD
O EL ARTE DE PESCAR CON SEÑUELOS DE PLUMA**

APÉNDICE

1. Escritos de Kierkegaard publicados por orden cronológico.

Kierkegaard nace el 5 de mayo de 1813 en Copenhague, Dinamarca.

OBRA PSEUDÓNIMA	OBRA FIRMADA POR S. KIERKEGAARD
1834	
17 de diciembre: Artículo de " <u>A</u> " publicado en Kjøbenhavns Flyvende Post, " <i>Ogsaa et Forsvar for Qvindens høie Anlæg [También una Respuesta a favor de la elevada Aptitud de la Mujer]</i> ".	
1836	1836
18 de febrero: Artículo de " <u>B</u> " publicado en Kjøbenhavns Flyvende Post, " <i>Kjøbenhavnspostens Morgenbetragtninger i Nr. 43 [Consideración matutina del Kjøbenhavnspostens en el nº 43]</i> ".	
12 de marzo: Artículo de " <u>B</u> " publicado en Kjøbenhavns Flyvende Post, " <i>Om Fædrelandets Polemik [Sobre la Polémica en Fædrelandet]</i> ".	
15 de marzo: Artículo de " <u>B</u> " publicado en Kjøbenhavns Flyvende Post, " <i>Om Fædrelandets Polemik [Sobre la Polémica en Fædrelandet]</i> ".	
	10 de abril: Artículo publicado en Kjøbenhavns Flyvende Post para el Sr. Orla Lehman, reputado político y editor del periódico Fædrelandet " <i>Til Hr. Orla Lehman [Al Sr. Orla Lehman]</i> ".
	1838

	7 de septiembre: <i>Af en endnu Levender Papirer [De los Papeles de Alguien que Todavía Vive]</i> . Editado “contra su voluntad” por S. Kjerkegaard. (Reseña sobre la obra de Hans Christian Andersen titulada <i>Kun en Spillemand [Un Simple Violinista]</i>)
	1841
	16 de septiembre: <i>Om Begrebet Ironi, med stadigt Hensyn til Socrates [El Concepto de Ironía, en Constante Referencia a Sócrates]</i> . (Tesis doctoral)
	1842
	12 de junio: Artículo publicado en Fædrelandet “ <i>Aabenbart Skriftemaal [Confesión Manifiesta]</i> ”.
1843	1843
20 de febrero: <i>Enten-Eller, et Livs Fragment, [O lo Uno o Lo Otro, Un Fragmento de Vida]</i> , I-II, editado por <u>Víctor Eremita</u> . El vol I que contiene los papeles de “ <u>A</u> ” concluye con el <i>Diario de un Seductor</i> , el vol. II que contiene los papeles de “ <u>B</u> ” y cartas a “ <u>A</u> ”, concluye con <i>La Edificación que Reside en el Pensamiento de que en Relación con Dios Siempre Estamos Equivocados</i> , escrita por un pastor de Jutlandia amigo de “ <u>B</u> ”.	16 de mayo: <i>To Opbyggelige Taler [Dos Discursos Edificantes]</i> : - Troens Forventning [La Expectación de la Fe] (Gálatas 3:23-final) - Al god og al fuldkommen Gave er ovenfra [Toda Dádiva Buena y Todo Don Perfecto Viene de lo Alto] (Santiago 1: 17-22) ----- 16 de mayo: Artículo publicado en Fædrelandet “ <i>En lille Forklaring [Una pequeña Aclaración]</i> ”
27 de febrero: Artículo de <u>A.F.....</u> publicado en Fædrelandet “ <i>Hvo er Forfatteren af Enten-Eller [Quién es el Autor de O Lo Uno o Lo Otro]</i> ”	
5 de marzo: Artículo de <u>Victor Eremita</u> publicado en Fædrelandet “ <i>Taksigelse til Hr. Professor Heiberg [Agradecimiento al Sr. Profesor Heiberg]</i> ”	
16 de octubre: <i>Gjentagelsen, Et Forsøg i den eksperimenterende Psychologi [La Repetición, Un Ensayo de Psicología Experimental]</i> de <u>Constantin Constantius</u> .	16 de octubre: <i>Tre Opbyggelige Taler [Tres Discursos Edificantes]</i> : - Kjerlighed skal skjule Synders Mangfoldighed Ep.: 1 Pet. 4,7-12 [La Caridad Cubrirá la Muchedumbre de los Pecados] (I Pedro 4:7-12)

	<ul style="list-style-type: none"> - Kjerlighed skal skjule Synders Mangfoldighed Ep.: 1 Pet. 4,7-12 [La Caridad Cubrirá la Muchedumbre de los Pecados] (I Pedro 4:7-12) - Bekræftelsen i det indvortes Menneske [Fortalecerse en el Hombre Interior] (Efesios 3:13-final)
16 de Octubre: Frygt og Bæven. Dialektisk Lyrik [Temor y Temblor, Lírica Dialéctica] , de Johannes de Silentio	
	<p>6 de Diciembre: Fire Opbyggelige Taler [Cuatro Discursos Edificantes]:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Herren gav, Herren tog, Herrens Navn være lovet [El Señor me lo Dio y el Señor me lo Quitó; Bendito Sea el Nombre del Señor] (Job 1: 20-21) - Al god Gave og al fuldkommen Gave er ovenfra [Toda Dádiva Buena y Todo Don Perfecto Viene de lo Alto] (Santiago 1: 17-22) - Al god Gave og al fuldkommen Gave er ovenfra [Toda Dádiva Buena y Todo Don Perfecto Viene de lo Alto] (Santiago 1: 17-22) - At erhverve sin Sjæl i taalmodighed [Salvar tu Alma con Paciencia] (Lucas 21:19)
1844	1844
13 de Junio: Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi [Migajas Filosóficas o Una Migaja de Filosofía] , de Johannes Climacus	<p>5 de Marzo: To Opbyggelige Taler [Dos Discursos Edificantes]:</p> <ul style="list-style-type: none"> - At Beare sin Sjæl i Taalmodighed [Preservar tu Alma con Paciencia] (Lucas 21:19) - Taalmod i Forventning [Paciencia en la Expectación] (Lucas 2:33-40)
17 de Junio: Begrebet Angest, En simpel psychologisk paapegende Overveielse i Retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden [El Concepto de Angustia, Una simple Reflexión psicológica mostrativa en dirección al Problema dogmático sobre el Pecado hereditario] de Vigilius	<p>8 de Junio: Tre Opbyggelige Taler [Tres Discursos Edificantes]:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Tænk paa din Skaber i din Ungdom [Recuerda a tu Creador en tu Juventud] (Eclesiastés 12:1) - Forventningen af en evig Salighed [La Expectación por una Salvación Eterna] (II Corintios 4: 17-18) - Ham bør det at voxer, mig at forringes [Es Necesario que Él Crezca y Yo

<p><u>Haufniensis</u></p>	<p>Disminuya] (Juan 3:29-30)</p>
<p>17 de Junio: Forord, Morskabslæsning for enkelte Stænder efter Tid og Leilighed [Prefacios, Lectura amena para contadas situaciones según Tiempo y Ocasión] de <u>Nicolaus Notabene</u> [Escrito: Skrift Prøver [Muestras de Escritos], de <u>A.B.C.D.E.F. Godthaab</u>]</p>	<p>31 de Agosto: Fire Opbyggelige Taler [Cuatro Discursos Edificantes]: - At trænge til Gud er Menneskets høieste Fuldkommenhed [Necesitar a Dios es la más Alta Perfección del Ser Humano] - Pælen i Kjødet [El Aguijón en la Carne] (II Corintios 12:7) - Imod Feighed [Contra la Cobardía] (II Timoteo 1:7) - Den rette Bedende strider i Bønnen og seirer-derived at Gud seirer [El que Ora Correctamente Lucha en la Oración y es Victorioso—en que Dios es Victorioso]</p>
<p style="text-align: center;">1845</p>	<p style="text-align: center;">1845</p>
<p>30 de Abril: Stadier paa Livets Vei, Studier af Forskjellige [Estudios en el Camino de la Vida, Diversos Estudios], publicado por <u>Hilarius Bookbinder</u>. Incluye: - In Vino Veritas, En Erindring [In Vino Veritas, Un Recuerdo] relatado por <u>William Afham</u> - Adskilligt om Ægteskabet mod Indsigelser [Distinciones sobre el Matrimonio contra Objeciones] por <u>un hombre casado</u> - Skyldig?-Ikke-Skyldig?, En Lidelsenshistorie Psychologisk Experiment [¿Culpable-¿No-culpable?, Un experimento psicológico del asunto del sufrimiento] por <u>Frater Taciturnus</u></p>	<p>29 de Abril: Tre Taler ved Tænkte Leiligheder [Tres Discursos ante Ocasiones Imaginadas]: - Ved Anledningen af et Skriftemaal [Ante la Ocasión de una Confesión] - Ved Anledningen af et Brudevielse [Ante la Ocasión de una Boda] - Ved en Grav [Ante una Tumba]</p>
	<p>9 de mayo: Artículo publicado en Fædrelandet "En Erklaring og Lidt til [Una Aclaración y poco más]"</p>
<p>19 de mayo: Artículo de "<u>A</u>" publicado en Fædrelandet "En flytig Bemærkning betræffende en Enkelthed i Don Juan [Una Somera Observación Referente a un Detalle en Don Juan]"</p>	

20 de mayo: continuación del Artículo de "A" publicado en Fædrelandet " En flytig Bemærkning betræffende en Enkelthed i Don Juan [Una Somera Observación Referente a un Detalle en Don Juan] "	
27 de diciembre: Artículo de <u>Frater Taciturnus</u> publicado en Fædrelandet " En omreisende Æsthetikers Virksomhed, og hvorledes han dog kom til at betale Gjæstebudet [Actividad de un esteta ambulante, y cómo llegó a pagar el festín] "	
1846	1846
10 de enero: Artículo de <u>Frater Taciturnus</u> publicado en Fædrelandet " Det dialektiske Resultat af en literair Politi-Forretning [El Resultado dialéctico de una Reunión policial literaria] "	
28 de Febrero: Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift til De Philosophiske Smuler. Mimisk-pathetisk-dialektisk Sammenskrift, Eksistentielt Indlæg [Post Scriptum no Científico y Definitivo a >>Migajas Filosóficas<<, Compilación Mímico-Patético-Dialéctica, Una Contribución Existencial] de <u>Johannes Climacus</u> , con un apéndice "En første og sidste Forklaring [Primera y Última Explicación]" de <u>Søren Kierkegaard</u>	30 de Marzo: En Literair Anmeldelse [Una Reseña Literaria]. To Tidsaldre , Novelle af Forfatteren til »en Hverdagshistorie«, udgiven af J. L. Heiberg. Kbhv. Reitzel. 1845, anmedt af Søren Kierkegaard [<i>Dos Épocas</i> , Novela del autor de >>Una Historia de la Vida Cotidiana<<, editada por J.L.Heiberg. Copenhagen, Reitzel, 1845, reseña realizada por Søren Kierkegaard] [Escrito: Versión I del Bogen om Adler [Libro sobre Adler]]
1847	1847
	13 de Marzo: Opbyggelige Taler i Forskellig Aand [Discursos Edificantes en Diversos Espíritus]: - Ved Anledningen af et Skriftemaal [Con Ocasión de una Confesión] , Hjertets Reenhed er at ville Eet [Pureza

	<p>de Corazón es Desear Una Sola Cosa] (Santiago 4:8)</p> <p>- Hvad vi lære af Lilierne paa Marken og af Himmelens Fugle, Tre Taler [Lo que Aprendemos de los Lirios del Campo y de las Aves del Cielo, Tres Discursos]_(Mateo 6: 24-final): At nøies med det at være Menneske [Estar Contentos de Ser Seres Humanos]; hvor herligt det er at være Menneske [Qué Glorioso es Ser Ser Humano]; Hvilken Salighed der er forjættet det at være Menneske [Cuán Bendita Felicidad Prometida al Ser Humano]</p> <p>- Lidelseernes Evangelium, Christelige Taler I-VII [El Evangelio de los Sufrimientos, Siete Discursos Cristianos]: Hvo som ikke bærer sit Kors og kommer efter mig, kan ikke være min Discipel [Quien no cargue con su cruz y me siga, no puede ser mi discípulo] (Lucas 14:27); Mit Aag er gavnligt og min Byrde er let [Mi yugo es suave y mi carga es ligera](Mateo 11:30); Det Glædelige i, at Lidelseernes Skole danner for Evigheden [La alegría de que la Escuela de los Sufrimientos Educa para la Eternidad] (Hebreos 5:8); Det Glædelige i, at et Menneske i Forhold til Gud altid lider skyldig [La alegría de que una persona en Relación con Dios siempre Sufre en tanto que Culpable] (Lucas 23:41); Det Glædelige i, at det er ikke Veien, der er trang, men at Trængselen er Veien [La alegría de que No es el Camino el que es Difícil sino que la Dificultad es el Camino (Tesalonicenses 3:3-4); Det Glædelige i, at selv, naar den timelige Lidelse tynger meest, har dog Evighedens Salighed Overvægt [La alegría de que la Bienaventuranza de la Eternidad Supera Incluso el Más Duro Sufrimiento Temporal] (II Corintios 4:17); Det Glædelige i, at Frimodigheden formaaer lidende at tage Magten fra Verden, og har Magten at forvandle Forhaanelse til Ære, Undergang til Seier [La alegría de que la Confianza es Capaz</p>
--	--

	en el Sufrimiento de Quitarle el Poder al Mundo y tiene Poder de Cambiar el Insulto en Honor, la Caída en Victoria] (Hechos 5:41)
	29 de Septiembre: Kjerlighedens Gjerninger, Nogle christelige Overveielser i Talers Form [Las Obras del Amor, Meditaciones cristianas en Forma de Discurso]
1848	1848
24 de Julio: Artículo de <u>Inter et Inter</u> publicado en Fædrelandet " Krisen og Krise i en Skuespillerindens Liv I [La Crisis y Crisis en la Vida de Una Actriz I] "	26 de Abril: Christelige Taler [Discursos Cristianos]: - Hedningenes Bekymringer [Preocupaciones de Paganos] - Stemninger i Lidelsers Strid [Estados de Ánimo bajo Conflicto del Sufrimiento] - Tanke som saare bagfra- til Opbyggelse [Pensamientos que Hieren por Detrás- para Edificación] - Taler ved Altergang om Fredages [Discursos para Comunión de los Viernes]
25 de julio: Artículo de <u>Inter et Inter</u> publicado en Fædrelandet " Krisen og Krise i en Skuespillerindens Liv II [La Crisis y Crisis en la Vida de Una Actriz II] "	
26 de julio: Artículo de <u>Inter et Inter</u> publicado en Fædrelandet " Krisen og Krise i en Skuespillerindens Liv III [La Crisis y Crisis en la Vida de Una Actriz III] "	
27 de julio: Artículo de <u>Inter et Inter</u> publicado en Fædrelandet " Krisen og Krise i en Skuespillerindens Liv IV [La Crisis y Crisis en la Vida de Una Actriz IV] "	
	Noviembre: [Escrito: Synspunktet for Min Forfatter-Virksomhed [El Punto de Vista de Mi Obra como Autor]]
1849	1849
14 de Mayo: 2ª Edición de Enten- Eller [O Lo Uno o Lo Otro]	14 de Mayo: Lilien paa Marken og Fugle under Himlen [El Lirio del Campo y el Pájaro del Cielo] [Escrito: Den Bevæbnede Neutralitet [La Neutralidad Armada]]
19 de Mayo: Tvende Ethisk-Religieuse Smaa-Afhandlinger [Dos Ensayos Ético-Religiosos, Pequeños Tratados] de H.H.:	

<p>- Har et Menneske Lov til at lade sig ihjelslaae for Sandheden? [Tiene un hombre licencia para dejarse matar por la verdad?] - Om Forskjellen mellen et Genie og en Apostel [Sobre la Diferencia entre Genio y un Apóstol]</p>	
<p>30 de Julio: Sygdommen til Døden, En christelig psykologisk Udvikling til Opbyggelse og Opvækkelse [La Enfermedad para Muerte, Una exposición psicológica cristiana para edificación y despertamiento] de <u>Anti-Climacus</u></p>	<p>14 de Noviembre: >>Ypperstepræsten<<->>Tolderen<<->>Synderinden<<, Tre Taler ved Altergangen om Fredagen [>>EL Sumo Sacerdote<<->>EL Recaudador de Impuestos<<->>La Pecadora<<, tres Discursos para la Comunión de los Viernes]: - El Sumo Sacerdote (Hebreos 4:15) - El Recaudador de Impuestos (Lucas 18:13) - La Pecadora (Lucas 7:47)</p>
<p>1850</p>	<p>1850</p>
<p>25 de Septiembre: Indøvelse i Christendom. Nr. I.II.III.[Ejercitación del Cristianismo, Nº I.II.III.] de <u>Anti-Climacus</u></p>	<p>20 de Diciembre: En Opbyggelig Tale [Un Discurso Edificante]: -Synderinden [La Pecadora] (Lucas 7:37)</p>
<p>1851</p>	<p>1851</p>
	<p>31 de enero: Artículo publicado en Fædrelandet "Foranlediget ved en Yttring af Dr. Rudelbach mig betræffende [A Instancia de una declaración del Dr. Rudebach que me concierne]"</p>
	<p>7 de Agosto: To Taler ved Altergangen om Fredagen [Dos Discursos para la Comunión de los Viernes]: - Men hvem Lidet forlades elsker lidet [Pero Quien Poco es Perdonado, Ama Poco] (Lucas 7:47) - Kjerligheden skal skjule Syndernes Mangfoldighed [El Amor cubrirá la Muchedumbre de Pecados] (I Pedro 4:8)</p>
	<p>7 de Agosto: Om min Forfatter-Virkosmhed [Sobre Mi Obra Como Autor]</p>

	<p>10 de Septiembre: <i>Til Selvprøvelse, Samtiden Anbefalet [Para Auto-Examen, Recomendado a la Época Presente]:</i></p> <ul style="list-style-type: none"> - Hvad der fordre for at betragte sig i Ordets Speil? [¿Qué se Requiere para mirarse Uno Mismo en el Espejo de la Palabra?] (Santiago 1:22-final) - Christus er Veien [Cristo es el Camino] (Hechos 1:1-12) - Det er Aanden der levendegjør [Es el Espíritu quien Da la Vida] (Hechos 2: 1-12) <p>[Escrito: <i>Dømmer Selv! [Juzga por ti Mismo!]</i>]</p>
1852	1852
	2ª Edición de <i>Kjerlighedens Gjerninger [Las Obras del Amor]</i>
	2ª Edición de <i>Til Selvprøvelse [Para Auto-Examen]</i>
	2ª Edición de <i>To Taler ved Altergangen om Fredagen [Dos Discursos para la Comunión de los Viernes]</i>
1854	1854
	18 de Diciembre: Artículo publicado en Fædrelandet " <i>Var Biskop Mynster et >>Sandhedsvidne<<, et af >>de rette sandhedsvidne<< - er dette Sandhed? [¿Fue el Obispo Mynster un >>testigo de la verdad<<, uno de >>los justos testigos de la verdad<< – es esto verdad?]</i> "
	30 de diciembre: Artículo publicado en Fædrelandet " <i>Derved bliver det! [Así se queda!]</i> "
	2ª Edición de <i>Lilien paa Marken og Fugle under Himlen [El Lirio del Campo y el Pájaro del Cielo]</i>
1855	1855
	12 de enero: Artículo publicado en Fædrelandet " <i>En Opfordring til mig fra Pastor Paludan-Müller [Una Invitación</i>

	<i>para mí del Pastor Paludan-Müller]</i>
	29 de enero: Artículo publicado en Fædrelandet " Stridspunktet med Biskop Martensen; som, Christeligt, afgjørende for det i Forveien, christeligt seet, mislige kirkelige Bestaaende [El Punto de Controversia con el Obispo Martensen; como, cristianamente, decisivo para la de antemano, cristianamente vista, dudosa existencia eclesial] "
	29 de enero: Artículo publicado en Fædrelandet " To nye Sandhedsvidner [Dos nuevos Testigos de la Verdad] "
	20 de marzo: Artículo publicado en Fædrelandet " Ved Biskop Mynsters Død [Ante la muerte del obispo Mynster] "
	21 de marzo: Artículo publicado en Fædrelandet " Er dette christelig Gudsyndelse eller er det at holde Gud for Nar? [¿Es esto culto cristiano o es tomarle a Dios el pelo?] "
	22 de marzo: Artículo publicado en Fædrelandet " Hvad der skal gøres.- det skee nu ved mig eller ved en Anden [Lo que ha de ser hecho.- sucede ahora por mí o por otro] "
	26 de marzo: Artículo publicado en Fædrelandet " Den Religiøse Tildstand [La Situación religiosa] "
	28 de marzo: Artículo publicado en Fædrelandet " En thesis – kun een eneste [Una tesis – solamente la única] "
	30 de marzo: Artículo publicado en Fædrelandet " >>Salt<< ; thi >>Christenhed<< er: Christendoms Forraadnelse; >>en christen Verden<< er: Affaldet fra Christendommen [>>Sal<< ; pues >>Cristiandad<< es: putrefacción del cristianismo; >> un Mundo cristiano<< es: basura proveniente del cristianismo] "
	31 de marzo: Artículo publicado en Fædrelandet " Hvad jeg vil? [¿Qué quiero?] "

	7 de abril: Artículo publicado en Fædrelandet " <i>I Anledning af et anonymt Forslag til mig i dette Blads Nr. 79 [Con Ocasión de una anónima propuesta dirigida a mí en el nº 79 de este diario]</i> "
	11 de abril: Artículo publicado en Fædrelandet " <i>Christendom med kongelig Bestalling og Christendom uden kongelig Bestalling [Cristianismo con Autorización Real o Cristianismo sin Autorización Real]</i> "
	27 de abril: Artículo publicado en Fædrelandet " <i>Hvilken grusom Straf! [¿Qué cruel castigo!]</i> "
	10 de mayo: Artículo publicado en Fædrelandet " <i>Et Resultat [El Resultado]</i> "
	10 de mayo: Artículo publicado en Fædrelandet " <i>En Monolog [Un Monólogo]</i> "
	15 de mayo: Artículo publicado en Fædrelandet " <i>Angaaende en taabelig Vigtighed lige over for mig og den Opfattelse af Christendom som jeg gjør kjendelig [En lo que respecta a una estúpida importancia justo opuesta a mí y la opinión del cristianismo que yo pongo a ojos vista]</i> "
	16 de mayo: Artículo publicado en Fædrelandet " <i>Til det nye Oplag af >>Indøvelse in Christendom<< [Para la nueva tirada de >>Ejercitación del Cristianismo<<]</i> "
	24 de Mayo: <i>Dette skal siges; saa være det sagt [Esto Ha de ser dicho; Que sea Dicho]</i>
	24 de Mayo: <i>Øieblikket I [El Instante I]</i>
	26 de mayo: Artículo publicado en Fædrelandet " <i>At Biskop Martensens Taushed er 1) chisteligt uforsvarlig; 2) latterlig; 3) dum-klog; 4) i mere end een Henseende foragtelig [Que el silencio del obispo Martensen es 1) cristianamente injustificable; 2)</i>

	<i>ridículo; 3) tonto-inteligente: 4) en más de un aspecto despreciable]</i>
	4 de junio: <i>Øieblikket II [El Instante II]</i>
	16 de Junio: <i>Hvad Christus dømmmer om officiel Christendom [Lo que Cristo Juzga del Cristianismo Oficial]</i>
	27 de junio: <i>Øieblikket III [El Instante III]</i>
	7 de julio: <i>Øieblikket IV [El Instante IV]</i>
	27 de julio: <i>Øieblikket V [El Instante V]</i>
	23 de agosto: <i>Øieblikket VI [El Instante VI]</i>
	30 de agosto: <i>Øieblikket VII [El Instante VII]</i>
	3 de septiembre: <i>Guds Uforanderlighed, En tale [La Inmutabilidad de Dios, Un Discurso]</i>
	11 de septiembre: <i>Øieblikket VIII [El Instante VIII]</i>
	24 de septiembre: <i>Øieblikket IX [El Instante IX]</i> [Escrito: <i>Øieblikket X</i>]
2ª Edición de <i>Indøvelse i Christendom [Ejercitación del Cristianismo]</i>	
2ª Edición de <i>Begrebet Angest [El Concepto de Ansia]</i>	
	2 de octubre: Kierkegaard se desploma en la calle, permanece en el hospital hasta su muerte, el 11 de noviembre.
OBRA PÓSTUMA	OBRA PÓSTUMA
<i>Johannes Climacus eller De Omnibus Dubitandum Est [Juan Clímaco o De Todo hay que Dudar]</i> de Johannes Climacus	<i>Et Øieblik, Hr. Andersen! [Un Momento, Sr. Andersen!]</i>
<i>Polemik mod Heiberg, Polemik mod Heiberg, Et lille Indlæg [Polémica contra Heiberg, Una</i>	<i>Bogen om Adler [El Libro sobre Adler]</i> (¿de Petrus Minor?)

<i>pequeña Exposición]</i> de Constantin Constantius	
<i>Hr. Phister som Captain Scipio</i> [<i>El Sr. Phister como Capitán</i> <i>Scipio</i>] de Procul	<i>Synspunktet for Min Forfatter- Virksomhed, En ligefrem Meddelelse, Rapport til Historien [El Punto de Vista de Mi Obra como Autor, Una Comunicación Directa, Informe para la Historia]</i> -->>Den Enkelte<<, bilag til Synspunktet for Min Forfatter- Virksomhed. Tvende »Noter« betræffende min Forfatter-Virksomhed [>>EL individuo Singular<<, anejo a El Punto de Vista de Mi Obra como Autor. Dos >>Notas<< a propósito de mi Obra como Autor]
	<i>Den Bevæbnede Neutralitet eller Min Position som christelig Forfatter i Christenheden. Tillæg til »Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed«</i> [<i>Neutralidad Armada o Mi Posición como autor cristiano en la Cristiandad. Apéndice a >>El Punto de Vista de mi Obra como Autor<<]</i>
	<i>Dømmer Selv! Til Selvprøvelse Samtiden anbefalet [¡Juzga por ti Mismo! Para Autoexamen recomendado a la Época presente]</i>
	<i>Øieblikket X [El Instante, X]</i>
	<u>DOCUMENTOS PERSONALES</u>
	Journaler, Papirer, Notesbøgerne [Diarios, Papeles, Cuadernos]
	Brever et Dedikationer [Cartas y Dedicatorias]

2. De los escritos de Kierkegaard, aquellos que para el presente trabajo conforman su autoría.

Lo que se ha venido llamando *autoría* en el presente trabajo de investigación comprende todos los escritos de Kierkegaard--sean libros, ensayos, artículos

de periódico, reseñas literarias, etc., publicados bajo pseudónimo o con su firma, que en el listado arriba indicado aparecen recogidos desde el año 1843 hasta el epígrafe *Documentos Personales*. Esto significa que la autoría incluye en su mayor parte escritos publicados en vida del autor pero también escritos publicados póstumamente. El criterio más sencillo para decidir qué escritos conforman la autoría de Kierkegaard hubiera sido haber sido publicados o no. Sin embargo, como podemos apreciar hay una serie de escritos publicados que el mismo Kierkegaard no considera su autoría: desde 1834 hasta 1843 publicó ocho escritos que no forman parte de su autoría, entre los cuales se encuentra su tesis doctoral, *Sobre el Concepto de Ironía en Constante referencia a Sócrates*.

El comienzo de la autoría con *O Lo Uno o Lo Otro* está claramente definido por Kierkegaard en *Sobre mi Obra como Autor* (publicada en vida) y *El Punto de Vista sobre mi Obra como Autor* (póstuma). El final de la autoría es discutible puesto que Kierkegaard no lo dejó señalado. Él escribió y publicó artículos y discursos sin cesar hasta su muerte. Me atrevería a decir que lo que publicó desde 1843 hasta 1851 comprende lo que indiscutiblemente se puede denominar la autoría de Kierkegaard. Sin embargo, he optado por incluir en su autoría todo lo que publicó a partir del año 1851 e incluso lo que salió a la luz tras su fallecimiento.

Diarios, Papeles, Cuadernos, y Cartas y Dedicatorias, he preferido considerar documentos personales. Soy muy consciente de que esto es igualmente discutible. El cuerpo de estos documentos personales es extensísimo y enormemente rico para investigar datos autobiográficos, y en especial, el proceso creativo del autor y sus anotaciones; las modificaciones que introdujo en las obras que iba gestando y sacando al mercado, así como las que estaba proyectando para el futuro; sus diálogos con los grandes de la historia de la filosofía y la teología y con políticos, literatos y pensadores contemporáneos a él. Algunos escritos producidos bajo pseudónimo o por él que decidió no publicar aparecen en estos documentos. A veces dejó de publicarlos por estimar que no era el momento apropiado, dadas las circunstancias; otras por no herir a la persona aludida; otras por quedar el escrito inconcluso;...

El asunto se complica especialmente con *Diarios, Papeles y Cuadernos*, no con sus cartas y dedicatorias que obviamente son documentos personales. Por ejemplo, los escritos que se han recopilado bajo *Polémica contra Heiberg* que se mencionan en la Tesis V fueron extraídos de *Papeles* y por tanto, según esta clasificación no formarían parte de la autoría de Kierkegaard. Soy consciente de que esto es un problema en un trabajo que, si bien en alguna ocasión ha introducido alguna entrada de *Diarios* (véase Tesis I), se circunscribe a la autoría de Kierkegaard; pero el caso de la Tesis I es especial,

pues al ser una tesis experimental entiendo puede permitirse el uso indiscriminado de cualquier escrito de Kierkegaard; de la misma manera, en la Tesis I tampoco se estableció ninguna distinción entre obra pseudónima y obra firmada para lograr su justificación. De hecho su justificación subsumió en la distinción comunicación directa/comunicación indirecta el famoso problema de la polinomia en la autoría.

Desde el primer momento este trabajo de investigación ha querido versar sobre la autoría de Kierkegaard, y no sobre Kierkegaard, tal y como su título indica. Justificar qué parte de los documentos personales forman parte de la autoría, y cuáles no, requeriría un minucioso trabajo de discernimiento según criterio, en fin, otra tesis. De ahí que mi postura ante este asunto no sea definitiva, sino más bien pendiente de definir justificadamente. Por ahora, sugeriría trazar la línea divisoria según si el contenido versa sobre su autoría (lo que indiscutiblemente se puede considerar su autoría) o son datos autobiográficos que en última instancia dirigen la atención hacia su propia persona y no hacia el mensaje de sus escritos, algo absolutamente crucial para saber cómo situarse como lector ante su autoría.

3. De la autoría, aquellos escritos que se consideran comunicación indirecta y aquellos que se consideran comunicación directa.

La Tesis I afecta a las obras identificadas como autoría de Kierkegaard de la siguiente manera:

COMUNICACIÓN INDIRECTA

Todos los escritos que siendo parte de la autoría no son ni artículos de periódico o revista firmados o publicados por Kierkegaard, ni reseñas literarias sobre obras de otros autores, ni escritos metaliterarios sobre su propia obra, es decir, las explicaciones a cerca de su propia autoría.

Lo que hemos llamado la autoría “indiscutible”, es decir, los escritos publicados en vida desde 1843 hasta 1851, ambos inclusive, son prácticamente todos, comunicación indirecta. Los textos que no admitirían la clasificación *comunicación indirecta* de este importante periodo son solamente cuatro:

- Artículo publicado el 9 de mayo de 1845 en Fædrelandet firmado por S. Kierkegaard, “*En Erklaring og Lidt til [Una Aclaración y poco más].*”

- Apéndice firmado por S. Kierkegaard, “En første og sidste Forklaring [Primera y Última Explicación]” a *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift til De Philosophiske Smuler. Mimisk-pathetisk-dialektisk Sammenskrift, Eksistentielt Indlæg [Post Scriptum no Científico y Definitivo a >>Migajas Filosóficas<<, Compilación Mímico-Patético-Dialéctica, Una Contribución Existencial]* de Johannes Climacus, publicado el 28 de febrero de 1846.
- Reseña literaria firmada por S. Kierkegaard publicada el 30 de marzo de 1846, *En Literair Anmeldelse [Una Reseña Literaria]; To Tidsaldre, Novelle af Forfatteren til »en Hverdagshistorie«, udgiven af J. L. Heiberg. Kbhv. Reitzel. 1845, anmedlt af Søren Kierkegaard [Dos Épocas, Novela del autor de >>Una Historia de la Vida Cotidiana<<, editada por J.L.Heiberg. Copenhagen, Reitzel, 1845, reseña realizada por Søren Kierkegaard]*. Es interesante apuntar que aunque esta obra es comunicación directa tiene la peculiaridad de que Kierkegaard habla directamente sobre las características de su época, y sin embargo, lo hace como reseña de algo otro, es decir, de la mano de lo que el autor de la novela *Dos Épocas* ha reflejado en su historia sobre la época presente.
- El escrito metaliterario publicado el 7 de Agosto de 1851, firmado por S. Kierkegaard, *Om min Forfatter-Virksomhed [Sobre Mi Obra Como Autor]*.

COMUNICACIÓN DIRECTA

Las cuatro excepciones arriba enumeradas forman parte de la comunicación directa del periodo comprendido entre 1843 y 1851. Desde entonces, durante los años 1852 y 53, no se publicaron más escritos que segundas ediciones de obras anteriormente en circulación. Fue el último año de su vida, es decir, desde diciembre de 1854 hasta finales de septiembre de 1855 cuando publicó nuevos escritos infatigablemente, esta vez, principalmente como comunicación directa. La excepción a todos los artículos que aparecieron firmados por él en el diario *Fædrelandet* y en su propia revista *Øieblikket*, son:

- Un escrito publicado el 16 de junio de 1854, *Hvad Christus dømmes om officiel Christendom [Lo que Cristo Juzga del Cristianismo Oficial]*.
- Un discurso edificante, publicado el 3 de Septiembre de 1855, poco antes de morir, *Guds Uforanderlighed, En tale [La Inmutabilidad de Dios, Un Discurso]*.

De los escritos póstumos que hemos incluido en la autoría, todos los firmados por Kierkegaard se consideran comunicación directa, por ser la mayoría reflexiones sobre su autoría, además de un texto dirigido a H.C. Andersen; la excepción de lo firmado por él que consideramos comunicación indirecta es

Dømmer Selv! Til Selvprøvelse Samtiden anbefalet [¡Juzga por ti Mismo! Para Autoexamen recomendado a la *Época Presente*]. Por su parte, los firmados bajo pseudónimo, *Johannes Climacus eller De Omnibus Dubitandum Est* [Juan Clímaco o *De Todo hay que Dudar*] de Johannes Climacus, *Polemik mod Heiberg*, *Polemik mod Heiberg*, *Et lille Indlæg* [Polémica contra Heiberg, *Una pequeña Exposición*] de Constantin Constantius, y *Hr. Phister som Captain Scipio* [El Sr. Phister como Capitán Scipio] de Procul, son claramente comunicación indirecta.

El caso de *El Libro sobre Adler* [*Bogen om Adler*], no está claro si habría sido comunicación directa o no, puesto que Kierkegaard barajó un nuevo pseudónimo, Petrus Minor, en caso de ser publicado; si bajo Petrus, entonces como comunicación indirecta; si con su nombre, al modo de reseña literaria de los escritos que el propio Adler publicó, como comunicación directa.