

Philosophica, 43

PHILOSOPHICA

COMITATO SCIENTIFICO

Emilio Baccharini
Università Tor Vergata

Claudio Bonito
Ateneo Pontificio Regina Apostolorum

Luciano Dottarelli
Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione «Auxilium» di Roma

Carmelo Pandolfi
Ateneo Pontificio Regina Apostolorum

Rafael Pascual
Ateneo Pontificio Regina Apostolorum

Maria Chiara Pievatolo
Dipartimento di Scienze politiche, Università di Pisa

Josef Quitterer
Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Innsbruck

Guido Traversa
Università Europea di Roma

Catalina Elena Dobre

APOLOGÍA DE LA INTERIORIDAD

IncurSIONES en la filosofía de Søren Kierkegaard



Il presente volume è stato sottoposto a revisione dalla direzione scientifica della collana.

Copyright © 2025 by IF Press srl
IF Press srl - Roma, Italia
info@if-press.com - www.if-press.com

ISBN 978-88-6788-396-7
DOI 10.3308/IFP.11

Con agradecimiento a Rafael, mi esposo, por su
apoyo incondicional.

“Acepta, querido, te lo ruego, este homenaje.
Lo hago con los ojos vendados,
como si no estuviera alterado por el respeto a las personas;
pero, por lo tanto, sinceramente.
Quién eres tú, no lo sé; dónde estás, no lo sé;
cuál es tu nombre, no lo sé.
Sin embargo, tú eres mi esperanza, mi alegría y mi orgullo;
inconscientemente tú eres motivo de honor para mí”.
Søren Kierkegaard

ÍNDICE

Introducción: Apología de la interioridad	9
Cap. I. Los proyectos inconclusos	19
1. De omnibus dubitandum est (1842-1843)	23
2. Philosophica I (Temas filosóficos)	26
3. Æsthetica (Temas estéticos) 1842-1843	29
4. Philosophica II (1845)	31
5. La dialéctica de la comunicación ética y religiosa (1847) ...	33
Cap. II. De lo eterno en el hombre	39
1. Repetición, recuerdo, arrepentimiento	45
2. De lo eterno en el hombre	48
Cap. III. <i>Kalokagatía</i>: la ética como belleza	55
1. Breves aclaraciones sobre el significado de la estética en Kierkegaard	61
2. La belleza ética como realización del <i>Telos</i> interior	63
3. Agnes Heller: sobre el concepto de belleza kierkegaardiana	73
Cap. IV. La <i>Philosophia Cordis</i> o pensar con el corazón	76
1. Corazón, verdad e interioridad	80
2. Corazón, silencio y fe	88
3. La lógica del corazón	92
Cap. V. El secreto de la repetición	95
1. La repetición como filosofía del futuro	97
2. Reminiscencia y repetición	99
3. Constantin Constantius autor de un escrito <i>sui generis</i>	102
4. Job como símbolo de la repetición.	107
5. El secreto de la repetición	110

Cap. VI. El problema de la ética en <i>Temor y temblor</i>.	114
1. La reconstrucción de la historia de Abraham	117
2. La suspensión teleológica de lo ético	119
3. El problema de la ética	121
4. El problema de la “Problemata III”	122
Cap. VII. Kierkegaard y Nietzsche: el legado de decir la verdad . .	129
1. Kierkegaard y Nietzsche: ¿encuentro o desencuentro?	130
2. El legado de decir la verdad	136
3. Kierkegaard y la transmutación de los valores.	140
4. Nietzsche y la transmutación de los valores.	144
Cap. VIII. Locura, revelación y angustia: Kierkegaard y Tolstoi . .	149
Cap. IX. Kierkegaard y la filosofía existencial	160
Bibliografía	175

INTRODUCCIÓN

APOLOGÍA DE LA INTERIORIDAD

Søren Kierkegaard fue un pensador cuya vida estuvo marcada por “un aguijón en la carne”, al darse cuenta de que hay una profunda injusticia al juzgar la vida de un hombre singular en función de normas universalmente establecidas. Criticaba la existencia como abstracción y la ética como coherencia con unos principios universales y trascendentes que den identidad y seguridad, y la falta de autenticidad. El objetivo de su pensamiento fue cuestionar los hábitos comunes de pensar (los prejuicios) y, para enfrentarse a este orden establecido, apostó por la singularidad y la interioridad. Su pensamiento, puede ser entendido como una es invitación hacia un viaje de la interioridad, y para esto tuvo que repensar todo el significado de la vida ética.

Una *apología de la interioridad*: considero que esta ha sido la misión de Kierkegaard, más allá de su compromiso cristiano. En su filosofía el ser humano se transforma en la apoteosis de la finitud, en el núcleo de las reflexiones filosóficas que giran en torno a la pregunta: *¿cómo hay que vivir?* El objetivo de su pensamiento fue cuestionar y poner en duda los hábitos comunes del pensamiento (los prejuicios) –que tienen raíces profundas en nuestra cultura, en el mental colectivo, en entornos sociales o familiares; raíces que, en la mayoría de los casos, nos envuelven y estancan en un modo de pensar determina nuestra vida sin que nos demos cuenta– con la intención de hacernos entender que el desenvolvimiento de una persona hacía una vida espiritual pide una orientación ética de la vida.

“Quizás ningún concepto se usa de maneras más diferente que el concepto de lo ético. Esto hace que cualquier intento de resumir lo que dijo Kierkegaard sobre la ética sea una empresa sin esperanza”¹. Y es cierto, la ética se presenta de diversas formas en la obra de Kierkegaard. Pero iré al grano: para el filósofo danés, la ética es, ante todo, la orientación del ser humano hacia su interioridad. Kierkegaard fue un conocedor de toda la tradición filosófica y de las posturas éticas modernas de su época. Sin embargo,

¹ Evans S., - Roberts R.C., “Ethics” in *The Oxford Handbook of Kierkegaard*, Ed. by John Lippitt and George Pattison, Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 211.

ante una ética de lo general tuvo el valor de llevar a cabo una transformación de los valores, un giro inesperado a través de “la suspensión teleológica de la ética”. El filósofo danés se dio cuenta de que si la ética sigue siendo la instancia suprema; es decir, si la ética sigue ocupando el espacio que antes ocupaba Dios, entonces Dios se diluye en un pensamiento sin fuerza, pierde densidad y se transforma en un fantasma².

Kierkegaard estaría de acuerdo con Platón cuando proyectaba el mito de la caverna: pensamos que vemos y sabemos la verdad, cuando en realidad lo único que vemos y sabemos son las sombras que representan nuestros propios fantasmas. Entonces *¿cómo podemos vivir de verdad cuando nos obstinamos en aferrarnos a aquello que creemos saber?*

La respuesta que ofrecería nuestro filósofo a la pregunta “¿cómo hay que vivir?” sería: “a través de un ejercicio de honestidad” y toda su obra, desde el inicio hasta el final, está enfocada en esta idea de la verdad y la honestidad. Kierkegaard nos invita, por lo tanto, a un viaje hacia la interioridad a través de un nuevo modo de pensar que surge de las experiencias profundamente dolorosas, de las batallas contra uno mismo; surge de la desesperación y el lamento, pero también surge de la fe y la esperanza.

Es Kierkegaard quien abre camino –seguido después por Nietzsche, Dostoievski³, Shestov o Berdyaev, entre otros– hacia una *filosofía existencial* que, en el fondo, pide una ética existencial que no se limita a las evidencias racionales, y menos morales. Es una ética fundamentada, precisamente, en una apología de la interioridad que se manifiesta a través de una plasticidad afectiva, de sutilezas, matices y juegos, pero también del deseo profundo de situar al ser humano en el centro de su existencia que se realiza plenamente ante lo eterno.

El filósofo danés resaltó en sus escritos que la persona humana es, antes que nada, personalidad, esto es espíritu, interioridad y no un sujeto abstracto. Ser personalidad significa poseer un *ethos*, un *daimon*, un *logos* y un *telos*. *Ethos* significa morada y morar no se refiere a un lugar “físico” (...). Estar en el mundo en el sentido de habitar significa estar en presencia de

² Cfr., Fondane B., *La conscience malheureuse*. Non Lieu: Éditions Verdier, 2013, p. 167.

³ “Sólo Nietzsche y Kierkegaard pueden compartir con Dostoievsky la gloria de esta nueva era que se ha iniciado. Esta nueva antropología trata al hombre como un ser contradictorio, como criatura trágica histórica, no sólo sufriendo, sino enamorado del sufrimiento”. Berdyaev N., *The Russian Idea*, New York: Mcmillan Company, 1948, p. 170.

otro ser. Significa ser un sitio abierto⁴, ser espíritu. El *ethos*, está manifestado por el movimiento de devenir espíritu; es decir, portar la morada consigo mismo y, a partir de ahí, crear el destino, que es un acto de elección. Esta es la tarea de la vida interior. Sin esta casa, sin el *ethos* no podemos hablar de una vida ética. Y como cualquier morada, como cualquier casa la interioridad se debe construir. Esta es la tarea ética por excelencia. El *ethos* de uno mismo se refiere al lugar donde se habita ontológicamente, el lugar del que emergemos y al que volvemos⁵. *Ethos* es la casa de nuestro ser, como decían los griegos, y, para Kierkegaard, esto es el mundo interior que exige una conciencia singular de segunda potencia como más adelante veremos, y que lleva, consigo, lo eterno como un tesoro que hay que recordar y repetir en nuestra vida. Esto significa que, aunque somos seres temporales, en nuestros corazones llevamos la huella de lo eterno –y no se trata de una eternidad pasada, como pensaban los griegos–, sino de un eterno que se hace presente cada vez que la conciencia se eleva a su segunda potencia con fuerza y determinación. Esta es una condición trágica del ser humano, ya que siempre vivirá en la frontera entre dos mundos: el mundo material y el espiritual.

El ser humano llega a este ámbito espiritual a través del misterio de la revelación, cuando se presentan posibilidades de forma misteriosa y la huella divina se hace presente e invita al ser humano a mirar su existencia con otros ojos. La apología de la interioridad es el primer paso hacia una filosofía existencial: una filosofía de lo inestable, siempre entre dos mundos; entre angustia y libertad; entre “o lo uno o lo otro”; una filosofía, que no apuesta sólo por la razón, sino que está abierta al misterio de la existencia; es una filosofía de la contradicción, de la paradoja, de una existencia que pide batallas con uno mismo y reconquistas que edifican el espíritu del hombre.

En esta lucha por reconquistar lo eterno no tenemos aliados ni cómplices, sólo nos tenemos a nosotros mismos en una soledad interior en la cual la única guía es Dios que está en nuestro corazón. Para la filosofía existencial no sirve preguntar a los demás: ¿Cómo se hace?, ¿Cómo se vive? o ¿Cómo se logra algo en la vida? Esto se descubre por uno mismo, a menudo viviendo al borde del abismo, pero siempre eligiendo con pasión y fe. Entonces el núcleo de esta filosofía es el ser humano que asume vivir desde la libertad

⁴ McNeill W., *The Time of Life*. New York: State University of New York, 2006, p. 154.

⁵ McNeill, *The Time of Life*, 74-75.

y la responsabilidad más importante: la de ser uno mismo, un ser singular ante Dios.

Kierkegaard se pregunta: “¿Qué es pues un hombre?” y responde: un hombre, un verdadero hombre, no es aquel que lucha contra el mundo, sino consigo mismo⁶. Este combate es el más difícil ya que representa la conquista de la interioridad. Y ¿Qué es la interioridad? Un hombre no puede escapar de la determinación de su interioridad. En *Temor y temblor*, Kierkegaard afirma: “una interioridad que es inconmensurable con lo exterior, una interioridad que, vale notar, no es idéntica a la primera, sino a la nueva interioridad”⁷. Esto significa la conciencia a segunda potencia, como diría el filósofo ruso Lev Shestov⁸; es darse cuenta de qué significa y qué implica ser una persona, un ser humano singular. Y todas las categorías que Kierkegaard propone en su obra, vienen a complementar esta faceta caleidoscópica de la interioridad.

Al filósofo danés no le interesa la función que un hombre ocupa en la vida: uno puede ser una persona común; uno puede ser pobre, otro puede ser rico; uno puede ser presidente de estado y otros pueden ser famosos artistas, escritores, médicos, etcétera. Mientras se vive desde el engaño, todas estas “realizaciones”, consideradas importantes por el pensar común, carecen de sentido. Para comprender mejor esta postura podemos pensar en el escritor ruso Lev Tolstói quien, tras haber vivido muchos años gozando de las riquezas que su estatus social le ofrecía –nacer en el seno de una familia aristocrática y ser conde–, se dio cuenta de que estas riquezas no enriquecían de verdad su mundo interior; y, en un día, decidió renunciar a todo para entregarse a una vida casi ascética: al trabajo en comunidad, a la fe y al amor al prójimo. Según las categorías kierkegaardianas, podemos decir que el escritor ruso se asumió como un ser singular que necesitaba buscar su sentido, al dar el salto decisivo y radical de su existencia. Este es uno de muchos ejemplos que nos muestran de que nunca es tarde para elegir y vivir desde la verdad, ya que esta es la única transfiguración real de la interioridad.

Pero ¿a qué tipo de verdad nos referimos? De la verdad del corazón, de la verdad revelada, que no es la verdad objetiva lograda en base a principios

⁶ Cfr., Kierkegaard S., *Discursos edificantes para diversos estados de ánimo* (“Con ocasión de una confesión /La pureza del corazón”), Universidad Iberoamericana, 2018.

⁷ Kierkegaard S., *La repetición. Temor y temblor*, Madrid: Trotta, 2019, p. 155.

⁸ En su escrito *Kierkegaard y la filosofía existencial* (Kierkegaard si la filosofía existencială), Bucuresti: Ed. Eikon, 2017.

empíricos. A esta verdad Kierkegaard la llama “verdad subjetiva” que no significa que cada persona posea “su verdad” o “la verdad”, sino todo lo contrario: que la verdad no se da al hombre, no es algo “*ready made*”, como dice Berdayev, sino que es una manifestación dinámica, y tiene que ver con una búsqueda permanente y una conquista de sentido de vida para cada ser humano.

Hay vidas entregadas a la búsqueda de la verdad que nos dejaron lecciones profundas. Sin embargo, seguimos pensando que “son excepciones” y que nuestras condiciones de vida son diferentes; pensamos que nosotros no somos ni Tolstói, ni Kierkegaard, es decir, nadie “excepcional” y que tenemos que sobrevivir y adaptarnos; que las condiciones del mundo son diferentes y que tenemos que cumplir con la vida meramente práctica. De ahí todas estas teorías derivadas de la Escuela de Frankfurt que afirman que el ser humano está condicionado por las necesidades sociales. Así se explica cómo hemos llegado a pensar que es un sinsentido buscar y seguir nuestra “vocación”, ya que las necesidades nos limitan. Pero, esta falta de interés por conocer, comprender, buscar y elegir aquello que de verdad nos hace ser nosotros mismos y nos da un sentido en la vida, es lo que Kierkegaard crítica y considera que es la causa de todos nuestros males personales y sociales. Como veremos, para nuestro filósofo el mal no proviene desde el exterior, y no viene de algún lado hacia nosotros, sino que es elegido por nosotros cuando dejamos de ser nosotros mismos. En este sentido todos deberíamos preguntarnos, así como lo hace uno de sus personajes del escrito *La repetición*:

¿Dónde me encuentro y hacia dónde me encamino? ¿Qué quiere decir esto de ‘el mundo y la vida’? ¿Qué significan estas palabras de uso corriente? ¿Quién me ha jugado la partida de arrojarme en el mundo y después abandonarme entre tantas cosas contradictorias? ¿Quién soy yo? ¿Cómo vine a este mundo? ¿Por qué no fui consultado para nada? ¿Por qué no se me dieron a conocer de antemano el uso de las reglas establecidas⁹.

Para Kierkegaard la vida no puede vivirse sin hacer las preguntas esenciales: ¿quién soy yo? ¿cuál es mi vocación? ¿cuál es mi destino?, ¿cómo quiero vivir? Sin plantear estas preguntas y sin buscar respuestas honestas, corremos el riesgo de vivir una vida ajena, extraña, como si fuera la vida de otros y no la nuestra, la que elegimos con el corazón.

⁹ Kierkegaard, *La repetición*, Madrid: Alianza Ed., 2009, p. 166.

Y sí, hay una triste verdad que Kierkegaard conocía muy bien: la mayoría de los seres humanos viven la vida de los otros en las relaciones (de amor o de amistad), en el trabajo (cuando este es ajeno), o en la familia (cuando hay una permanente competencia entre sus miembros). Por eso, el gran problema del ser humano es que gasta su energía en querer ser siempre “el otro”, huyendo continuamente de sí mismo y aniquilando su pasión hasta tal punto de estar dispuesto a aceptar cualquier compromiso (personal, laboral, social). En este sentido, nuestro primer enemigo somos nosotros mismos, un enemigo cruel, resultado del autoengaño.

¿Es posible que el ser humano pierda su realidad? ¿En qué momento nos hemos alejado de nosotros mismos? ¿En qué momento empezamos a trabajar, como falsos artesanos, para construir un yo fantasma? ¿Cuánto tiempo nos llevó para llegar a este punto en el que a veces no sabemos qué es real y qué no? ¿En qué momento empezó a morar un yo fantasma en nuestro corazón, seduciéndonos como la serpiente, y empujándonos hacia el falso camino de la vida? ¿Nos hemos perdido entre el futuro y el pasado? ¿Cuántos rostros petrificados en el pasado? ¿Y cuántas vidas se quedan seducidas por las ilusiones de la posibilidad sin poder decidir por ninguna? ¿Cuántas vidas no han deseado recuperar el amor perdido, la juventud, la inocencia, el amor que sienten demasiado lejano en las fantasmagorías de la seducción o petrificado en las malas experiencias pasadas, en las rupturas de la tragedia humana?

El tiempo pasa, no se detiene, no espera y, atados a la temporalidad, atados a nuestras ilusiones, queremos desesperadamente que se produzca un “milagro”: la recuperación de lo que hemos perdido en el camino hasta llegar aquí, en el presente. Pero, la experiencia nos enseña que es imposible regresar porque el tiempo es irreversible. Revivir lo que vivimos en el ayer se puede sólo a través del recuerdo. Sin embargo, ya no es una vivencia real; en el recuerdo lo que se vivió en el pasado se vuelve fantasía, y recreación desde la memoria; las imágenes que tenemos del pasado cobran otro sentido; ya no son vivencias reales, sino exactamente eso: imágenes que juntas forman nuestra historia. La realidad es que *Cronos* corre hacia adelante y este es el punto doloroso, porque queremos una segunda vez, queremos el “otra vez”. ¿Hay algún retorno? La dimensión temporal y lineal en la que vivimos nos quita cualquier esperanza de regresar. Aun así, hay algo que se manifiesta en el último instante, si así lo elegimos: la posibilidad. Queremos la extensión en el tiempo y nos atrevemos a pensar en la posibilidad de lo imposible.

Esto muestra, como decía antes, que vivimos en la frontera entre dos mundos: lo temporal y lo eterno; por eso el ser humano no se conforma con este correr del tiempo hacia un final, porque se sabe libre. Para argumentar su libertad, frente a la crueldad del tiempo lineal, la única salvación del ser humano es: buscarse a sí mismo y realizarse a sí mismo. Este acto es el único que abre el camino a un “tiempo fuera del tiempo” que los griegos llamaban *Kairós* o la reconquista de posibilidades. Para poder ser sí mismo, uno debe reconquistar sus posibilidades, y con ello *la capacidad de volver a empezar*.

El ser humano es el único ser que puede conocerse y reconquistarse a sí mismo, por eso Sócrates no se cansaba de invitarnos a descubrir este conocimiento y redescubrimiento de nosotros mismos. Nos enseñaba que sólo en este acto de introspección, y sólo a través de una búsqueda, el ser humano puede hacer frente al correr implacable del tiempo. Pero ¿cuántas veces hemos dejado de ser nosotros mismos? ¿Por qué hemos dejado de elegir aquello que de corazón queríamos ser o hacer? ¿Cuántas veces no hemos renunciado a hacer algo para satisfacer a otros? O ¿cuántas veces nos hemos dejado arrastrar por el engaño y un falso compromiso con el mundo?

Kierkegaard consideraba que cada persona debe luchar por abandonar este terreno de lo efímero y dejar de un lado el esfuerzo desgastante de agradar a los demás. Lo importante en la vida es preservar, cuidar la interioridad, no abandonarse uno a sí mismo. Afirma el filósofo danés: “hay una interioridad que es inconmensurable con la exterioridad, una interioridad que no es idéntica, nótese bien, a la primera, sino que es una nueva interioridad”¹⁰. Y esta nueva interioridad es el resultado de la tarea singular de cada persona. No es un proceso fácil, ya que implica, por un lado, el ejercicio socrático de conocerse a uno mismo, y, por otro, la invitación kierkegaardiana de elegirse uno a sí mismo. “Toda decisión, toda decisión esencial, encuentra su fundamento en la subjetividad”¹¹ y supone madurez. Hasta que no llegamos a este punto de elección, viviremos como un niño envejecido:

Pues uno puede haber pasado los treinta y los cuarenta y sin embargo ser sólo un niño y hasta puede uno morir como un niño, envejecido. ¡Pero ser niño es algo tan bonito! Uno yace junto a los pechos de la temporalidad en la cuna de la finitud, y la probabilidad está junto a la cuna cantándole al niño. Si el deseo no está satisfecho, y el niño se inquieta, la probabilidad lo arrulla, diciéndole: quédate quieto y duerme, que yo saldré a comprar algo para ti; la próxima vez

¹⁰ Søren Kierkegaard, *La repetición. Temor y temblor*, (Madrid: Trotta, 2019), 179.

¹¹ Kierkegaard S., *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosófica*, México: Universidad Iberoamericana, 2008, p. 33.

será tu turno. Entonces el niño vuelve a dormirse y el dolor se olvida y el niño vuelve a enrojecer en el sueño de nuevos deseos, si bien creía que olvidar el dolor era imposible; ahora bien, se comprende que, si no hubiese sido un niño, no habría olvidado el dolor tan fácilmente¹².

¿Qué significa ser un niño? No tener responsabilidades y seguir soñando. ¿Es posible que Kierkegaard considere que un adulto sea un niño durante toda la vida? Sí, sobre todo, cuando no madura. Para que una persona no fracase en su vida, para que no se quede en el estado de un niño adormecido por la probabilidad, debe elegir. Pero ¿qué hacer con la tentación? ¿Qué hacer cuando la tentación (reflejada en los honores, el orgullo, la obstinación y el poder) no nos deja crecer? ¿Qué vale más: la tentación o la elección? Para la inmadurez del espíritu siempre valdrá más la tentación; por eso decía Kierkegaard que la lucha más difícil es contra esta tentación que se apodera de nosotros y nos obstaculiza en este proceso de concientizar desde la interioridad quiénes somos de verdad.

Sería absurdo pensar que la vida de una persona sólo se vive desde lo exterior, es decir que se reduce sólo al cumplimiento de reglas externas, sin que la persona pueda elegir su propia vida. Para Kierkegaard esta sería una vida desperdiciada, porque una persona así nunca ha vivido desde la libertad y desde su interioridad. Es un sinsentido pensar que la existencia es un mero objeto de estudio, así como es un sin sentido pensar al ser humano como “sujeto objetivo”, es decir, como un hombre abstracto; al contrario, el ser humano es precisamente un sujeto situado en la existencia, en la temporalidad, y por eso es devenir, que se define por su interioridad y por una decisión libre.

No puede existir un yo puro –como creían los idealistas alemanes– porque, de ser así, la existencia y el devenir de este mismo serían una mera abstracción. “El hombre es un espíritu existente que se pregunta por la verdad”¹³, y esta verdad pertenece a la interioridad porque el espíritu existente es capaz de interiorizarla. Además, es en esta interioridad donde surge la diferencia entre la reflexión subjetiva y la reflexión objetiva (esta última siendo una quimera para Kierkegaard). Esta verdad pertenece al hombre cuando la elige con pasión desde su interioridad, es decir cuando la apropia y la hace suya. Por eso nuestro filósofo no es relativista, así como a menudo se malinterpreta; al contrario, para él sólo hay una verdad: la verdad eterna que se revela al hombre singular que la elige desde la subjetividad. Esto no

¹² Kierkegaard S., “Necesitar a Dios...” en *Discursos edificantes*, Madrid: Trotta, 2010, p. 309.

¹³ Kierkegaard S., *Postscriptum*, p. 193.

significa que cada ser humano tiene su verdad, al contrario, la verdad se revela a aquel que ha logrado asumirse como subjetividad, es decir, asumir su existencia desde la interioridad con fe, con angustia y muchas veces, en virtud del absurdo.

Así es como Kierkegaard entiende la vida: se vive auténticamente desde la interioridad, desde este santuario sagrado donde no hay espacio para prejuicios o abstracciones; pero sí para la pasión, para la fe, para la angustia, para la repetición y, siempre, para Dios.

A través de su escritura, el danés demuestra que todas las intenciones de limitarlo fallan, ya que su personalidad polifacética y lúdica, su peculiar inteligencia, pero también su genio literario, nos han mostrado que también puede ser un refinado crítico de su entorno, de su contexto y de su sociedad. Preocupado por la vida del espíritu, por el ámbito de la interioridad, y también de la relación del ser humano con su propia existencia en todas sus dimensiones, Kierkegaard cumple con todas las características de ser un filósofo profeta; con una intuición específica para los genios, advierte sobre el peligro de la masificación que significa la muerte del espíritu individual, la muerte de la libertad, y también la muerte de la eticidad.

Kierkegaard es el apologeta de la interioridad, y junto con esto el creador de una filosofía existencial, que más tarde se definiría como filosofía de la conciencia trágica que acompaña al ser humano la vivencia entre dos mundos que puede ser angustiante y agobiante pero que, a la vez, le anima y le ofrece la posibilidad y la esperanza de que, más allá de este mundo limitado, hay un mundo del espíritu al que también tiene acceso, porque cada hombre persona porta consigo la huella de lo eterno en su corazón.

* * *

Se ha escrito mucho sobre el filósofo danés y desde diferentes perspectivas y tradiciones de lectura, sobre todo en las últimas décadas. Un libro más sobre Søren Kierkegaard, en un mercado cada vez más amplio en opciones, con todo tipo de publicaciones y libros digitales, no es lo que faltaría. Además, especialistas de todo tipo (filósofos, literatos, psicólogos, etcétera) han dado su veredicto sobre la filosofía kierkegaardiana, algunos cayendo en un tipo de ortodoxia e inventando métodos de lectura o de interpretación, con los que encierran el pensamiento creado por Kierkegaard en contra de los sistemas y los cánones.

Este libro no pretende nada en particular; es decir, no se propone seguir alguna tradición de lectura, ni estar en algún canon de interpretación. Sim-

plemente reúne en sus páginas reflexiones que representan mis intereses de los últimos cinco años con respecto a ciertas categorías del pensamiento del danés¹⁴.

Desde la década de los noventa del siglo pasado, Kierkegaard sigue siendo para mí el filósofo que no deja de sorprenderme. Leído y releído, pensado y repensado, en su escritura hay un manantial de ideas que inspiran. Mi viaje por la filosofía siempre me ha ayudado a regresar con alegría “en casa”, es decir a la obra de Kierkegaard y este escrito es el resultado de este regreso.

Los ensayos presentados en estas páginas son textos que, en parte, han sido publicados en algunas revistas de filosofía. Por ejemplo. “Proyectos inconclusos” se publicó en la *Revista de Filosofía Claridades* (España, 2023); el capítulo sobre el recuerdo es un texto publicado en *Daimon. Revista de Filosofía* (España, 2024); el capítulo sobre la belleza se publicó en la *Revista Portuguesa de Filosofía* (Portugal, 2022), “Philosophia cordis”, fue un texto publicado en la *Revista Estudios Kierkegaardianos* (México, 2019); “La repetición”, se publicó en *Tópicos. Revista de Filosofía* (México, 2019); “La transmutación de los valores: Kierkegaard y Nietzsche”, es un texto publicado en la *Revista Estudios Kierkegaardianos*, (México, 2023). Algunos de estos artículos se publicaron, con ciertas modificaciones, en su forma original. También se añadieron textos inéditos, como *El problema de la ética en Temor y temblor*, el texto sobre Tolstói y Kierkegaard, y *Kierkegaard y la filosofía existencial*, que, aunque basado en un artículo publicado, fue reescrito.

¹⁴ Es el resultado de un conjunto de estudios artículos publicados en revistas especializadas de filosofía, o conferencias presentadas en algunos foros nacionales o internacionales. Si bien algunos guardan su estructura original, otros fueron replanteados y modificados. La decisión de unir todo en un libro se debe a que el pensamiento de Søren Kierkegaard es el eje central de mis intereses filosóficos, de estos derivando con el tiempo diferentes perspectivas que fui explorando.

LOS PROYECTOS INCONCLUSOS

Sobre las dotes intelectuales y el talento de escritor de Søren Kierkegaard se ha escrito mucho y desde diversas perspectivas, ya que se trata de uno de los más prolíficos filósofos. Kierkegaard es un autor con una gran capacidad camaleónica, con una gran plasticidad a la hora de utilizar diferentes estilos de escritura y de comunicarse; en otras palabras, se trata de un abanico de géneros y estilos que complican la tarea de comprender su obra. Escribir así requiere de una gran capacidad que se ha ido ejercitando con el tiempo, pero también de una vocación especial y mucho trabajo que ha dado como resultado una fascinante creación literaria.

Kierkegaard estuvo atraído por la moda de su época influenciada, entre otras, por el romanticismo alemán. Fueron los románticos los que crearon el estilo de escritura llamado *Bidungsroman*, y traducido a novelas que reflejaban modos de vida. Este estilo se transformará hasta convertirse en uno posromántico y se verá reflejado en la literatura del siglo XIX, inclusive en la del siglo XX. El filósofo danés no pudo resistirse a esta tentación de la escritura, a la seducción del estilo narrativo mediado por la construcción imaginaria,¹⁵ que refleja claramente la influencia del romanticismo alemán: seudónimos, mitología, fantasía, teatro, poesía, narración, imágenes, crítica, filosofía. Así, su escritura –desde diarios, libros firmados con seudónimo, discursos, cuentos, aforismos (diapsálmata), papeles sueltos, cartas, artículos, ejercicios psicológicos, en fin una variedad de manifestaciones estilísticas–, muestra el hecho de que Kierkegaard buscaba generar vías para comunicarse con su lector y, a la vez, para encontrar su lugar en el escenario literario de Dinamarca de la “época de oro” que era dominado por figuras muy populares como Hans Christian Andersen, Heiberg, Paul Martin Møller, Martensen, el obispo Mynster, Ostermann o por Thomasine Gyllembourg, entre otros. La “competencia” era bastante estrecha. Sin embargo, Kierkegaard era una

¹⁵ Joakim Garff sostiene que más bien en el caso de Kierkegaard tenemos un *Billeddannelsesroman* donde *billedannelse* puede traducirse como “formación imaginaria” o “imagen formativa”, opción que yo prefiero. Garff elige lo que él llama una “*vizualizante Bidungsroman*”. Garff, G., “Kierkegaard’s Christian Bildungsroman”, en *Kierkegaard, Literature, and the Arts*. Ed. By Eric Ziolkowski. USA: Northwestern University Press, 2018, p. 89.

persona muy cultivada, con mucha lectura y una capacidad de imaginación creativa impresionante, a la cual se suma la vocación de escribir. Todo esto lo ayudó a crear un espacio en este escenario cultural, a través de una obra única que sobrepasa la escritura de todos sus contemporáneos y no sólo.

Sus primeros “garabatos” empiezan con algunas reseñas y, después, en 1834 con su *Diario*. Alrededor de 1840, planeaba escribir una novela o más bien un proyecto literario artístico llamado *La familia misteriosa*, con la idea de retratar algunos eventos de su niñez y la educación religiosa en su familia¹⁶. No sabemos las razones por las que no llegó a finalizar este proyecto. Pero, a una mirada atenta, hay varias obras de su autoría que bien podrían ser leídas como unas novelas formativas del carácter moral, porque en aquellos tiempos se consideraba que la literatura debería tener una implicación ética para los lectores.

Inspirado precisamente por Goethe, a partir de 1835, Kierkegaard empezó a reunir material para escribir algo sobre Fausto, puesto que era una de las figuras que más le llamaba la atención. Esto fue uno de los primeros proyectos que quedaron inconcluso,¹⁷ aunque todas las ideas para este proyecto se vieron plasmadas, después, en el escrito *O lo uno o lo otro* (1843) que bien podría ser considerada una obra compuesta por varios proyectos anteriores e inconclusos de Kierkegaard; o, como él mismo afirma en su *Diario* “una colección de papeles sueltos”.¹⁸ Para varios especialistas, esta obra es, con razón, un “*masterpiece*”, una obra de arte en la que se muestra su genio literario. Desde mi punto de vista, esta obra es en donde más se refleja el concepto de *Bildung/Dannelse*¹⁹ (o *Billedannelsesroman*) en especial en el apartado llamado *Equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad*. El *Billedannelse* se define como un evento interno de cada persona que se manifiesta tras la reflexión y que tiene un efecto en

¹⁶ Kierkegaard, S., *Diario Vol. V 1842-1844*, México: Universidad Iberoamericana, 2017, IV A 144, nd. 1843.

¹⁷ Esto se debe a que, a la vez, Martensen publicó un escrito sobre *Fausto* de Nikolaus Lenau. Esto desanimó a Kierkegaard que abandonó la idea de escribir específicamente sobre este personaje.

¹⁸ “Algunos piensan que *O lo uno o lo otro* es una colección de papeles sueltos que tenía guardados en mi escritorio. ¡Bravo! De hecho, es precisamente lo contrario”. Kierkegaard, S., *Diario V. 1842-1844*, 98 (IV A 215)

¹⁹ Rosatti sostiene que el concepto *Dannelse* aparece cuatro veces en el primer volumen y nueve veces en relación con el juez Guillermo. Rosatti G. G. “Culture/Education”, en *Kierkegaard's Concepts*, Edited by Steven Emmanuel, William McDonald and Jon Stewart, USA: Ashgate Publishing, 2014, p. 116.

la vida diaria o la vida social, de tal manera que ayuda al ser humano a alcanzar la madurez. Se trata de una formación ética como resultado de una libre decisión.

Es en esta época cuando Kierkegaard empieza también planear la escritura de una obra teatral²⁰, si consideramos la creación de diálogos imaginarios entre Hegel y Sócrates que aparecen en su *Diario*, o el escrito *La vieja y nueva jabonería*, por ejemplo. El proyecto de realizar una obra teatral en sí, no se llevó a cabo, pero el teatro fue una inspiración en su escritura. Recordamos que Kierkegaard consideraba a sus seudónimos como personajes en una obra teatral, él siendo el director de este escenario en el cual se manifiestan las distintas voces de dichos seudónimos.

Además, Kierkegaard también fue atraído por los cuentos. Sus obras hacen referencia a cuentos, algunos citados de otros escritores y otros creados por el propio filósofo, de tal modo que podríamos suponer que, desde un punto de vista estilístico, estos representarían lo que son para los diálogos platónicos los mitos; es decir, un tipo de apoyo metodológico. No creo que Kierkegaard planeaba escribir cuentos, como su contemporáneo Hans Christian Andersen, pero las evidencias muestran que estuvo interesado en este estilo de escritura, que le gustaba leer cuentos y también crear algunos con la intención de ayudar al lector, captar el sentido del mensaje mediante la imaginación. Como afirma Marcia C. Robinson, “Kierkegaard cuenta historias sobre la fe y la vida a través de la autoría desde múltiples perspectivas y, en particular, teniendo en cuenta la experiencia real en los discursos religiosos porque quiere ayudar a su lector a desarrollar una imaginación religiosa”²¹.

Debido a la variedad estilística de su escritura, si bien algunos lo interpretan como filósofo, teólogo o psicólogo, hay otros que lo analizan como un literato, como un “*story teller*” (un cuentista), o un novelista. Por ejemplo, George Pattison habla sobre las “novelas” de Kierkegaard, refiriéndose a algunas obras del filósofo danés consideradas, con el paso del tiempo,

²⁰ George Pattison afirma con razón que Kierkegaard era un aficionado al teatro al que acudía siempre que había una representación. Cfr., Pattison G., “The Bonfire of the Genres: Kierkegaard’s Literary Kaleidoscope”, en *Kierkegaard, Literature, and the Arts*, ed. By Eric Ziolkowski, USA: Northwestern University Press, 2018. Además, la idea del teatro aparece frecuentemente en su escritura, sobre todo en la obra *La repetición*.

²¹ Robinson, C. M., “Kierkegaard’s Existential Play. Story Telling and the Development of the Religious Imagination in the Authorship”, pp. 71-84; en *Kierkegaard, Literature and Arts*, Ed. By Eric Ziolkovski, USA: Northwestern University Press, 2018, p. 73. <https://www.jstor.org/stable/j.ctv3znxrg.9?seq=1> (consultado 21 de marzo de 2022).

verdaderas obras de arte literario, como *O lo uno o lo otro*, *La repetición*, *Etapas en el camino de la vida*, por mencionar algunas. Según este especialista, estos escritos en especial cumplen con todas las condiciones necesarias para ser consideradas “novelas”, ya que, en la época de Kierkegaard, la idea de novela estaba relacionada con la idea de *Roman* que desarrolló Friedrich Schlegel; es decir, “una novela era un libro romántico por excelencia”²² y, según el filósofo alemán, debería incluir una variedad de estilos, formas, géneros. Afirma Pattison “la mejor novela era aquella en la que la libertad y la creatividad del artista eran lo que más se mostraba”²³.

Apoyándose en esta idea de Schlegel, y teniendo en cuenta el peculiar estilo de escritura del filósofo danés, se puede hablar sobre las *novelas de Kierkegaard* caracterizadas por una variedad de estilos: “la narrativa es mínima y constantemente interrumpida por largas secciones de filosofía, crítica estética, análisis filosófico, e incluso un sermón”²⁴. Pattison quiere decir que en ciertas obras se refleja esta continuidad de la tradición romántica, y sostiene con convicción que Kierkegaard podría ser entendido como un *novelista*, aunque no logró escribir una novela, pero sí logró una obra edificante con una calidad literaria única en la escritura filosófica universal. Se apoya en diferentes historias –mitos, tragedia griega, historias bíblicas– para ofrecer a su lector una *identidad narrativa*²⁵, pero también una identidad cristiana; una identidad que él mismo se esforzó por forjar en su personalidad a través de su escritura.

Todo esto da testimonio de que Kierkegaard fue un escritor con una extraordinaria imaginación que le permitió experimentar con diferentes estilos de escritura para transmitir, de mejor manera, su filosofía. Si bien hoy conocemos la estructura de su obra, y si bien se han hecho varios ejercicios para entender cómo clasificar estos escritos, está claro que detrás de todo podemos identificar una *literatura estética* y una *literatura ético-religiosa* (cristiana) que, al juntar cientos de páginas, complican al estudioso de su autoría debido a la variedad estilística que adopta. A toda esta obra voluminosa, se añaden también *proyectos inconclusos* que reflejan su intención de desarrollar más escritos y más formas de pensamiento.

²² Pattison, G., “Kierkegaard as Novelist”, en *Journal of Literature and Theology*, Vol. 1, No. 2, September, Oxford: Oxford University Press, 1987, p. 211.

²³ *Ibíd.*, p. 211.

²⁴ *Ibíd.*, pp. 210-211.

²⁵ Cfr., Garff J., “Kierkegaard’s Christian Bildungsroman”, p. 90.

No cabe duda de que la escritura fue muy importante en su vida, no sólo para desarrollar diferentes estilos, sino también para formar su personalidad y formarse como cristiano; fue su vocación, su propia educación. Es por eso por lo que encontramos, en su autoría, varios proyectos inconclusos que son la muestra viva de que Kierkegaard plasmaba ideas que quería desarrollar con el tiempo, lo que muestra los intereses amplios de nuestro autor, así como su increíble creatividad.

1. *De omnibus dubitandum est* (1842-1843)

El dudar de todas las cosas representa sin duda la obra inconclusa más citada. Este pequeño opúsculo es un relato, una narración que intenta debatiir “la abominable mentira distintiva de la filosofía moderna que difiere justamente de la antigua por haber descubierto cuán ridículo es hacer lo que uno mismo dijo que haría o había hecho”²⁶. Empezado después de la lectura de *De Anima* de Aristóteles, el escrito representa una parte de un proyecto que Kierkegaard tenía *in mente*, tomando como eje central la crítica de la duda metódica. Afirma: “A quien suponga que la filosofía jamás ha estado tan cerca como ahora de cumplir su tarea: la de aclarar todos los enigmas, bien puede parecerle extraño, rebuscado y escandaloso que yo escoja la forma de relato en lugar de arrojar, según mis humildes posibilidades, la piedra que remate el sistema”²⁷.

El escrito fue realizado entre los años 1830 o 1838, años marcados, desde un punto de vista académico, por una fuerte influencia hegeliana, además de reflejar la lectura que Martensen hace de Hegel²⁸. Martensen sostenía la idea de que la filosofía empieza con la duda, sin embargo, se trata de una duda especulativa. *De omnibus dubitandum est* pertenece, por lo tanto, a esta época de inicio, cuando Kierkegaard trataba de encontrar el auténtico sentido de la filosofía, tarea que no se acaba con este escrito inconcluso, al contrario, la trabaja en toda su obra, con la intención de rescatar la filosofía del ámbito de la especulación. Michael Strawser lo comprende como un

²⁶ Kierkegaard S., *Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas*, Buenos Aires: Gorla, 2007, p. 40.

²⁷ *Ibíd.*, p. 39.

²⁸ “De todos modos, *De omnibus dubitandum est* tiene sus raíces en la década de 1830 o, más concretamente, en la situación intelectual de Copenhague, en 1838, tras las conferencias hegelianas impartidas por Martensen y la consiguiente conmoción en el estanco de los patos académicos”. Fenger H., *Kierkegaard-Myter og Kierkegaard-Kilder (Kierkegaard Myths and Kierkegaard Sources)*, Odense: Universitetsforlag, 1976, p. 116.

texto propedéutico que debería situarse en el contexto de los primeros escritos kierkegaardianos (*De los papeles de alguien que todavía vive* o *El concepto de ironía*)²⁹. Lo interesante es el hecho de que, aunque tiene un sentido autobiográfico, no está escrito en primera persona; hay *alguien* que relata la historia de Johannes Climacus, pero no sabemos quién es este enigmático narrador³⁰.

Nos enteramos de que es un joven estudiante, de veinte y un años, quien adora pasar su tiempo en silencio, ocultándose del mundo y preocupado por entender el problema del pensamiento a partir de la duda. Está enamorado del pensamiento y del pensar, y disfruta de la vida a través de un sólo placer: “escuchar el susurro secreto de los pensamientos”³¹; es quien se toma el tiempo para seguir, con paciencia, los pasos uno a tras del otro en el camino del razonamiento porque “para él razonar era una escalera al paraíso y su beatitud le parecía todavía más espléndida que los ángeles”³². En el mundo se sentía como un extranjero, ya que su única pasión era el pensamiento; y no se trata de cualquier forma de pensar, sino se trata de la coherencia del pensamiento, del movimiento de este mismo, de alcanzar el pensamiento más elevado...

Lo más insignificante y lo más importante lo tentaba de igual manera como para comenzar sus operaciones a partir de allí. No le importaba mucho el resultado; sólo le interesaban los movimientos. A veces permanecía muy atento observando cómo a partir de puntos de vista completamente distintos llegaba a uno y el mismo resultado, aunque esto no llamara su atención en el sentido más profundo. Su deseo consistía únicamente en abrirse paso; sobre todo donde divisaba un laberinto, allí debía encontrar el camino³³.

²⁹ Strawser M., *Both/And. Reading Kierkegaard from Irony to Edification*, New York: Fordham University Press, 1997, pp. 64-65.

³⁰ Stephen N. Dunning también afirma: “Kierkegaard nunca publicó esta obra –*De omnibus dubitandum est*– ni se la atribuyó a sí mismo ni a un seudónimo, por lo que habita, por así decirlo, en un limbo de anonimato”. Stephen N. Dunning, “The Illusory Grandeur of Doubt: The Dialectic of Subjectivity in Johannes Climacus”, en *International Kierkegaard Commentary: Philosophical Fragments and Johannes Climacus*, vol. 7, Edited by Robert L. Perkins, Macon: Mercer University Press, 1994, p. 209.

³¹ Kierkegaard S., *Migajas filosóficas*, Madrid: Trotta, 2007, p. 40.

³² *Ibíd.*, p. 4. Es aquí donde hay que especificar que el mismo nombre de seudónimo significa escalera al paraíso (*Scala paradisi* o *Kilmak tou paradeisou*, título de la obra del monje bizantino Juan Clímaco que vivió entre 580-650). Parece que Kierkegaard conoce el libro de Juan Clímaco y lo menciona por primera vez en su *Diario* cuando compara a Hegel con Climacus (*Diario*, 1839).

³³ Kierkegaard S., *Migajas filosóficas*, pp. 44-45.

Esta aventura del pensamiento es la única a la cual se entrega; no necesita nada más que “una pequeña habitación con una ventana”.³⁴ Podemos pensar en Johannes Climacus como un *alter ego* de Sócrates, quién, partiendo de la evidencia, de una verdad dada, en este caso: que la filosofía empieza con la duda, trata de comprender, con sutileza irónica, qué significa la duda y si esta duda puede representar el punto de partida de toda la filosofía, a lo largo de la historia. Johannes Climacus puede aceptar que en la duda se encuentra la raíz de la filosofía moderna, pero ¿debe ser la duda el punto de partida para toda filosofía? Considerando que los libros escritos más tarde como *Migajas filosóficas* y *Postscriptum* están firmados por el mismo autor, entonces podemos sospechar el hecho de que su proyecto es demostrar qué significa un “pensador subjetivo” y, en este sentido, comprender cuál debería ser la tarea de la filosofía. Desde el inicio, el autor seudónimo nos indica que quiere ascender en la escalera del pensamiento, sugiriendo la idea de que el ser humano puede ascender por sí sólo a la verdad,³⁵ tratando de demostrar que la filosofía moderna debe aceptar su límite marcado por la abstracción.

En una entrada de su *Diario* de 1844 afirma: “El principio de Descartes: *pienso, luego existo* es, a la luz de la lógica, un juego de palabras, puesto que ese *existo*, lógicamente, sólo significa *soy un ser pensante* o bien, *pienso*”.³⁶ Lo que hace Climacus es dudar de la duda misma, ya que la duda de Descartes es una duda metódica y abstracta, que no tiene ninguna relación con la existencia. Se obsesiona con la duda, puesto que, si para algunos filósofos es algo común, para él representaba un papel decisivo en su vida, debe comprender si, a través de la duda, podemos establecer un compromiso real con la existencia. En otras palabras, la duda no puede ser una característica intrínseca de nuestro pensamiento que determine nuestra existencia como individuos, como seres singulares. La acepta como un ejercicio del pensamiento,³⁷ como un juego, pero que no tiene nada que ver con la exis-

³⁴ *Ibíd.*, p. 45.

³⁵ Cfr., Howland J., *Kierkegaard and Socrates. A Study in Philosophy and Faith*, London: Cambridge University Press, 2008, p. 34.

³⁶ Kierkegaard S., *Diario íntimo*, Barcelona: Planeta, 1994, p. 108.

³⁷ Más adelante, en el escrito *O lo uno o lo otro II*, Kierkegaard, a través del juez, hablará sobre una duda subjetiva; más concretamente de la “desesperación como duda de la personalidad”. Es decir, aclara que la duda tiene sentido sólo en la medida en la que implica un acto de voluntad, y no una pretensión de certeza; en otras palabras, cuando hablamos de un dudar subjetivo, la duda subjetiva está en relación con la conciencia subjetiva, que es el espíritu, es el yo que desespera.

tencia concreta del individuo y con su existencia que exige un compromiso ético. Es decir, la duda tiene sentido sólo en la medida en que implica un acto de voluntad, y no una pretensión de certeza. Es por eso por lo que acepta con más facilidad el escepticismo griego³⁸, ya que la duda escéptica representaba un acto de voluntad y un compromiso con la existencia.

El escrito en sí tiene una estructura original: parte de un relato y, luego, en la introducción, se presenta la vida de Johannes Climacus, para que, más adelante haya una división en dos partes: la primera, gira en torno al debate sobre si es necesario que la filosofía empiece con la duda y qué significa esto. Tras analizar a cada una de las tres proposiciones que representan el punto de partida de su reflexión, llega a la conclusión de que no ha logrado avanzar, dar un paso adelante, cayendo en una tautología; es decir, repetir sin sentido el hecho de que: 1. La filosofía comienza con la duda; 2. Uno debe haber dudado para llegar a filosofar; 3. La filosofía moderna empieza con la duda.

La segunda parte está abruptamente interrumpida, lo que indica que el escrito fue abandonado. No conocemos las razones por la que no continuó esta obra, pero, sin duda, es uno de los escritos muy poco mencionados cuando se trata de este seudónimo (Climacus): “el único entre los autores seudónimos del cual poseemos una biografía intelectual”³⁹ Aunque esté inconcluso, es importante porque en sus páginas Kierkegaard siembra las ideas que desarrollará más tarde para recuperar el sentido de la filosofía del dominio de la racionalidad moderna.

2. *Philosophica I (Temas filosóficos)*

Entre 1842 y 1843, Kierkegaard empieza a trabajar en otro proyecto inacabado, que se iba a llamar *Philosophica*. Se trata de un trabajo formado por fragmentos aislados, anotaciones que hacía para poder después construir un discurso más elaborado. Si en el caso de la obra *De ómnibus dubitandum est* podemos, hasta cierto punto, disfrutar de una narración coherente, en

³⁸ “Lo que aquellos antiguos griegos consideraban como tarea de toda una vida, pues comprendieron que la destreza en el dudar no se adquiere en cuestión de días o semanas, el punto al que había llegado el viejo luchador, ya retirado, que en medio de las tentaciones había sabido preservar el equilibrio de la duda, el que negado denodadamente la certeza de la percepción sensible y la certeza del pensamiento, el que no ha cedido ante los recelos de la egolatría y las insinuaciones de la compasión simpática, es en nuestra época el punto de partida”. Kierkegaard S., *Temor y temblor*, p. 5.

³⁹ Howland J., *Kierkegaard and Socrates. A Study in Philosophy and Faith*, p. 12.

el caso de la *Philosophica* es difícil porque no hay un discurso, sino una colección de ideas para desarrollar un posible discurso. En primer lugar, se observa un intento de comprender la filosofía griega presocrática a través de la lectura del libro de Wilhelm Gottlieb Tennemann (1761-1819), llamado *La filosofía de los griegos*, y del escrito de Johan Edward Erdman, llamado *Historia de la filosofía*. Todo esto indica que Kierkegaard fue un estudioso de la filosofía griega, desde los presocráticos hasta las escuelas helenísticas, existiendo en su filosofía un diálogo permanente con estas fuentes antiguas.

Los apuntes del proyecto *Philosophica I*, empiezan con la escuela de Mileto, y contiene algunas reflexiones sobre la escuela pitagórica y su teoría de los números y de la unidad como principio de las cosas; así como sobre los estoicos, los eleatas, etcétera, mostrando un interés específico para comprender las categorías griegas presocráticas. También hay reflexiones en torno a Platón, a Aristóteles con relación a su poética, la ética y la política.

La incursión sobre Leibniz también es interesante; y su polémica con Descartes sigue en algunos fragmentos sueltos de este escrito. Pero llama la atención la lectura atenta de *Geschichte der Philosophie* vol III, del mismo Tennemann y, en especial, al modo como esté filósofo interpreta a Aristóteles, en especial el problema del movimiento, *kinésis* sobre el que Kierkegaard apunta:

El paso de la potencia al acto es un cambio. Así como Tennemann traduce el término *kinésis*. Si esto es correcto, entonces la tesis adquiere una gran importancia. La *kinésis* es una categoría difícil de determinar, pues no corresponde ni a la posibilidad ni a al acto; es más que la posibilidad y menos que el acto⁴⁰.

Insisto en que no se trata de un discurso elaborado, sino sólo de anotaciones de ideas aisladas relacionadas con varias categorías relevantes para la filosofía de Kierkegaard. Una de ellas es el tema del movimiento que estudia con relación a Aristóteles, Tennemann y Hegel. Lo que está apuntado en las páginas de este borrador muestra como nuestro filósofo se apoya en los primeros dos para criticar la postura de Hegel. Además, al mismo tiempo, en sus *Diarios* de estos años apuntaba:

La categoría con la cual yo pretendo trazar todo, y que es también la categoría que se encuentra latente en la sofistería griega (...) es el movimiento (*kinésis*), que es a la vez uno de los problemas más difíciles de la filosofía. En la filosofía moderna se le ha dado otra expresión –a saber, transición y mediación⁴¹.

⁴⁰ Kierkegaard, S., *Diario Vol. V*. 399 (IV c 47. Not 13:27).

⁴¹ *Ibíd.*, 415-416 (IV c 97).

Este interés por comprender el sentido del movimiento está plasmado en el *Interludio de Migajas filosóficas*, escrito en el cual enfrenta el idealismo con el cristianismo, partiendo de la categoría aristotélica de *kinésis* que la traduce como la *transición* de potencia a acto, pero no necesaria. Es decir, para Kierkegaard el cambio, la *transición*, no está implícito en el sistema, como pensaba Hegel. Tampoco está de acuerdo con Tennemann al traducir el *kinésis* como cambio; al contrario, para él es el movimiento que surge en la historia del individuo; es un *salto cualitativo* y no un movimiento cuantitativo y necesario, como la mediación hegeliana; y tampoco es un desarrollo de algo que está en potencia; sino es el movimiento de venir (devenir) en la existencia y no depende de ninguna razón o necesidad, sino que es un acto de libertad definido por la elección singular de cada individuo.

Estos apuntes de *Philosophica* reflejan el interés de Kierkegaard para comprender realmente el concepto de movimiento que define lo que es la singularidad, por un lado; y por otro, reflejan el hecho de que el filósofo danés nunca dejó de pensar en sus categorías (desde el principio hasta el final de su autoría); es decir, no es que en un libro agota la reflexión y la aclaración de una categoría; sino que es un pensar constante que le ayuda a hilar su discurso filosófico de un modo único. Lo que quiero decir es que todas las categorías de su filosofía no pueden ser entendidas la una sin las otras, están interconectadas, y esto se debe a la labor constante de Kierkegaard de profundizar cada vez más, como un *crescendo*, cada categoría filosófica.

“Que es lo universalmente humano? ¿Existe algo universalmente humano? Cada hombre es un individuo y, en este sentido, no hay dos iguales”,⁴² marcando que la individualidad no se puede restringir a una generalización, ya que se trata de una diferencia de grado, es decir, cualitativa.

Considerando que unos años más tarde, Kierkegaard continua con esta idea de *Philosophica*, podríamos pensar que tenía *in mente* una obra con este título. Es difícil imaginar a Kierkegaard como autor de un “tratado” filosófico en estilo clásico, pero el hecho de que tenía muy pensadas y trabajadas todas las categorías filosóficas de su autoría, esto lo comprueba las anotaciones, las lecturas y los conocimientos de tantas obras filosóficas.

⁴² Kierkegaard S., *Diarios V*, p. 410 (IV c 76. Not. 13-47)

3. *Æsthetica* (temas estéticos) 1842-1843

En esos años, Kierkegaard proyectaba la idea de unas lecciones sobre estética (que nunca impartió): “Ideas para mis lecciones: 1. Sobre el concepto de poesía 2. El movimiento a través de la estética; 3. Lo cómico. La anulación de lo cómico (*Cultus des Genius* – El culto al genio)”⁴³.

Kierkegaard es conocido por su teoría de los estadios de la vida (estético, ético y religioso), adaptando la idea de estética a un ámbito existencial y describiéndose, a la vez, como un autor cristiano enamorado de lo estético; o como un poeta del cristianismo teniendo *in mente* la idea de los románticos (en especial Friedrich Schlegel) de una religión como arte.

El siglo XVIII se define, entre otras, como la época que marca el inicio de la estética como teoría del arte, que se proponía cuestionar la relación entre lo natural y lo humano. En un contexto en el que se plantea el problema de la utilidad, el arte es aquel que tiene sus propias reglas y estas reglas son el producto de la libertad humana y no el resultado de unas necesidades; o, al menos, estas eran las ideas de Alexander Baumgarten y J. George Hamann considerados los fundadores de la estética. En 1750 Baumgarten escribe su *Aesthetica*; y en 1762 Hamann escribe *Aesthetica in nuce*; los dos, a pesar de sus evidentes diferencias, manifiestan la preocupación ante la incapacidad del racionalismo de explicar la inmediatez de la relación sensorial del individuo con el mundo y que se traduce en el “placer estético”.

A partir de estas ideas, el romanticismo alemán se define como una filosofía del arte, o un arte como religión (*Kunstreligion*), elevada a rango de metafísica, como fue por ejemplo el caso de Friedrich Schlegel, como mencionaba, o de Schelling. Se consideraba que el modo de acceder al Ser ya no era la filosofía sistemática, sino la poesía que ofrecía una intuición estética del Absoluto. Ante estas limitaciones filosóficas, los románticos apuestan por la poesía considerada por Novalis una vía estética superadora. Así, la única manera de que la filosofía tuviera continuidad era entenderla como poesía. Y esto es lo que hizo Friedrich Schlegel, al considerar que la filosofía debe transformarse en una poética; es decir, una filosofía que está en un continuo devenir. Es decir, la preocupación de los románticos, en especial de Schlegel, fue el crear otro tipo de filosofía, que él llama *poesía*, en la que el pensamiento no es algo reconfortante que nos lleva directo al entendimiento de lo absoluto, ya que la razón no se puede equivocar; sino que el absoluto se revela en los ojos de los románticos como lejanía, por lo

⁴³ *Ibíd.*, p. 427 (IV c 127 Not. 12:18).

que la forma de acercarse a él es sólo mediante la creación. Es así como los románticos generan un nuevo arte, creando un lenguaje peculiar para poder expresar el dolor de esta lejanía. El nuevo arte llamado la poesía (*poesis*⁴⁴) es el nuevo ideal en el que la literatura y el arte se mezclan de manera armónica en el discurso reflexivo que es filosófico. Poesía y filosofía son así términos sinónimos, para Schlegel, ya que la poesía era la única capaz de curar las heridas de la razón.

Kierkegaard fue un lector aficionado de los pensadores del romanticismo y sabemos lo mucho que marcaron su propia filosofía; pero también se observa en sus apuntes, un conocimiento de las obras de los importantes teóricos de la estética: Baumgarten (*Meditaciones filosóficas sobre algunas condiciones de la poesía*); Hamann o Kant.⁴⁵ Al parecer, el contacto con la estética de Baumgarten surgió al asistir a las clases de Martensen, por un lado y, por otro, leyendo autores como Jean Paul, así como las lecciones de estética de Solger, escritos en los cuales se mencionaba a Baumgarten⁴⁶. Asimismo, hay varios apuntes que muestran que fue lector apasionado de la estética de Hegel.

Esto muestra que le atraía la idea de arte y estética, tendencias que estarán presentes en su escritura “desde el inicio hasta el final”. Sin embargo, aunque Kierkegaard estuvo tentado en escribir una *Bildungsroman*, proyecto que no llegó a realizar, tampoco hay en toda su autoría un clásico tratado de estética; pero sí existen varias categorías estéticas que aparecen en su obra, como: la tragedia⁴⁷, la ironía⁴⁸, la belleza⁴⁹, la sátira, lo cómico, el humor. Además, sabemos que como lector de Aristóteles había leído también la *Poética*.

⁴⁴ Término que Schlegel toma de Aristóteles, ya que es sabido el hecho de que los románticos regresan a los griegos. Para Aristóteles la poética estaba relacionada con el concepto de *mimesis* (imitación) y Schlegel no está lejos de esta idea ya que para él la “poesía está definiendo el arte como la naturaleza que se contempla a sí misma, que se imita y se configura a sí misma”. Sánchez D. M., “Estudio preliminar” en Friedrich Schlegel, *Poesía y filosofía*, Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 15.

⁴⁵ Como afirma Ziolkowski “tanto Baumgarten como los románticos desempeñaron un papel crucial en preparar el terreno para la existencialización de la estética en la obra seudónima de Kierkegaard”. Ziolkowski, E., *The Literary Kierkegaard*, Illinois: Northwestern University Press, 2011, p. 17.

⁴⁶ *Ibíd.*, 13.

⁴⁷ Véase *O lo uno o lo otro I*.

⁴⁸ Véase su escrito *Sobre el concepto de ironía*.

⁴⁹ Véase *O lo uno o lo otro I* (El diario de un seductor).

Visto con atención, probablemente la estética le interesaba en relación con la literatura y con poesía. Nunca escribió un poema, pero su estilo es uno poético, creando así una escritura única, una *prosa poética*, considerándose a sí mismo un poeta del cristianismo. Afirmaba:

¿Cómo se presenta la idealidad para el poeta lírico? El poeta épico tiene su tema y su musa; para el poeta lírico, la musa misma es su tema. El poeta épico invoca a la musa; el poeta lírico está enamorado de su musa, sin importar si este amor es feliz o desdichado⁵⁰.

De su obra se podría desprender una teoría diferente a las reflexiones de Friedrich Schlegel sobre el significado del poeta y la poesía. Para este último, la poesía es el medio mediante el cual la subjetividad, se manifiesta y ayuda al yo a salir de esta identidad consigo misma; es decir, mediante la poesía el hombre debe reencontrar el ideal de la humanidad, pero “no se trata de poesía como composición poética (*Dichtung*), sino de la fuerza poética que compone y crea (*Poesie*)⁵¹ por lo cual, la humanidad se crea debido a esta fuerza que es la poesía. Como afirma Eric Zilokowski, “al construir al poeta o al artista como un *homo religiosus*, un tipo que siempre representa al hombre total, los románticos habían transformado un dominio cognitivo particular, es decir, la ciencia de la estética fundada por Baumgarten, en una forma de vivir o existir”⁵².

Si bien Kierkegaard no podía ignorar esta genuina interpretación de la estética y de la poesía, decide generar un proyecto único que reflejaba la idea de pensar el cristianismo; es decir una poética cristiana que será realizada en sus discursos edificantes.

4. *Philosophica II* (1845)

En este año, Kierkegaard esboza otros apuntes relacionados con una segunda *Philosophica*, esta vez restringida a muy pocas páginas, con anotaciones sobre la retórica. Este apartado, podría entenderse como una continuación de su *Aesthética*, Kierkegaard apuntando ideas para la creación de una posible retórica propia, subrayando el hecho de que Aristóteles, en su escrito *Retórica*, no toca el tema del oyente⁵³.

⁵⁰ Kierkegaard S., *Diario V*. p. 421 (IV c 106. Not. 12:6). La musa de Kierkegaard fue, sin duda, Regina.

⁵¹ Sánchez M. D., “Estudio preliminar” en Friedrich Schlegel, *Poesía y filosofía*, p. 26.

⁵² Ziolkowsk, E., *The Literary Kierkegaard*, p. 17.

⁵³ Kierkegaard S., *Diario VII*, p. 325 (IV c 5).

En su escritura y en su método de comunicación, el tema del *oyente* ocupa un lugar central. Desde el escrito *O lo uno o lo otro*, Kierkegaard valoriza este sentido a veces descuidado del oído, afirmando que “así como la voz es la revelación de la interioridad inconmensurable para el fuero externo, así también el oído es el instrumento mediante el cual se capta la interioridad”⁵⁴. El acto de escuchar es tan importante como el hablar (comunicar); el escuchar es también recrear; es decir, el que escucha está siempre recreando. Por ejemplo, en los *Discursos edificantes en diversos estados de ánimo*, afirma lo siguiente: “el discurso no es dicho para el bien del orador, para ser alabado o criticado, sino que el objetivo es la interpretación del oyente. Si el que está hablando tiene una responsabilidad por lo que susurra, entonces el oyente también tiene una gran responsabilidad de no entender mal su tarea”⁵⁵.

En diferentes partes de su escritura, Kierkegaard resalta la importante tarea del *oyente*, del que escucha, el lector, convirtiéndose así en este oyente que debe asumir la responsabilidad de entender el mensaje. El *oyente* no es un extraño, sino alguien que se implica de manera activa con el texto. Kierkegaard escribió cada uno de sus libros como si dialogara con un oyente, con alguien que sabe escuchar; además, él mismo se consideraba un oyente porque de otra manera no podría ser un buen orador. Para poder escuchar el silencio es una condición *sine qua non*. Afirmaba Kierkegaard, en 1847, en una carta enviada a su hermano: “El silencio es necesario para mi vida y, precisamente, a través del silencio mi vida gana su poder”⁵⁶.

Al *oyente* hay que imaginarlo como un acompañante silencioso, discreto, que experimenta una transformación en relación con aquello que se le comunica. Esta idea viene conectada con el futuro proyecto que el filósofo tenía *in mente* con relación a la idea de comunicación: ¿qué se comunica?, ¿quién comunica? y ¿quién recibe el mensaje? Para Kierkegaard la comunicación es un proceso esencialmente dialógico que fundamenta una comunicación genuina en la que la verdad no es una impostura, sino que se revela y se descubre a través de esta reciprocidad activa, de esta comunión (relación personal) entre el comunicador y el oyente. Así, el *oyente* se transforma en

⁵⁴ Kierkegaard S., *O lo uno o lo otro I*, p. 29.

⁵⁵ Kierkegaard S., *Discursos edificantes para diversos estados de ánimo* (“Con ocasión de una confesión /La pureza del corazón”), México: Universidad Iberoamericana, 2018, p. 129.

⁵⁶ Kierkegaard S., *Letters and Documents*, Princeton: Princeton University Press, 1978, p. 167.

un participante independiente y mimético en el juego de la comunicación, en el cual nunca escuchará la voz autoritaria de Kierkegaard, sino que se escuchará a sí mismo. Mientras el autor es silencioso, invisible e indirecto, el oyente es participativo y auto-educativo. Todo esto para hacernos entender que la comunicación de la interioridad necesita de una “estrategia” que viene acompañada por el silencio, por la palabra que proviene de este silencio y que debe ser escuchada no por cualquiera, sino por el que sabe escuchar, por el *oyente*.

Toda su vida de autor estuvo marcada por la inquietud de cómo comunicar su interioridad y cómo transmitir la verdad. Hemos visto que para solucionar esto, fue creando todo un juego literario (una impresionante variedad estilística) que muestra su interés peculiar por el tema de la comunicación, así como muestra su obra, sus *Diarios* y también su proyecto inacabado que analizaremos a continuación.

5. *La dialéctica de la comunicación ética y religiosa (1847)*

Las preguntas anteriores sobre qué significa comunicar, quién comunica y qué se comunica, están presentes en otro proyecto inacabado de Kierkegaard, cuyas raíces se encuentran en su *Diario* de 1847, en el cual apuntaba la intención “de escribir un curso de doce lecciones sobre la dialéctica de la comunicación. Después doce lecciones sobre el eros, la amistad y el amor”,⁵⁷ idea que le surge mientras escribe *Las obras del amor*. Es por lo mismo que, probablemente, este proyecto quedo inconcluso.

Los dos escritos en los cuales Kierkegaard habla sobre su estrategia de la comunicación, *La neutralidad armada* (1849) y *Mi punto de vista* (1848), ambos publicados póstumamente No son los únicos escritos sobre el tema de la comunicación. Desde muy joven Kierkegaard estaba preocupado por cómo comunicar la verdad en una época inauténtica.

Cabe señalar de entrada que, aunque Kierkegaard planeó impartir doce lecciones, en realidad tenemos sólo dos lecciones y una introducción. Aunque la introducción parece una continuidad de su escrito *La época presente*, las dos lecciones están escritas como si Kierkegaard estuviera frente a un auditorio, a un público que lo escucha, y asume que conoce su autoría. La intención es hacer este público partícipe. Afirma:

⁵⁷ Kierkegaard S., *Diario VIII* (VIII 1 A 82/ SKS, NB:129 en Søren Kierkegaard, *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*, Barcelona: Herder, 2017, p. 16.

La lección tratará de ofrecer al mismo tiempo el máximo número de pensamientos contrarios entre sí. Asimismo, no será presentada siguiendo las normas regulares de un curso clásico en el cual cada parte trata de un tema que no se discute antes ni después. No. Estará constantemente referida a aquello que se ha dicho anteriormente; estará repleta de reflexiones, recordando a cada momento el camino recorrido y el trayecto que falta por realizar⁵⁸.

Ahora bien, en la introducción se observa la mirada crítica del filósofo danés con respecto a su época y a la filosofía moderna. Esto no es nada nuevo, ya que esta mirada crítica impregna toda su escritura. Sin embargo, a través de este texto se entiende que quiere partir de esta mirada crítica para así proponer una nueva perspectiva sobre a lo que él pensaba como la dialéctica de la comunicación, la ética y la ético-religiosa.

Califica al pensamiento moderno de deshonesto, ya que provoca confusión, autoengaño e hipocresía, características que anulan el valor de la individualidad. Afirma: “Desde Hegel, la situación ha empeorado considerablemente a causa del descubrimiento del método historicista que suprime toda autenticidad⁵⁹ y no hace otra cosa que organizar”⁶⁰. El filósofo danés sugiere una forma de afrontar este problema de la época, que ha determinado que los seres humanos vivan inauténticamente, ya que se consideraba que el individuo, al estar subordinado a la historia, tenía una vida marcada por la necesidad histórica. El peligro de una mirada historicista del individuo es la inautenticidad que se refleja en la cristiandad que sustituye el estado hegeliano. Kierkegaard, por el contrario, trata de rescatar lo individual, lo personal y lo singular de la persona humana y con esto nos recuerda la esencia del verdadero cristianismo. Para ello, “cada individuo singular debería tener su impresión auténtica sobre la existencia para ser persona”⁶¹.

La primera lección parte de la siguiente tesis: “saber que, para reconocer la verdad, sobre todo en el dominio ético y ético-religioso, se precisa una determinada situación”⁶². Es decir, esta verdad no se comunica como sea, y menos con autoridad. Kierkegaard habla sobre la reduplicación en repetidas ocasiones, afirmando que “el reconocimiento de la verdad ética y

⁵⁸ Kierkegaard, S., *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*, p. 77.

⁵⁹ Aunque el traductor a utilizado el termino *primitividad* del danés *Primitive Indtryk*, *Primitivitet* que igual puede ser traducido como “original”, “auténtica”, prefiero el término *autenticidad*.

⁶⁰ Kierkegaard, S., *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*, p. 51.

⁶¹ *Ibíd.*, p. 50.

⁶² *Ibíd.*, p. 67.

ético-religiosa se caracteriza por la reduplicación (*Fordoblelse*)⁶³. Se trata de un movimiento dialéctico, de una doble reflexión, que implica que el pensamiento, o lo que se comunica, no es algo abstracto, sino que implica una realización efectiva. En otras palabras, la verdad se comunica cuando el individuo reduplica su pensamiento en su existencia, lo pone en práctica, hace de él una acción y se compromete.

Para ello, es necesario recuperar el significado de la comunicación, ya que “la comunicación en términos vagos”⁶⁴ aumenta todavía más la confusión. Kierkegaard se refería, de manera específica, a la prensa, a los falsos literatos, a las “revistas eruditas”⁶⁵. El peligro de todo esto, dentro de una sociedad, es que la multitud empieza a tener autoridad y cree que tiene la verdad, difundiéndose así una cultura superficial. Afirma: “En efecto, en qué consiste la confusión fundamental de la vida moderna, sino en erigir al hombre en la instancia suprema de toda comunicación de la verdad, cuando es Dios esta instancia y la comunicación de dicha verdad recae sobre la comunicación ético-religiosa”⁶⁶.

La comunicación ética y ético-religiosa tiene que ver con la personalidad y se dirige a otra personalidad. Se trata de la comunicación de un “Yo” a otro “Yo”, como dice Kierkegaard. En otras palabras, la comunicación es un hilo que une dos subjetividades; se trata de un yo personal y no un yo puro, abstracto, volátil; “en la medida que la comunicación se convierte en objetiva, la verdad se transforma en no-verdad”.⁶⁷

En obras como *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*⁶⁸, *Mi punto de vista*, o *La neutralidad armada*, el filósofo confiesa su estrategia de comunicación, haciendo la diferencia entre una comunicación objetiva (directa) y una comunicación subjetiva (indirecta). En estas obras explica la intención de su escritura tanto seudónima como los *Discursos* y algunos otros artículos firmados con su nombre.

En la segunda lección, Kierkegaard parte de una observación pertinente: ningún tratado moderno de filosofía habla sobre el significado de la co-

⁶³ *Ibíd.*, p. 68.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 55.

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 57. “Al mismo tiempo que las revistas eruditas han aparecido este cuerpo intermedio de autores, es decir, de no-autores; gente que lo comprende todo hasta cierto punto, pero nada en profundidad” (*Ibíd.*, 58).

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 75.

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 83.

⁶⁸ Me refiero a la carta final de esta obra.

municación. Desde la antigüedad este el tema fue completamente abandonado, los modernos mostrándose totalmente desinteresados sobre un tema así; además suprimieron la personalidad y la convirtieron en un objeto⁶⁹. Afirma Kierkegaard: “de lo que significa comunicar no se ha escrito ningún libro”⁷⁰, y subraya que en la comunicación trivial se ignoran los asuntos más importantes relacionados con el desarrollo de la personalidad y con lo que es realmente es un ser humano. Se propone reflexionar sobre el significado de la comunicación, partiendo de una distinción simple. “Tan pronto como pienso en el hecho de comunicar, pienso en cuatro aspectos: 1. El objeto; 2. El emisor; 3. El receptor (*oyente*); 4. La comunicación. (...) Si se reflexiona sobre el objeto, tenemos una comunicación del saber. (...) Si se reflexiona sobre la comunicación, entonces tenemos lo contrario a una comunicación del saber: una comunicación de poder”⁷¹.

La comunicación del saber es directa, teórica y se refiere a un contenido específico y a la enseñanza de este; mientras que la comunicación de poder (deber) es indirecta, es una comunicación ética en la cual el emisor desaparece y se convierte “en un servidor para ayudar a otro a realizarse”⁷², para despertar en el otro un *pathos* que le permita entenderse en su propia existencia. Y esta fue la posición que Kierkegaard mismo eligió para transmitir la verdad, al ponerse como un servidor, al servicio de sus lectores, para que estos pudieran realizar sus vidas.

Este opúsculo acaba en este punto. Podemos considerar que, en los escritos previos como *Mi punto de vista* y *La neutralidad armada*, Kierkegaard dio continuidad a estas ideas esbozadas en el año 1847; en esta obra previa decide aclarar el “misterio” de la comunicación, explicando esta simultaneidad entre la comunicación directa e indirecta. Es decir, Kierkegaard no fue un autor estético que después decide transformarse en un autor religioso. Al contrario, como lo he mencionado anteriormente, lo estético o más bien está poética religiosa lo acompañó toda su vida, lo estético y lo religioso estando presentes desde el inicio hasta el final.

Aunque en estas páginas me limité a presentar algunos de estos “proyectos inconclusos”, cabe decir que cada volumen del *Diario* incluye este tipo de proyectos: por ejemplo, en el *Diario* de 1847-48, encontramos diferentes proyecciones inacabadas, textos sueltos como “La incorruptible esencia del

⁶⁹ Cfr., Kierkegaard, S., *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*, p. 90.

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 91.

⁷¹ *Ibíd.*, p. 98.

⁷² *Ibíd.*, p. 99.

hombre interior”, o la idea de un discurso llamado “La reciprocidad cristiana” o como dice: “Se podría escribir un libro Señales que iluminan la confusión religiosa moderna en Aforismos”⁷³, e incluso la idea para un supuesto curso, etcétera. Y así en cada uno de los volúmenes. Esto lo que muestra es la creatividad inagotable de su escritura. Al final surgen las preguntas: ¿Cuál es el carácter de estos proyectos inconclusos? Y ¿por qué hay que tenerlos en cuenta dentro de su autoría?

Como he mencionado desde el principio, estos proyectos, aunque inacabados, vienen y complementan el panorama de esta autoría, dejándonos entender, por un lado, que fue un pensador muy prolífico y, por otro, que su pensamiento estaba en una continua creatividad respecto a problemáticas muy originales para la época: el cuestionamiento de la duda, del significado de la estética; la planeación de una retórica que gira en torno al concepto de oyente relacionado con el cuestionamiento sobre el significado de la comunicación, entre otros aspectos.

Varios investigadores hablan de una metodología kierkegaardiana relacionada con la comunicación, la seudonimia y a la variedad estilística que implementó a su escritura con el objetivo de analizar, revisar, buscar el sentido del verdadero cristianismo en comparación con la cristiandad.

Estos proyectos inconclusos no hacen más que sustentar la idea de que hay toda una visión que el filósofo tenía un mensaje que transmitir, los seudónimos siendo, como afirma Roger Poole, sólo una parte de su amplio proyecto estético a través del cual crea la idea de comunicación indirecta⁷⁴. Para Kierkegaard, lo importante no es sólo lo que quiere transmitir, sino *cómo* transmitir. Por eso *toda su obra está en un proceso de continuo desarrollo*, desde el inicio hasta el final; a cada obra, añadiendo nuevos elementos: una carta, una explicación detallada en sus *Diarios*, sea un “ultimátum”, sea unas “lecciones extra”, un cuento o artículos. Por eso, sostengo que, tal vez, toda su obra (autoría) puede que sea un proyecto inconcluso, si tenemos en cuenta que muere a una edad muy joven, 42 años.

En los últimos años de su vida se dedicó a responder, a través de la publicación de artículos publicados en el periódico *Øieblikket* (el *Instante*), a los ataques que ha recibido de algunos contemporáneos suyos. Su lucha contra el cristianismo no sólo se llevó a cabo mediante ideas filosóficas, sino

⁷³ Kierkegaard S., *Diarios Vol. IX*, 1847-1848, México: Universidad Iberoamericana, 2023, p. 198.

⁷⁴ Cfr., Poole R., *Kierkegaard. The Indirect Communication*, USA: University Press of Virginia, 1993, p. 4.

que también exigió una implicación directa en la acción. Kierkegaard se vuelve todavía más incisivo en su mensaje porque ya sabía que tendría que defender una vida dedicada a su tarea, una puesta al servicio de la verdad y del cristianismo.

CAPÍTULO II

DE LO ETERNO EN EL HOMBRE

Abordado siempre desde la perspectiva de su filosofía cristiana, el concepto de recuerdo, en la filosofía de Kierkegaard, sigue despertando un interés relativamente menor comparado con sus categorías más inquietantes, como: angustia, desesperación, fe, tiempo y eternidad.

Cuando se trata de recuerdo y memoria, filósofos como San Agustín, Henri Bergson, Vladimir Jankélévitch o Paul Ricoeur, suelen ser los mencionados.

El recuerdo es la manifestación de la memoria, y el olvido su aniquilación, al que San Agustín comprendía como “una privación de la memoria”⁷⁵. El olvido representa una forma de evasión; es decir, evadir una responsabilidad, evadir nuestros recuerdos que nos interpelan y nos invitan a tomar una decisión; sin embargo, contra el olvido, el recuerdo es siempre la salvación.

Kierkegaard afirmaba que recordar no es acordarse de algo, sino que el recuerdo tiene el poder de evocación y de creación de un sentido y de una identidad. Mediante los recuerdos somos presencia, ya que recordar significa dar continuidad, integrar el pasado en nuestro presente y sentir que pertenecemos, y que tenemos sentido. Quien no quiere recordar, quien no quiere vincular con su pasado es un ser humano fragmentado, nivelado. Esto significa que un recuerdo no es un mero retorno al pasado, sino que está presente en la narración de uno mismo en su presente. La memoria es tan importante para el ser humano, que cuando empieza a desvanecerse, la persona pierde su identidad, y ya no sabe ya quién es⁷⁶.

Es verdad que los griegos, sobre todo Platón, hablaban más de *anámnēsis* (ἀνάμνησις) considerada un tipo de rememoración de un pasado remoto mediante el alma (razón) inmortal cuya capacidad era la de recordar lo antes conocido en un mundo suprasensible y eterno (Platón). Sin duda, *anámnēsis* refería a una memoria con una función epistemológica, descuidándose por completo la capacidad de recordar y evocar un pasado individual.

⁷⁵ San Agustín, *Confesiones. Libro X*, Madrid: Ed. Biblioteca de autores cristianos, 1997, p. 31.

⁷⁶ Como se ha demostrado en el caso de la enfermedad de Alzheimer.

A pesar de esta interesante postura de Platón con respecto al significado de *ἀνάμνησις*, será a partir de San Agustín cuando se recupera el sentido individual de la memoria, por lo que la memoria se vuelve el vínculo originario con lo eterno en el hombre, con lo duradero en el tiempo; es lo que le da una identidad propia al narrar una historia singular. La memoria hace que nuestras vivencias perduren en el tiempo. Su esencia radica en su capacidad de despertar el recuerdo y, mediante él, hacer presente nuestra memoria. Los seres humanos pueden vivir toda la vida sin saber quiénes son, pero en un momento dado, algo insignificante puede despertar lo que se ha almacenado en el abismo del alma.

Nos narramos en el tiempo, nuestra historia no se disipa en el pasado, no se pierde, sino que se hace presente; entendemos así de dónde venimos y quiénes somos. El recuerdo está siempre separado de la acción presente: como en el caso del personaje proustiano cuyo recuerdo se empieza a deslizar del acto de comer en sí, y lo conduce hacia algo que ya no tiene presencia en el tiempo real, pero tiene presencia en el tiempo interno (y eterno).

Cuando recordamos, en nuestra mente se representa algo ausente; y esta ausencia se hace presencia, ofreciendo un sentido, por lo mismo “la relación entre ausencia y presencia constituye el tronco común entre la imaginación y la memoria”⁷⁷. Sin la memoria, la vida sería una total ruptura, un cúmulo de fragmentos aislados imposibles de unir, puesto que el recuerdo hace esta labor de hilar nuestra memoria y de crear una narración de nosotros mismos.

Vladimir Jankélévitch afirmaba que “la memoria es más el ejercicio de un poder que el acercamiento de un haber, y es más la recreación activa del pasado que el registro de este pasado”⁷⁸. Por lo mismo, la memoria nos ayuda a recrear todo aquello que somos y tiene un valor significativo para nuestra existencia. El recuerdo tiene que ver con el ser en el tiempo, con una presencia que viene del más allá de la memoria inmediata; tiene que ver con el hecho de que somos espíritu y no una mera conexión biológica entre cuerpo y mente.

Cuando se trata el tema de la memoria, en la historia de la filosofía, siempre señalamos a filósofos como San Agustín, Bergson, Proust o Paul Ricoeur que, si bien tienen páginas enteras dedicadas al sentido y a la fuerza de la memoria, olvidamos la labor de Søren Kierkegaard en este sentido. Su pensamiento está enfocado al tema de la relación entre la temporalidad y el

⁷⁷ Kierkegaard S., *In vino veritas*, Madrid: Alianza Ed., 2009, p. 102.

⁷⁸ Jankélévitch V., *Henri Bergson*, Veracruz: Ed. Universidad Veracruzana, 2006, p. 18.

individuo singular como un eje central de su escritura, y esta relación implica un marco de categorías que nos ayudan en esta narrativa del tiempo y de la identidad personal (como devenir espíritu): elección, repetición, instante, memoria, recuerdo, desesperación, angustia, eternidad, Dios, libertad, contemporaneidad, fe, etcétera.

Es difícil determinar con precisión cuándo aparecen por primera vez en la de Kierkegaard las reflexiones en torno a la *memoria* y el *recuerdo*. Aunque las identificamos a partir del escrito *O lo uno o lo otro* publicado en 1843 hasta *Etapas en el camino de la vida* o en algunos *Discursos edificantes*, es posible que, ya aparezcan ideas relacionadas con la memoria y el recuerdo en sus *Diarios* anteriores a 1843. No pretendo realizar una investigación histórica y estadística del concepto. Pero sí es cierto que podemos identificar en la escritura del danés una verdadera filosofía de la memoria en la modernidad y, por lo mismo, reflexiones originales en torno al sentido del recuerdo que, desde la antigüedad griega⁷⁹, y desde San Agustín y John Locke, cayeron en el olvido.

Para el filósofo danés, el recuerdo deja de ser *anamnesis* de un mundo de las ideas eternas (ideales), y deja de tener una función meramente epistémica (metafísica), para adquirir una faceta totalmente existencial, que tiene que ver con el devenir sí mismo (individualidad), y que refleja un acercamiento ético-antropológico relacionado con el propio proceso de crecimiento de la conciencia de ser en el tiempo del ser humano, con las implicaciones que este estatus ontológico requiere.

Cuando hablamos sobre el tema del recuerdo en Kierkegaard pensamos de inmediato en el apartado *In vino veritas* del escrito *Etapas en el camino de la vida*, donde afirmaba con toda razón: “El recuerdo es como un buen vino que, aunque embotellado, todavía conserva el aroma de lo que fue”⁸⁰, enfatizando claramente que recordar no es acordarse de algo en la inmediatez de nuestra vida; sino que el recuerdo tiene el poder de evocar y de crear un sentido y una identidad. Recordar significa dar continuidad a nuestra personalidad, a nuestra vida, integrar el pasado en el presente y sentir que nos pertenecemos y que tenemos una historia.

⁷⁹ David D. Posen sostiene que “el filósofo danés ha sido caracterizado a menudo como un oponente enérgico del recuerdo en el sentido clásico griego”. Posen D. D., “Kierkegaard and the Doctrine of Recollection” en *Kierkegaard and the Greek World, Tome I: Socrates and Plato* ed. by Jon Stewart and Katalin Nun, England: Ed. Ashgate, 2009, p. 27.

⁸⁰ Kierkegaard S., *In vino veritas*, p. 24.

Etapas en el camino de la vida, es sin duda, el texto en el que Kierkegaard más profundiza sobre la memoria y el recuerdo. En la primera parte, titulada *In vino veritas. Un recuerdo*, el autor seudónimo, Wilhem Afham hace esta distinción entre *at huske* y *at erindre* (traducidos por *acordarse* y *recordar*); donde acordarse tiene que ver con cosas casuales de la vida (me acuerdo de esto o de aquello, me acuerdo de una persona, de un lugar, etcétera); mientras que el recordar “está relacionado con lo eterno en el hombre”⁸¹ porque es un proceso que implica internalización. Lo que es recordado ya no existe exteriormente, sino que se transforma en un objeto ideal de la conciencia⁸².

Al hacer esta distinción, Kierkegaard separa la memoria del recuerdo; es decir, el recuerdo no es una potencia de la memoria (como era en San Agustín); sino que “la memoria es inmediata y recibe sus provisiones de lo inmediato. El recuerdo siempre es reflexivo, por eso recordar es un verdadero arte”⁸³. Dicho de otro modo, la memoria, aunque trae detalles del pasado, está relacionada más con la inmediatez.

Patrick Strokes sostiene que, en relación con esta diferencia, la memoria es involuntaria y el recuerdo es voluntario⁸⁴. Claro que la memoria aporta al recuerdo porque conserva las vivencias; sin embargo, recordar no se reduce sólo a la actividad de la memoria; es decir, el recuerdo pertenece a la memoria, pero no es en su totalidad memoria, porque no reproduce exactamente los eventos guardados. El recuerdo evoca una vivencia, no la reproduce; por eso es activo y creativo es, como dice Kierkegaard “reflexión a segunda potencia”.

Si bien la memoria y el recuerdo son manifestaciones de la conciencia, el recuerdo no es un proceso mecánico, sino que se trata de una “actitud ante la vida”⁸⁵ como afirma Nordentoft; es un vivir desde el espíritu. El recuerdo implica fluctuaciones, es un “juego de contraste de estados de ánimo”⁸⁶, como dice Kierkegaard.

⁸¹ *Ibíd.*, p. 25.

⁸² Stephen C., “The Blissful Security of the Moment”. *Recollection, Repetition and Eternal Recurrence* en *Kierkegaard International Commentary. Fear and Trembling and Repetition*, Vol. 6. Edited by Robert L. Perkins, Georgia (USA): Mercer University Press, 1993, p. 232.

⁸³ Kierkegaard S., *In vino veritas*, p. 31.

⁸⁴ Stokes P., *The Naked Self. Kierkegaard and Personal Identity*, Oxford: Oxford University Press, 2015, p. 38.

⁸⁵ Nordentoft, K. “Recollection (*Erindring*)”, en *Kierkegaard and Human Values*, ed. by Niels Thulstrup and Marie Mikulová Thulstrup, Copenhagen: C.A. Reitzels, 1980, p. 76.

⁸⁶ Kierkegaard S., *In vino veritas*, 2009, p. 32.

Relacionado con esto, diría que el recuerdo juega un papel importante en el proceso de devenir espíritu; es decir, procesado por la memoria, mira al pasado, pero también implica crear la interioridad en su devenir hacia el futuro. En otras palabras, recordar es traer del pasado aquello que tiene un significado esencial para la creación (el desarrollo) de la interioridad, y es un proceso abierto al futuro. Esto es el significado ético y antropológico del recuerdo, ya que evoca y crea la constitución de la identidad propia de la personalidad.

Considerando lo que Stokes afirma sobre la reorganización de la filosofía en la modernidad en relación con el tema de la conciencia⁸⁷, sostengo que Kierkegaard mismo reorganiza su filosofía en torno al problema de la *conciencia* dinámica en la que la elección, el arrepentimiento, *la repetición* (*Gjætagelsen*) la memoria y el recuerdo son manifestaciones de esta dinamicidad que marcan de una manera el sentido de la temporalidad.

Nuestro filósofo comprende la *conciencia como relación*. No se trata de una conciencia estática, constituida por la identidad consigo misma, sino que se trata de una conciencia como relación de contrarios; es el espíritu, es el devenir como una reconstrucción de sí mismo (repetición); un devenir no necesario, sino desde la libertad. En este proceso, el recuerdo (*Erindring*) tiene un papel muy importante porque aparece para *reconstruir y recrear*. ¿Qué debe recrear? Para responder a esta pregunta, formularé otra: ¿qué es lo que debemos recordar? ¿Cuál es el objeto del recuerdo para Kierkegaard? De entrada, sabemos que no se trata de una realidad arquetipal, como en Platón. El filósofo danés considera que este objeto es incomunicable, es un secreto que está fuera de las miradas mundanas y, por lo mismo, es lo esencial. Afirma Kierkegaard a través de Wilhelm Afham, que “sólo se puede recordar aquello que es esencial”⁸⁸. Y lo esencial es ser espíritu; entonces, ¿qué debemos recrear? Aquello que es esencial; nuestra vida desde el espíritu manifestada en la personalidad entera. Lo esencial es lo eterno que ya está puesto en el corazón del hombre, como diría Kierkegaard, y como analizaremos más adelante.

A través de los recuerdos somos presencia, ya que recordar significa dar continuidad, integrar el pasado en nuestro presente y sentir que pertenecemos, que tenemos sentido. Quien no quiere recordar, quien no se quiere vincular con su pasado es un ser humano fragmentado y nivelado, ya que,

⁸⁷ Stokes P., *The Naked Self. Kierkegaard and Personal Identity*, Oxford: Oxford University Press, 2015, p. 12.

⁸⁸ Kierkegaard S., *In vino veritas*, p. 29.

como afirma David Lapoujade, “recordar es regresar, es despertar emociones que son el efecto que produce el fluir del tiempo en la sensibilidad”⁸⁹.

Kierkegaard no considera el recuerdo como datos almacenados de hechos y vivencias, no es un recuerdo como hábito (como diría Henri Bergson⁹⁰); sino que tiene esta capacidad creativa, reconstructiva. Cuando recreamos, el recuerdo trae a la superficie algo esencial para nosotros, algo que tiene un significado para nuestra identidad personal como espíritu. En este proceso, la memoria puede aportar algo específico y, entonces, el recuerdo empieza a tejer su historia, y a reescribirla.

Kresteb Nordentoft, en su análisis de la categoría del recuerdo titulado *Recollection (Erindring)*, propone una distinción que se tiene que hacer entre el *recuerdo estético* y el recuerdo con implicaciones *éticas* en la filosofía de Kierkegaard⁹¹. Esto tiene sentido si pensamos que el esteta vive en relación con una memoria poética, a un ideal, a una fantasía y, por lo tanto, el esteta vive en una retrospectiva, en el pasado, en un “amor-recuerdo”, como, por ejemplo, el Joven del escrito *La repetición*⁹²; recuerdo que lo estanca en un estado de ánimo desesperado. Al esteta le falta recrear su realidad presente mediante el recuerdo; le falta como diría el Juez Guillermo “memoria de su propia vida”⁹³.

En cambio, el recuerdo ético tiene que ver con el arrepentimiento y con el proceso de devenir sí mismo, de devenir espíritu que implica un *Erindring*, un recuerdo de lo esencial.

⁸⁹ Lapoujade D., *Potencias del tiempo. Versiones de Bergson*, Buenos Aires: Ed. Cactus, 2011, p. 7.

⁹⁰ En su escrito más importante llamado *Materia y memoria*, Bergson establece una clara diferenciación entre los recuerdos que son representaciones, ya que son el resultado de un hábito, como un mero mecanismo, y las que él denomina “imágenes-recuerdo”. Se trata, como dice el filósofo francés, de dos memorias: una que repite y otra que imagina, y con ello critica las posturas psicologizantes que reducen precisamente la memoria a un automatismo. “El *recuerdo-spontáneo*, que se esconde sin dudas tras el *recuerdo-adquirido* (hábito) puede revelarse a través de iluminaciones bruscas”. Bergson H., *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Buenos Aires: Ed. Cactus, 2006, pp. 96-101.

⁹¹ Nordentoft, “*Recollection (Erindring)*”, en *Kierkegaard and Human Values*, pp. 76-77.

⁹² “La gran ventaja del recuerdo es que comienza con una pérdida, por eso es tan seguro, pues ya desde el principio no tiene nada que perder”. Kierkegaard S., *La repetición*, Madrid: Alianza Ed. 2009, p. 38.

⁹³ Kierkegaard S., “El equilibrio entre lo estético y lo ético”, *O lo uno o lo otro II*, Madrid: Trota, 2007, p. 181l.

1. *Repetición, recuerdo, arrepentimiento*

Cada uno debe de hacer verdad en sí mismo el principio de que su vida ya es algo caducado desde el primer momento que empieza vivirla, pero en este caso es necesario que tenga también la suficiente fuerza vital para matar esa muerte propia y convertirla en una vida auténtica. (...) Esta forma de recordar es cabalmente la proyección retroactiva de la eternidad en el presente⁹⁴.

¿No es, por si acaso, esta proyección retroactiva de la eternidad en el presente, la repetición misma? ¿Es posible la repetición sin el recuerdo y sin el arrepentimiento?

El concepto de arrepentimiento aparecerá con recurrencia en la escritura kierkegaardiana, a veces, de forma muy sutil para marcar precisamente el significado del perdón y con ello de la elección misma. Desde el *Equilibrio entre lo estético y lo ético*, pasando por *In vino veritas* o los *Discursos edificantes*, el concepto señala que una vida auténtica (cristiana) es en el fondo la aceptación del pecado original (*Synd*), de la condición de seres caídos en el tiempo y, a la vez, una reconciliación con la historia singular de cada individuo, con la que uno es, y esta reconciliación es arrepentimiento. El pecado problematiza la conciencia de lo que somos y la coherencia de nuestras obligaciones éticas, como afirma Andrew Jampol-Petzinger⁹⁵.

No hay reconciliación sin recuerdo; se trata de recordar quién es uno esencialmente para poder perdonar, ya que, como piensa Kierkegaard, arrepentirse profundamente es perdonar y a través del perdón uno recibe la Gracia, es decir se recibe a sí mismo. El arrepentimiento es un proceso interno, un actuar interno, que se produce por el recuerdo y por la repetición, situando al individuo en relación con lo eterno. Cuando un ser humano se elige a sí mismo, en el fondo lo que hace es rescatarse del pasado, para devolverse a sí mismo en el presente, en el cual está también está el futuro. Aquí entra en juego la creatividad del recuerdo que trae en el presente lo esencial de uno mismo; es decir, se produce el acto de recordar lo que uno es como “herida” existencial (el pecado) que es intrínseca al origen del yo. En este proceso, uno se recibe a sí mismo como nuevo, porque recibe la Gracia y así se reconcilia consigo mismo. Afirma Wilhelm Afham, en *In vino veritas*: “el arrepentimiento es un recuerdo de la culpa”⁹⁶. No se trata

⁹⁴ Kierkegaard S., *La repetición*, p. 39.

⁹⁵ Petzinger J. A., “Faith and Repetition in Kierkegaard and Deleuze”, en *Philosophy Today*, vol. 63, Issue 2, 2019, p. 389.

⁹⁶ Kierkegaard S., *In vino veritas*, p. 34.

de una culpa moral, sino de una culpa genuina, como dice Kierkegaard en su escrito *El concepto de la angustia*, una culpa que es el pecado (*peccatum originale*), la caída⁹⁷.

Un ser humano es él y su historia a la vez, es su pasado, incluso el heredado y, por lo que, es él y su culpa a la vez; es él y su condición de ser caído, a la vez. Cuando se produce el acto de elección de sí mismo, uno debe tener la fuerza de arrepentirse: de sí mismo, de su pasado, de su familia, de su especie, “hasta que se encuentra él mismo en Dios”. Arrepentirse significa recordar y perdonar aquello que esencialmente somos, y así redimirse y reconstruirse tras la repetición, que implica no sólo el pasado, sino también el futuro y el presente simultáneamente, para que un hombre pueda nacer de nuevo ante Dios.

El recuerdo verdadero es el que surge cuando el individuo se elige a sí mismo, y decide vivir éticamente su vida. Así, el individuo ético vive de igual manera con esperanza y recuerdo para, precisamente, poder estar en el presente. Su recuerdo es la expresión esencial de su arrepentimiento, como antes mencioné. Una vida ética genuina, entonces, es posible cuando el individuo elige y acepta que su vida y sus acciones están arraigadas a algo que los sobrepasa, a la trascendencia cuya presencia le hace recordar su condición.

En el escrito *La repetición*, a través de Constantin Constantius, sostiene que “*repetición y recuerdo constituyen el mismo movimiento, pero en sentidos contrarios*”⁹⁸. El recuerdo y la repetición son como dos hojas que nacen del mismo tallo, sólo que una crece en una dirección y la otra en el sentido contrario. Sin embargo, el tallo no puede formarse sin sus hojas. Del mismo modo, el espíritu del hombre, el devenir él mismo, no es posible sin la repetición y sin el recuerdo, ya que la repetición misma significa recordar hacia adelante.

La advertencia del seudónimo es no quedarse en el mero recuerdo, porque entonces uno se quedaría atrapado en un eterno pasado y esto “hace al hombre desgraciado”⁹⁹; por eso el recuerdo debe ir acompañado de arrepentimiento para advertir al ser humano de que hay una tarea por hacer (recordad adelante). Por eso, para que el recuerdo tenga fuerza hay que re-vigorizarlo desde la repetición. Es así como el Joven poeta de *La repetición*, mientras vive sólo desde el recuerdo de su amor, vive en desgracia. Pero una vez que vive la tormenta, a través de Job; es decir, una vez que vive un

⁹⁷ Kierkegaard S., *El concepto de la angustia*, Madrid: Alianza Ed., 2012, p. 64.

⁹⁸ Kierkegaard S., *La repetición*, p. 27.

⁹⁹ *Ibíd.*, p. 27.

arrepentimiento, elige y llega a ser sí mismo. Este devenir es la repetición: cuando el individuo “recibe por duplicado lo que antes poseía”¹⁰⁰.

Nathan Alden Barczy, en su artículo *Movement of the Soul: Platonic Recollection, Kierkegaardian Repetition and Covenant Invocation*, sostiene que “la afirmación de Kierkegaard, de que el recuerdo no es más que la repetición hacia atrás indica su opinión de que el pasado no es menos contingente que el futuro. El movimiento de fe de creer que el mundo será restaurado en el futuro, es para Kierkegaard el mismo movimiento que la fe de creer que lo eterno ha entrado en el tiempo, en el mismo punto en el pasado”¹⁰¹.

La repetición es imposible sin el recuerdo, ya que se necesita de la memoria del pasado para poder abrir el flujo del futuro en el presente; es decir, para que el individuo pueda devenir sí mismo como un ser consciente de su valor eterno. Ambos movimientos son importantes, aunque Constantius, el autor seudónimo de *La repetición* dirá si la filosofía antigua enseñaba que todo se reduce a la reminiscencia (el recuerdo), la filosofía moderna enseñará que la vida es repetición. La oposición que establece entre recuerdo y repetición sirve para marcar la diferencia entre la función del recuerdo en el pensamiento griego, que era meramente epistémica y metafísica, y la función de la repetición en la nueva filosofía, que es la filosofía del espíritu del ser singular, del devenir sí mismo y del reconocimiento cualitativo en esta singularidad que cada persona es. Para Kierkegaard, la existencia significa devenir y devenir significa el descubrimiento del yo en nuestra interioridad. El movimiento de esta existencia auténtica es la repetición (que necesita del recuerdo): se deviene lo mismo (lo esencial que se debe recordar), pero, también, se deviene como nuevo.

Como sostiene Niels Eriksen, “en el recuerdo el devenir se remonta al ser; en la repetición el ser surge del devenir; en el recuerdo el ser precede al devenir mientras que en la repetición el devenir precede al ser”¹⁰². Lo único constante en todo este proceso es lo eterno. Reiterando a Eriksen, podemos decir que en el recuerdo el espíritu se remonta a lo eterno; en la repetición, el devenir procede de lo eterno. Y, como diría Kierkegaard, el recuerdo –y, añadiría, la repetición–, tratan de mantener la continuidad de lo eterno en

¹⁰⁰ *Ibíd.*, p. 202.

¹⁰¹ Barczy N. A., “*Movement of the Soul: Platonic Recollection, Kierkegaardian Repetition and Covenant Invocation*”. www.academia.edu (consultado el 18 de abril de 2022), p. 5.

¹⁰² Eriksen N., *Kierkegaard's Category of Repetition*. New York: de Gruyter Press, 2000, p. 50.

la vida de los hombres, asegurándole una existencia temporal¹⁰³ y esto es el fundamento de la personalidad: “ser capaz de vivir en el tiempo como una persona irreductible a la biología o las determinaciones culturales, sociales”¹⁰⁴. Esto es posible gracias a la doble estructura del tiempo (pasado y futuro) que, según Kierkegaard, está unida por lo eterno (el Instante).

2. *De lo eterno en el hombre*

George Pattison, en su escrito llamado *Eternal God. Saving Time*, menciona con razón que Kierkegaard crea un contraste polémico entre el tiempo y la eternidad¹⁰⁵ sin el cual sería difícil comprender la estructura del yo, la elección, la vida ética, la existencia en sí, la repetición, la libertad, el amor, la fe o la contemporaneidad. Para el filósofo danés, a través de nuestra existencia temporal podemos alcanzar la eternidad hacia adelante, como hemos visto a través de la repetición y el recuerdo, ya “que, para existir como espíritu, significa existir como abierto al futuro, en relación con lo eterno”¹⁰⁶, y para ello, uno debe cultivar en su corazón la relación con lo eterno.

En el año 1847, Kierkegaard publicó, entre otras obras, *Un discurso ocasional*, conocido también como *La pureza del corazón*, que invita a la reflexión sobre “¿cómo logramos purificar el corazón?”. Estas preguntas giran en torno al concepto de Individuo (*Den Enkelte*), que para Kierkegaard representa la columna vertebral de toda su escritura, porque este individuo es sinónimo con espíritu, con interioridad. La constante preocupación de Kierkegaard fue concientizar el peligro que le representa el mundo y el autoengaño para la interioridad, como resultado de una falta de elección de sí mismo auténtica que surge de no querer conocer y asumir la verdad de la propia existencia; por eso, hay que purificar el corazón. Partiendo del *Eclesiastés* (7, 3) nuestro filósofo está convencido de que “el corazón puede cambiar para mejorar” (pero esto depende de la disposición, de una honesta confesión ante sí mismo en silencio para escuchar la propia conciencia como individuo singular. Kierkegaard cita a Juan 4, 24: “Un hombre no puede engañosa e insinuantemente mantenerse cerca de Dios con la lengua mientras su corazón está alejado”.

¹⁰³ Kierkegaard S., *In vino veritas*, pp. 25-26.

¹⁰⁴ Pattison G., *Eternal God. Saving Time*, Oxford: Oxford University Press, 2015, p. 253.

¹⁰⁵ *Ibíd.*, p. 247.

¹⁰⁶ *Ibíd.*, p. 252.

En este proceso de purificación, el recuerdo desempeña un papel importante. El que no quiere recordar, vivirá con un corazón dividido, ya que los seres humanos pueden vivir toda la vida sin saber quiénes son. Pero en un momento dado, en un *instante*, puede pasar que algo insignificante despierte lo que en la memoria se había almacenado. Kierkegaard parte de la idea de que “Dios ha puesto la eternidad en el corazón de los seres humanos” (*Eclesiastés* 3, 11). Con esta idea, el sentido del tiempo cambia por completo. El ser humano no sólo “tiene” un tiempo como una dimensión abstracta, sino que “vive” en un tiempo que cobra la dimensión de la temporalidad en el que lo eterno es el fundamento.

El problema del tiempo, que es muy complejo, se transforma, para nuestro filósofo, en un debate ético y antropológico, dado que la eternidad define en esencia la estructura de lo que el hombre es. Por eso, en la *Enfermedad mortal*, afirma que el espíritu del hombre no es un yo puro, sino una relación, una síntesis de necesidad y libertad; cuerpo y alma, eternidad y temporalidad¹⁰⁷. A partir de aquí lo *eterno* en el corazón del hombre es lo que da sentido a lo temporal.

Kierkegaard establece así una diferencia entre tiempo y eternidad. El tiempo es la sucesión lineal y abstracta de momentos sucesivos, de causas y efectos, que divide nuestra vida en etapas (infancia, juventud, y vejez) y que mide el cambio. Mientras que la existencia se vive en términos de eternidad, ya que el devenir espíritu (un ser singular) se da en el momento en que lo eterno (instante) está en el tiempo—, que se vive como un permanente salir de la condición finita. “El instante es esa cosa ambigua en la que entra en contacto el tiempo y la eternidad —con lo que queda puesto el concepto de temporalidad— y, donde el tiempo está continuamente seccionando la eternidad y ésta continuamente traspasando el tiempo, sólo ahora empieza a tener sentido la división aludida: el tiempo presente, el tiempo pasado y el tiempo futuro”¹⁰⁸, afirma Kierkegaard a través de Vigilius Haufniensis en *El concepto de la angustia*.

Presente, pasado o futuro, carecen de sentido si no hay eternidad. Cuando lo eterno está en el corazón del hombre, el futuro se vuelve el tiempo de la existencia; es decir, se vuelve posibilidad de la existencia. Y, cuando toma conciencia de que el instante es la plenitud de la existencia, el hombre ya no es un ser cualquiera, sino que experimenta un tipo de epifanía que le revela la singularidad de su ser. Esta epifanía es el *instante*, este “átomo de

¹⁰⁷ Kierkegaard S., *La enfermedad mortal*, Madrid: Ed. Trotta, 2008, p. 33.

¹⁰⁸ Kierkegaard S., *El concepto de la angustia*, p. 163.

eternidad”¹⁰⁹ que invita al hombre a una transformación de sí mismo, pero no una alteración, ya que la existencia está cargada de la posibilidad de descubrirse en su interioridad entendida por Kierkegaard como “el manantial que salta hasta la vida eterna y lo que brota de este manantial es precisamente seriedad”¹¹⁰.

La eternidad es la medida auténtica de nuestra existencia, que le da sentido, como sostiene Kierkegaard. A través de la eternidad el individuo se descubre como ser singular en su temporalidad, toma conciencia de lo que es; se asume en su existencia y se elige como espíritu. Así, a través de la eternidad, el pasado se transforma y el futuro también; los dos emergen en una plena vinculación a través del recuerdo y la repetición. Como dice Vigilius Haufniensis, “el instante y el futuro ponen a su vez el pasado”¹¹¹. Por eso la eternidad no es lo que quedo atrás (como pensaban los griegos), sino lo que es. Por lo mismo, la eternidad no es sucesión, no es algo cuantitativo que se acumula; al contrario, *es presencia (instante)*. En cuanto hay eterno, hay futuro que se regresa como pasado y esto se traduce en “la plenitud de los tiempos” sin la cual no sería posible, desde un punto de vista cristiano, la redención, el arrepentimiento, la salvación o la resurrección¹¹². En todo esto, el recuerdo es indispensable. Para lograr esta plenitud, uno tiene que recordar lo esencial en su corazón, por lo que el recuerdo es indispensable.

Los seres humanos pueden vivir toda la vida sin saber quiénes son, pero, en un momento dado, en un *instante*, como dice Kierkegaard, puede suceder que algo insignificante haga despertar lo que había guardado en el abismo del alma. Aquí es donde entra lo que el filósofo llama “la fuerza del recuerdo”. Este recuerdo está relacionado a la verdad, nos acerca a ella. En el instante menos esperado, nos guste o no, el recuerdo nos revela quiénes somos de verdad. Por lo mismo, el autoengaño se produce cuando ocultamos la memoria de aquello que somos esencialmente. Afirmar Kierkegaard:

Tú sabías muy bien en tu corazón, y yo *también*, lo que debías arriesgar, y tú conocías cuál peligro se involucraba; ¿recuerdas que lo eludiste (para tu propia destrucción)? ¿Recuerdas? Sin embargo, lo estás haciendo muy bien en cuanto a que usas la medalla sobre tu pecho en recuerdo de que te evadiste para tu propia destrucción. ¿Te acuerdas de esa vez? Tú sabías muy bien en tu corazón

¹⁰⁹ *Ibíd.*, p. 162.

¹¹⁰ Kierkegaard S., *Discursos edificantes para diversos estados de ánimo*, México: Universidad Iberoamericana, 2018, p. 80.

¹¹¹ Kierkegaard S., *El concepto de la angustia*, p. 164.

¹¹² *Cfr.*, *Ibíd.*, p. 166.

y estuviste de acuerdo con mi solitaria voz en tu ser interior en lo que deberías elegir, pero lo eludiste, para tu propia destrucción¹¹³.

En este momento “el recuerdo toca de forma amenazadora a la puerta del corazón dividido”¹¹⁴. Cuando el recuerdo nos visita, deberíamos alegrarnos, ya que esta es la verdadera y auténtica recompensa que se puede recibir. Entonces, ¿qué debemos recordar? ¿Qué hay que recordar? Recordar quiénes somos en realidad; recordar que en nuestro corazón está ya puesto lo eterno y esto nos ayuda a recuperar nuestra identidad y autenticidad para no desvanecernos en la multiplicidad del mundo. En el proceso de recordar el espíritu trae la eternidad en el tiempo, dando lugar a un salto cualitativo, a un devenir en la posibilidad manifestado a través de la elección.

Kierkegaard afirma: “el tiempo piensa que la eternidad está muy lejos; pero la eternidad no es un nuevo mundo y tampoco lejano”¹¹⁵. Dado que se tiene esta idea de la eternidad, el ser humano ocupa su vida con diferentes haceres (ocupaciones) y es en este momento donde se olvida de la eternidad, a través de pretextos para evitar la relación con lo eterno.

¿Estás viviendo de tal modo que seas consciente de que en toda relación en la que te relacionas externamente, en cuanto individuo singular, también te estas relacionando contigo mismo como individuo singular, que también en las relaciones que los seres humanos llamamos tan bellamente lo más íntimo, que *recuerdes* que tienes una relación todavía más íntima, la relación en la que tú como individuo te relacionas contigo frente a Dios?¹¹⁶

Lo eterno es el fundamento, es Dios, es lo esencial en la constitución del yo y de la conciencia; el hombre y la conciencia son uno, como diría Kierkegaard. Es verdad que es la temporalidad la que define al ser humano y esta temporalidad es signo de la Gracia¹¹⁷ es un regalo de lo divino, de lo eterno para el hombre, como afirma en el *Equilibrio*. Sin la temporalidad, el ser humano no tendría una historia que hacer o contar, y tampoco tendría dignidad. Como dice nuestro filósofo “la dignidad eterna del hombre es que tiene una historia”¹¹⁸; es decir una temporalidad sostenida por lo eterno. Y siendo lo eterno el que sostiene al hombre en su temporalidad, este es

¹¹³ Kierkegaard S., *Discursos edificantes para diversos estados de ánimo*, p. 91.

¹¹⁴ *Ibíd.*, p. 90.

¹¹⁵ *Ibíd.*, p. 101.

¹¹⁶ *Ibíd.*, p. 134.

¹¹⁷ Cfr., Kierkegaard S., “El equilibrio entre lo estético y lo ético”, p. 225.

¹¹⁸ *Ibíd.*, p. 225.

responsable de sí mismo y de los medios que utiliza para crear su vida; es decir la presencia de la eternidad nos hace responsables en nuestra condición finita. Ante la presencia de lo eterno en el corazón, no se puede evadir, ocultarse, ni autoengañarse. Por eso, lo eterno (Dios) es lo que el hombre tiene que recordar, y, para esto, es necesario profundizar en interioridad.

El recuerdo se vuelve así una interrupción de lo común en la actividad del hombre, pero es una interrupción necesaria para regresar al inicio, de modo que se pueda volver a unir lo que se ha separado. “¡Oh, Tú que das tanto para comenzar como para acabar, concede la victoria en el día de la aflicción, para que el afligido en arrepentimiento pueda lograr lo que no pudieron hacer ni el que arde en deseo ni el resuelto en intención: sólo querer una cosa”¹¹⁹.

Lo que el ser humano debe querer es no perder la relación con lo esencial en su corazón. Por eso necesita vivir un proceso de reintegración de su fragmentación a través de la elección de sí mismo, ya que, al perder la conexión con lo eterno, como dice George Pattison, el ser humano pierde incluso la relación con lo temporal¹²⁰. Y, para Kierkegaard, este olvido de sí mismo, el olvido¹²¹ de vivir auténticamente lleva a la desintegración del espíritu; es como si este se diluyera y perdiera consistencia, dejando espacio a la desesperación. Así, los seres humanos empiezan a vivir como si la vida no fuera suya, porque no quieren relacionarse con lo eterno, no quieren elegirse a sí mismos y se dejan llevar por las circunstancias y las determinaciones. Es aquí, en este tipo de contexto, donde uno debe empezar a *reconstruir* su relación con lo eterno, porque este es el que nos permite tomar conciencia de que vivimos en el tiempo.

Pero si el tiempo es el don de lo eterno y el don de lo eterno se encuentra sólo en el tiempo, entonces no necesitamos resistir al tiempo para encontrar algo que permanezca en medio del cambio. El tiempo nos da la posibilidad de experimentar nuestras vidas, de otra manera y la posibilidad es, por lo tanto, el medio por el cual, en, con y bajo la limitación de la vida temporal, lo eterno se nos hace presente¹²².

Kierkegaard no dice que los seres humanos debemos negar la temporalidad para vivir en unión con lo eterno, sino todo lo contrario: cuanta más con-

¹¹⁹ Kierkegaard S., *Discursos edificantes para diversos estados de ánimo*, p. 159.

¹²⁰ Cfr., Pattison G., *Eternal God. Saving Time*, p. 256.

¹²¹ El olvido de lo eterno, o el olvido de Dios para Kierkegaard tiene la misma consecuencia que la “muerte de Dios” de Nietzsche.

¹²² Pattison G., *Eternal God. Saving Time*, p. 280.

ciencia del tiempo, más conciencia de lo eterno. Esta es la belleza de esta paradoja, como la llama Pattison, y es gracias a la temporalidad que nosotros podemos expresar y experimentar nuestra identidad simultáneamente (pasado, presente y futuro). Pero esta reconstrucción implica dejarnos educar por lo eterno.

Resistirse ser educado por lo eterno, significa reprobarnos en la escuela de la vida, como dice Kierkegaard. Si bien en lo temporal todo tiene su tiempo; desde la eternidad las cosas toman otra perspectiva: ahí el arrepentimiento, la conciencia y la responsabilidad adquieren otra intensidad. Por eso, cuando se presenta la eternidad, el individuo tiene que recogerse hacia la interioridad; detenerse para que el corazón pueda hacer el movimiento interno y recordar lo esencial. El individuo singular tiene la capacidad de ver todo *invertido*; es decir, su mirada está dirigida hacia lo eterno y no hacia lo temporal.

Se puede eludir esta relación, mentir, justificarse etcétera, pero Kierkegaard advierte de que “hay un lugar en el futuro dónde no existe más evasión”¹²³. En otras palabras, llega un momento en que ya no hay escapatoria y uno debe “rendir cuentas”, no ante los demás, sino ante sí mismo y, sobre todo, ante lo eterno. Este último es el “maestro” que viene a recordar al “alumno” (al ser humano), que tiene una tarea por cumplir: de darse luz a sí mismo, nacer de nuevo; de recordar que el *telos* de su existencia está ya puesto en su corazón.

En las páginas anteriores, quise enfatizar cuál es el papel del recuerdo en la estructura antropológica del ser humano, entendido por Kierkegaard como una *conciencia relacional (espíritu)* en la que la relación paradójica entre tiempo y eternidad es fundamental en el proceso de devenir sí mismo. Así, el espíritu del hombre es el lugar en el que se cruzan el flujo de lo temporal y lo eterno y en este proceso el recuerdo (acompañado por la repetición y el arrepentimiento, así como por la elección de sí mismo) es el que ayuda a la recreación de sí mismo. El recuerdo no es una reproducción exacta de vivencias y hechos; es decir, no reproduce literalmente una realidad. En la *re-creación* las imágenes no son fijas, sino que se mueven y crean algo esencial para nosotros y, a la vez, real porque tiene que ver con nuestra identidad personal, con lo que somos. En el recuerdo nada se pierde, el pasado se vuelve presente y es así como el recuerdo nos devuelve la esperanza de que hay posibilidad, de que hay un “*otra vez*” (repetición); porque no es un recuerdo del pasado, sino que, a través de la creación de nuestra identi-

¹²³ Kierkegaard S., *Discursos edificantes para diversos estados de ánimo*, p. 142.

dad, se transforma en un recuerdo del futuro; en la repetición de lo eterno en nuestro corazón.

El recuerdo no está en relación con el pasado, sino con la eternidad, que es tiempo del futuro y movimiento de repetición. Lo que se recuerda es lo que uno esencialmente es en su identidad puesta por Dios mismo. Casi todas las reflexiones en torno al recuerdo, en la filosofía de Kierkegaard, remiten a lo que sostiene en el escrito *La repetición*, donde el recuerdo aparentemente es lo opuesto a la repetición. Sin embargo, el tema del recuerdo tiene una potencia, una fuerza que eleva al ser humano por encima de su tiempo.

Hemos visto que para Kierkegaard el tiempo como sucesión es una categoría abstracta, una suma cuantitativa de hechos; y por eso habla de la temporalidad que implica una vivencia cualitativa, y que sólo se puede comprender en relación con el hombre. Esto hace que, a diferencia del tiempo de la representación entendido como una irreversible sucesión, la temporalidad, que tiene su eco en la interioridad, sea reversible, ya que es un proceso mediante el cual la conciencia vence el tiempo a través del recuerdo, la repetición, el amor, y la fe.

CAPÍTULO III

KALOKAGATHÍA: LA ÉTICA COMO BELLEZA

*Kalokagathía*¹²⁴ o *kalòs kaí agathós* era para los griegos la unidad entre bondad y belleza y, a la vez, el *telos* (el modelo) hacia el cual todo hombre debería aspirar; era el ideal por excelencia fundado en el concepto de *areté*, entendido como algo sagrado, como una virtud por excelencia que engloba en sí otras virtudes esenciales para alcanzar la nobleza del alma. Fue Platón, a través de Sócrates, quien inmortalizó en su obra¹²⁵ esta idea, ofreciendo a la belleza un sentido moral y metafísico y no tanto estético. La belleza física, debería estar subordinada a un ideal más alto de belleza: *kalokagathía* que representa una parte fundamental de la *paideia* griega (platónica) en la cual se relacionan el *ethos* con el *kalós* y la *areté*. Como afirma Werner Jaeger, para Platón, el espíritu alcanzaba su transfiguración suprema cuando contemplaba lo bello¹²⁶.

En el *Banquete*, *Eros*¹²⁷ guía el alma para que el hombre pueda edificarse, pasando por el infinito mar del saber y el conocimiento, hasta llegar a contemplar la belleza divina en su forma pura¹²⁸. Para Platón, una vida digna de vivir es la que llega a contemplar esta belleza eterna¹²⁹ y esto es a la vez lo

¹²⁴ *Kalòs kaí agathós* - Esta expresión hace referencia al ideal supremo del equilibrio y la unidad relacionados con el concepto de *areté*, entendida como excelencia. En la Grecia clásica “la palabra *kalós* se empleaba en un sentido no tanto sensual, como para designar lo que está bien o recto, siendo la rectitud del acto técnico o moral. Su relación con *agathón* era tan estrecha que para resumir su ideal de bondad y nobleza, los griegos inventaron el sustantivo compuesto *kalokagathía*” afirma W.K.C. Guthrie. (en *Historia de la filosofía griega* (Platón. *El hombre y sus diálogos*), Vol. IV Madrid: Gredos, 1990, p. 176).

¹²⁵ Desde diálogos como *Lisis*, *Cármides*, *Hippias*, *Banquete*.

¹²⁶ Jaeger W. *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México: Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 569.

¹²⁷ “Eros es amor de lo bello” (204b); o es “amante de lo bello” (203b) y “la sabiduría es de las cosas más bellas” (204b), Platón, *Banquete*, Madrid: Ed. Gredos, 1997, pp. 249-250.

¹²⁸ “...la belleza en sí que es siempre consigo misma, específicamente única, mientras que todas las cosas bellas participan a ella, de una manera tal que el nacimiento y muerte de estas no le causa ni aumento, ni disminución, ni le ocurre absolutamente nada”. Platón, *Banquete* (211b), pp. 263-264.

¹²⁹ Cfr., Jaeger W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, p. 584.

bueno. Así, lo bello y lo bueno se complementan: “son dos aspectos gemelos de una misma realidad, que el lenguaje corriente de los griegos funde en unidad al designar la suprema *areté* del hombre como ser bueno y bello. En lo bello y lo bueno de la *kalokagathía*, captada en su esencia pura, tenemos el principio supremo de toda voluntad y de toda conducta humana, el último móvil que actúa movido por una necesidad interior y que es al mismo tiempo el móvil de cuanto sucede en la naturaleza”¹³⁰. Lo bello no es así sólo una forma física, sino que es una aspiración interna hacia lo bueno que eleva el alma humana y la ennoblece.

Umberto Eco afirmaba que en el mundo griego se buscaba más bien “una belleza ideal, efectuando una síntesis de cuerpos vivos en la que se expresa una belleza psicofísica que armoniza alma y cuerpo, o bien la belleza de las formas y la bondad del espíritu: es el ideal de la *kalokagathía*”¹³¹.

Estas directrices trazadas por los griegos, y en especial por Platón, en cuanto al modo de comprender la belleza, han resultado difícil de cambiar. Sin embargo, en el siglo XVIII, –sin la intención de hacer aquí un repaso por la historia del concepto¹³²– la idea de belleza abandona esta misión formativa del espíritu humano, volviéndose más un asunto de percepción subjetiva: bello puede ser un atardecer, una flor, una obra de arte, un objeto, etcétera. Así la belleza abandona el terreno de lo edificante y de lo esencial de la realidad (metafísica), para transformarse en un concepto diferente.

La belleza es un concepto del que la filosofía no puede desprenderse, afirmaba Roger Scruton en este sentido: “la belleza puede ser consoladora, molesta, sagrada, profana; puede ser estimulante, atractiva, inspiradora, escalfriante. Puede afectarnos en una variedad ilimitada de formas. Sin embargo, nunca se ve con indiferencia; la belleza exige ser notada, nos habla directamente como la voz de un amigo íntimo...”¹³³. De hecho, el concepto de belleza nace con la filosofía misma¹³⁴ y la ha acompañado en todas sus etapas¹³⁵. No es de extrañar, por lo tanto, que los filósofos modernos tam-

¹³⁰ *Ibíd.*, p. 585.

¹³¹ Eco, U., *Historia de la belleza*, Barcelona: Ed. Lumen, 2005, p. 22.

¹³² Para esto, por ejemplo, se puede leer el libro de Agnes Heller, *The Concept of the Beautiful*.

¹³³ Scruton R., *Beauty*, Oxford: Oxford University Press, 2009, p. ix.

¹³⁴ Heller A., *Aesthetics and Modernity*, United Kingdom: Lexington Books, 2011. p. 30.

¹³⁵ Para una visión general del concepto de belleza se recomienda el escrito de Umberto Eco, *Historia de la belleza*, o el de Roger Scruton, *Beauty* que son estudios más generales

poco pudieron ignorar el concepto de belleza. Si Platón, y posteriormente Plotino, entendieron la belleza como una contemplación intelectual y de lo divino que implicaba una actitud moral, con la Modernidad el significado de belleza cambia y se produce una separación real entre la estética antigua y la estética moderna. Fueron Alexander Baumgarten¹³⁶, Edmund Burke e Immanuel Kant quienes inician los debates en torno al significado de la belleza, rescatando el concepto de *aisthēsis* (sentidos, sensación); es decir, la belleza deja de ser una cualidad (*areté*) del Ser, y perteneciente al mundo suprasensible, y se transforma en una característica sensible. Kant mismo definió la belleza como aquello que nos agrada de inmediato, es decir, un placer desinteresado.

Si para Platón la contemplación era el acto mediante el cual el alma, conducida por el *Eros*, llegaba al mundo de las ideas –se trataba, por lo tanto, de una contemplación metafísica y la belleza misma era una Idea (*Eidos*); para Kant, por ejemplo, la contemplación genera juicios estéticos en el sentido de que el sujeto recibe el objeto en términos de “sentimiento” a través del juego entre entendimiento e imaginación¹³⁷; y la belleza es un objeto, es decir, se considera bello el objeto del placer. El filósofo alemán distingue varias formas de belleza: libre, y adherente o condicional; y también establece la diferencia entre una *belleza natural* y una *belleza artística*¹³⁸. La primera tiene un contenido moral, mientras que la segunda está libre de cualquier interés moral, siendo el resultado del genio creador. Por tanto, para Kant, la imaginación no puede ser sometida a categorías racionales; es libre y refleja precisamente que hay reglas sensibles fuera de las de la razón.

Así, la estética se fundamenta en reglas distintas a las de la lógica (racionalidad), e introduce la *sensibilidad*, que se vuelve autónoma, por medio de la cual, el sujeto moderno tiene que comprenderse y entablar una relación con la naturaleza a través de la contemplación, la imaginación, la espontaneidad y los sentimientos. Como afirma Roger Scruton, la posición de Kant fue que los juicios estéticos son universales pero subjetivos, ya que

y presentan varias perspectivas desde la antigüedad hasta la contemporaneidad.

¹³⁶ De hecho, es el primero que introduce el término de estética como tal en 1735 en su texto *Reflexiones filosóficas en torno al poema*. Cfr., Cabot M., “La importancia de los estudios estéticos en el siglo XVIII” en *Belleza y verdad. Sobre la estética en la Ilustración y el Romanticismo* (Textos de: Baumgarten, Winckelmann, Mendelssohn, Hamann), Barcelona: Alba Ed., 1999.

¹³⁷ Cfr., Bowie A., *Estética y subjetividad. La filosofía alemana de Kant a Nietzsche y la teorías estética actual*, Madrid: Ed. Visor, 1999, p. 39.

¹³⁸ Cfr., Kant, I., *Crítica del juicio*, Buenos Aires: Ed. Losada, 2005, pp. 149-150.

están fundados en la experiencia inmediata del sujeto que los emite¹³⁹. Por lo tanto, la universalidad de lo bello, como dice también Umberto Eco, es subjetiva; es como si se tratara de *un sentir* con el intelecto, con la razón universal¹⁴⁰.

Las reflexiones en torno a la sensibilidad traen en primer plano un concepto que no podía ser ya ignorado: *la subjetividad*, que deja de ser una mera abstracción (*cogito*) y se transforma en una subjetividad histórica. Es precisamente este debate sobre la subjetividad el que separa al Romanticismo (Schlegel, Schleiermacher, Novalis, etcétera) del Idealismo (Fichte, Hegel, Schelling). Los primeros logran una reconciliación entre la subjetividad y la naturaleza, donde el orden moral del mundo depende no de una objetividad abstracta, sino del espíritu libre y creador del hombre; se trata de comprender no la subjetividad trascendental, sino la subjetividad en la historia. A partir de este momento, la tarea de la filosofía se vuelve una tarea hermenéutica, esto es de comprender el sentido de la subjetividad. Los idealistas, en cambio, se centraron en el sujeto epistémico, cognoscente, realizado por un Yo (conciencia), que se afirma a sí mismo, o que se niega a sí mismo, y que se identifica con el Espíritu absoluto, con la Naturaleza, o con la Historia.

Lo que quiero enfatizar es que el concepto de belleza cambia al plantearse desde la subjetividad, la sensibilidad y el gusto. Mientras algunos mantenían la idea de la belleza como algo meramente artístico, como una obra de arte, otros filósofos como Friedrich Schlegel, Goethe o Schiller empezaron a recuperar el antiguo concepto de belleza al hablar de un “alma bella”.

Schiller fue un lector de Kant y, además, un pensador preocupado por el tema de la estética, entre otros. Como resultado de esto, tenemos el escrito *Kallias o sobre la belleza*¹⁴¹, que recuerda a los diálogos platónicos. En él se propone establecer un concepto “objetivo” de belleza, pero no una objetividad racional, es decir conceptual. Tampoco voy a hacer un análisis exhaustivo del debate entre Kant y Schiller sobre la belleza, porque no es el objetivo de este artículo, pero es importante rescatar algunas ideas, ya que esto abre el panorama para entender lo que es para Kierkegaard la belleza.

Schiller encuentra esta “objetividad” de la belleza en relación con la vida ética; y más precisamente en el proceso de *autodeterminación*. Así, habla de

¹³⁹ Cfr., Scruton R., *Beauty*, p. 33.

¹⁴⁰ Cfr., Eco, U., *Historia de la belleza*, p. 264.

¹⁴¹ Que es el resultado de la correspondencia con un amigo suyo llamado Gottfried Körner.

“la belleza de la elección¹⁴²” aunque la relaciona con el arte. Sin embargo, en el escrito *Cartas sobre la educación estética*, Schiller se propone, como afirma: “hablar de un tema que está directamente relacionado con la parte más noble de nuestra felicidad y que no es nada ajeno a la nobleza moral de la naturaleza humana. Voy a presentar la belleza ante un corazón que es capaz de sentir todo su poder y de ponerlo en práctica...”¹⁴³. En su escrito *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre (Kallias oder Über die Schönheit, 1793)* sostiene que:

Al joven amante de la verdad y de la belleza que me preguntará cómo satisfacer el noble impulso de su corazón, aun teniendo en contra todas las tendencias de su siglo, le contestaría: imprime al mundo en el que actúas la orientación hacia el bien, y ya se encargará el ritmo sereno del tiempo de completar ese proceso (...). Engendra la verdad victoriosa en el pudoroso silencio de tu alma, extráela de tu interior y ponla en la belleza, de manera que no sólo el pensamiento le rinda homenaje, sino que también los sentidos acojan amorosamente su aparición. (...). Vive con tu siglo, pero no seas obra suya; da a tus coetáneos aquello que necesitan, pero no lo que aplauden. (...) Tu propia nobleza despertará la tuya propia. La seriedad de tus principios hará que te rehúyan¹⁴⁴.

Schiller se centra en esta idea de *belleza desinteresada por la inmediatez*, pero desde una perspectiva contraria a la de Kant; esto significa que propone una belleza relacionada con el mundo del espíritu, con la libertad y con la comunión con los demás, que implica un proceso moral de humanización. A través de la belleza (y mediante la estética) el hombre trasciende lo mundano. De aquí la propuesta de Schiller que el ser humano debe educarse estéticamente (desarrollar su sensibilidad, su gusto y cultivar la belleza).

Como un buen espíritu romántico, Schiller consideraba que la cultura estética educaría a la humanidad. Afirmaba: “La belleza debería revelarse como una condición necesaria de la humanidad (*Menschheit*)”¹⁴⁵. Para él, la plenitud de la existencia humana es esta idea de humanidad, hacia la cual uno debe tender sin llegar. Por ellos, la belleza juega un papel importante, ya que, como afirma, la belleza no es ni exclusivamente vida, ni exclusivamente forma, sino que es el objeto común de ambos impulsos unidos en la idea del juego. La belleza tiene que ver con la armonía o el equilibrio. Sin

¹⁴² Schiller, F., *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, Barcelona: Ed. Anthropos p. 89.

¹⁴³ Schiller, F., *Cartas sobre la educación estética del hombre*, p. 111.

¹⁴⁴ *Ibid.*, pp. 177-179.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 191.

embargo, la belleza encuentra en el hombre una naturaleza hostil y corrupta. Es el propio hombre quien transmite a la belleza las imperfecciones de su ser individual y obstaculiza la perfección de esta¹⁴⁶.

La belleza guía al hombre sensible hacia la forma (el pensamiento), y, a la vez, hace regresar al hombre espiritual al mundo sensible¹⁴⁷, enlazando así el sentir y el pensar. La belleza no puede existir sin libertad; de hecho, es mediante la belleza como se llega a la libertad, a una libre elección, y a través de esta última se eleva el hombre de la necesidad física a la necesidad espiritual¹⁴⁸. Este ímpetu romántico se observa en las reflexiones schillerianas sobre la belleza, y hay una idea que es importante rescatar: para Schiller, *la belleza no puede estar alejada de la educación moral*, recordando un poco la postura de Platón, cuando la belleza era el bien y la verdad.

Fue también Friedrich Schleiermacher, otro filósofo romántico, quién consideraba que la estética no puede ser separada de la vida ética. La subjetividad que anuncia en su obra refleja la idea de que el ser humano es un ser creador y, por lo mismo, tiene la tarea de comprender el sentido de su existencia. Los alemanes usaban el término *schöne Sittlichkeit* que significa “bella moralidad” y, como afirma Gadamer, esta expresión “no significa una moralidad llena de belleza en el sentido de pompa y magnificencia ornamental, sino una moralidad que se presenta y se vive en todas las formas de la vida comunitaria, según la cual se ordena el todo y que, de este modo hace que los hombres se encuentren constantemente consigo mismos en su propio mundo”¹⁴⁹.

* * *

Kierkegaard, aunque critica a los románticos, recupera varias de sus perspectivas sobre la cual él mismo construirá una postura muy original. Acostumbrados a acercarnos a la filosofía de Søren Kierkegaard desde la ética, la antropología o la religión, puede resultar intrigante *hablar sobre el concepto de belleza* en relación con su pensamiento; sobre todo, teniendo en cuenta que el filósofo no escribe un tratado de estética en el sentido clásico de la palabra. Al rastrear este concepto de belleza, uno tiende a pensar que el

¹⁴⁶ Cfr., *Ibíd.*, p. 257.

¹⁴⁷ *Ibíd.*, p. 259.

¹⁴⁸ Cfr., *Ibíd.*, p. 121.

¹⁴⁹ Hans-Georg Gadamer, *La actualidad de lo bello*, Barcelona: Ed. Paidós, 1998, pp. 49-50.

concepto la belleza seguramente aparece en los escritos que constituyen la primera parte de la obra *O lo uno o lo otro*, allí donde el filósofo presenta varias categorías estéticas.

1. *Breves aclaraciones sobre el significado de la estética en Kierkegaard*

Se han escrito páginas enteras sobre qué significa la estética para el filósofo danés, sobre todo porque Kierkegaard es conocido como el filósofo de los tres estadios de la existencia: estético, ético y religioso, mediante los cuales quería “responder críticamente a la visión evolucionista y progresista que cobró fuerza en la Ilustración”¹⁵⁰.

Si bien para Kierkegaard la estética es una forma de vida, en sus escritos no omite la propuesta de un análisis de las categorías estéticas como la tragedia, la ironía, lo cómico, la seducción, el erotismo, la inmediatez, la música (véase sobre todo la primera parte de *O lo uno o lo otro*), categorías que desde los griegos hasta los modernos llenaron las páginas de los tratados de estética. Es verdad que Kierkegaard no ofrece una “teoría del arte”, pero logró plasmar un estilo de escritura que en sí mismo es un arte (metáforas, analogías, diálogos, descripciones psicológicas de personajes, descripciones de caracteres, paisajes, figuras sacadas de la literatura, de las costumbres, de la historia, paradojas, hipérbolas etcétera)¹⁵¹. Esto puede convertir la primera parte de *O lo uno o lo otro*, en un tratado de estética, aunque no convencional.

Kierkegaard fue un lector de los pensadores griegos, así como de los románticos, como mencionaba en el primer capítulo. Por lo que, en su escritura se refleja su conocimiento de las obras de los importantes teóricos de la estética como Baumgarten (*Meditaciones filosóficas sobre algunas condiciones de la poesía*); Hamann y Kant¹⁵². Al parecer, el contacto con la estética de Baumgarten surgió al asistir a las clases de Martensen, y a través de la lectura de autores como Jean Paul, así como de las lecciones de estética de Solger, escritos en los cuales se mencionaba a Baumgarten,¹⁵³

¹⁵⁰ Guerrero Luis, *La verdad subjetiva. Søren Kierkegaard como escritor*, México: Univ. Iberoamericana, 2004, p. 32.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 48.

¹⁵² Como afirma Ziolkowski “tanto Baumgarten como los románticos desempeñaron un papel crucial en allanar el terreno para la existencialización de la estética en clave de Kierkegaard”. Ziolkowski E., *The Literary Kierkegaard*, Illinois: Northwestern University Press, 2011, p. 17.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 13.

además de varios apuntes que muestran que también fue lector de la estética de Hegel¹⁵⁴.

No voy a hacer un análisis del estadio estético del pensamiento de Kierkegaard, ya que igual sobre esto se ha escrito mucho¹⁵⁵. Lo que sí me interesa es evidenciar que –en contraste con los románticos, que apostaban todo por el “arte”– el filósofo danés transforma la estética en un modo de ser, una etapa en el desarrollo¹⁵⁶ de la personalidad caracterizada por sus seductoras categorías. De este modo, el filósofo danés abre un abismo entre la historia general de la estética y en especial de la estética como modo de vida¹⁵⁷.

Cuando se trata de teorías estéticas, Kierkegaard no es un filósofo muy citado, aunque hay varios investigadores de su obra que han tratado de demostrar que la estética puede ser considerada en un ámbito de la historia de las teorías estéticas. Theodor Adorno¹⁵⁸ incluso trata precisamente de posicionar a Kierkegaard como un pensador que tiene también mucho que aportar a estas teorías¹⁵⁹. En la obra del filósofo danés hay muchas categorías que han sido importantes para las posturas estéticas contemporáneas: desde conceptos como el deseo, la ironía¹⁶⁰, la seducción, la tragedia, la melancolía, lo cómico, hasta reflexiones en torno a la música y al amor

¹⁵⁴ En el año 1841, Kierkegaard se encontraba en Berlín, animado por escuchar las lecciones de Schelling. Es también la época cuando se entretiene con la lectura de las *Lecciones de estética* de Hegel; lectura que aprovechó para las categorías de lo trágico moderno, y otras reflexiones en torno a lo estético. (Cfr., Jon Stewart, *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark*, Tome II, Copenhagen. Søren Kierkegaard Research Center, 2007, pp. 671-678).

¹⁵⁵ Desde el volumen dedicado al análisis de *O lo uno o lo otro*, primera parte, llamado *International Kierkegaard Commentary, Either/Or*, 1, dirigido por Robert L. Perkins; el volumen de Louis Mackey, *Kierkegaard a Kind of Poet*; o el escrito de Eric Ziolkowski, *The Literary Kierkegaard*, entre muchos otros estudios.

¹⁵⁶ Kierkegaard toma esta idea de estadios o etapas de Lessing, pero el filósofo danés introduce estas teorías estéticas de su tiempo y las transforma en una estructura interna de la estética en la economía del espíritu, como sostiene George Pattison en *Kierkegaard, Religion and the Nineteenth-Century Crisis of Culture*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 14

¹⁵⁷ Ziolkowski E., *The Literary Kierkegaard*, p. 7.

¹⁵⁸ Tanto en su obra llamada *Teoría estética*; como también en el escrito *Kierkegaard. Construcción de lo estético*.

¹⁵⁹ Cfr., *Ibíd.*, p. 7.

¹⁶⁰ La ironía es la categoría estética más trabajada por los investigadores; entre ellos: Luis Guerrero Martínez y Brian Soderquist.

erótico, y a lo poético¹⁶¹, muy presente en la escritura kierkegaardiana. Sin embargo, en este abanico de categorías estéticas, faltan las reflexiones en torno a la belleza. Y es aquí donde radica la peculiaridad: Kierkegaard da un *giro* interesante con relación a las posturas estéticas anteriores (románticas o ilustradas), rescatando la belleza del ámbito estético para introducirla en el ámbito de la ética, como argumentaré en las páginas siguientes.

2. *La belleza ética como realización del Telos interior*

El escrito en el que Kierkegaard propone su “teoría de la belleza” es “*El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad*”, apartado que aparece en la segunda parte de la obra *O lo uno o lo otro*, publicada en 1843. Se trata de un escrito de índole romántico, que, a su vez, es una crítica al romanticismo.

Soy consciente de que el concepto de belleza no es algo relevante en la autoría del pensador cristiano que es Kierkegaard. De hecho, casi todas las investigaciones que se han hecho en torno a la estética en su obra no se enfocan en este concepto. Hasta un punto, pasa totalmente desapercibido. Pero si se lee con atención se aprecia que Kierkegaard aborda este tema de forma muy sutil, aunque original, y no lo descuida. A través del “personaje” y autor seudónimo del Juez Guillermo¹⁶², nuestro filósofo da un giro muy importante en la comprensión de la belleza, ya que la sitúa en un lugar digno dentro del ámbito de la ética¹⁶³, lo que recuerda a la cosmovisión griega de *Kalokagathía*.

El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad es un ensayo con un título muy relevante, ya que cuando pensamos en la palabra “equilibrio” nos viene a la mente la clásica imagen de un hombre que camina sobre una cuerda, sabiendo que su vida depende de su capacidad para concentrarse y mantener el equilibrio. Un pequeño descuido y el equilibrio se rompe en cualquier instante, y su vida puede desvanecerse.

¹⁶¹ En estas páginas no voy a desarrollar esta idea que está trabajada en mi artículo *Søren Kierkegaard y Friedrich Schlegel: Vivir poéticamente. Un diálogo crítico en torno a la novela Lucinde*, en la Revista *Metafísica y Persona* <https://revistas.uma.es/index.php/myp/article/view/2704>

¹⁶² Voy a aclarar que el juez Guillermo representa una de las facetas más importantes de la vida ética, ya que, en la autoría kierkegaardiana, hay otros seudónimos que tienen una postura ética que complementa, de una manera, la postura del juez.

¹⁶³ Cfr., Heller A., *The Concept of the Beautiful*, United Kingdom: Lexington Books, 2012, p. 113.

El juez Guillermo, autor del *Equilibrio*, es un hombre casado en un feliz matrimonio. Sobre su “visión” de vida nos enteramos, precisamente, leyendo el *Equilibrio*, ya que este escrito representa una “confrontación” entre la perspectiva estética de la vida y la visión ética con la intención de integrar lo estético en la vida ética. El juez escribe una amplia carta, en la que muestra “una profunda seriedad, un amor sincero y benévolo, y un interés por cada ser humano. Aquí se intenta mostrar la manera en que las muchas diferencias de la vida se desvanecen a pesar de todo ante la dicha de ser un ser humano; se muestra que esta es la única cosa de sentirse orgulloso”¹⁶⁴.

El trabajo del juez es uno mayéutico en diálogo con el esteta, ya que el Juez se posiciona como un representante de la vida ética, no para criticar lo estético y rechazarlo, sino para incorporarlo en el desarrollo de la personalidad de un ser humano y así lograr un *equilibrio*. Podríamos decir que es el inicio de un amplio proyecto, continuado en libros como *El Postscriptum* o *La enfermedad mortal*, en el que Kierkegaard argumenta el significado de la subjetividad ética. Mientras la subjetividad estética se proyecta en una mera fantasía, en una idea; la subjetividad ética se encarga de realizar seriamente la tarea, de hacer real y efectiva la idea que nos anima a ser y vivir, ya que para el yo ético, no existe otro fin que la realización de sí mismo en la actualidad, y no en la mera posibilidad. El escrito gira, por lo tanto, en torno a cómo llevar a cabo esta *tarea de realización de sí mismo o del yo*.

A través del juez, Kierkegaard parte de un hecho indiscutible y absurdo de negar: la contradicción del alma humana, su la ambigüedad, el dilema interno que siempre vivimos, aunque queremos ignorarlo: “o...o”; es decir, “o lo uno o lo otro”. Aunque para el esteta estas palabras, suenan como una mera fórmula abstracta, un tipo de “abracadabra”, en el fondo, sí son asumidas y vividas, ya que estas pueden cambiar toda nuestra vida.

El juez se pregunta qué aspecto tiene la vida cuando se considera éticamente, y critica el hecho de que los estetas hablan siempre en abstracto de lo bueno que es el deber ético en la vida del ser humano, sin implicarse éticamente en nada. Esto ocurre porque el esteta piensa que lo ético aniquila lo estético (la belleza de la vida). Sin embargo, lo estético jamás se aniquila, sino que se asimila en lo ético y la belleza estética se transforma en belleza ética. “Todo vuelve, pero transfigurado”¹⁶⁵.

¹⁶⁴ Kierkegaard S., *Diarios V*, p. 209.

¹⁶⁵ Kierkegaard S., “El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad” en *O lo uno o lo otro*, Vol. II, Madrid: Ed. Trotta, 2007, p. 242.

Si para el esteta la belleza sólo se refleja en la apariencia, en la forma, cuando aparece lo ético esta belleza se esfuma; entonces, el juez se toma esa tarea de “reivindicar para sí la belleza”¹⁶⁶. Esta no tiene profundidad ni consistencia más que cuando se expresa desde la ética.

El esteta siempre se guía en la vida por la fantasía, por el ideal y por el deseo en relación con la inmediatez. Vivir la vida estética significa vivir determinado por el entorno, ya que el esteta no se elige a sí mismo, sino que transforma su vida en posibilidades creadas a través de la fantasía; es decir, es el hombre al que le gusta más fantasear sobre lo que va a hacer en la vida que hacerlo de verdad. El esteta no es necesariamente un hombre superficial; conoce los principios de vida y sabe lo que significa actuar, amar y ser responsable, pero lleva este conocimiento a la realidad. Le teme a lo ético porque lo entiende como un deber que tiene que cumplir, ya que para él “la vida pierde su belleza tan pronto como lo ético se impone”¹⁶⁷. A través del concepto de belleza, el juez quiere demostrar al esteta que, por un lado, la ética no es un cúmulo de normas abstractas o deberes que uno tiene que cumplir, sino se trata de libertad y de elección (que es una autodeterminación¹⁶⁸); y, por otro, que lo estético no se aniquila con la vida ética.

La estética no entiende o no considera la belleza desde la realidad, sino como una mera abstracción; y, como afirma Kierkegaard, es imposible que un ser humano lleve una vida de pura contemplación:

Cuando consideras lo bello como lo que tiene su teleología en sí mismo, y das como ejemplo una muchacha, o la naturaleza, o una obra de arte, mi única estimación es que el discurso según el cual todo tiene su teleología en sí mismo es por completo ilusorio. Para que se pudiera hablar de teleología debería haber un movimiento pues tan pronto pienso en un fin, pienso en un movimiento, y aunque piense en alguien en función del fin, pienso también en función del movimiento, pues pienso que aquel ha alcanzado el fin mediante un movimien-

¹⁶⁶ *Ibíd.*, 242.

¹⁶⁷ Kierkegaard S., “El equilibrio”, p. 243.

¹⁶⁸ La autodeterminación kierkegaardiana es diferente a la autodeterminación de Hegel; se trata de un acto de libertad. Afirma Kierkegaard: “Cuando te eliges a ti mismo de manera absoluta, adviertes fácilmente que este sí mismo no es una abstracción o una tautología; puede serlo a lo sumo en el momento de orientación en el que uno efectúa la separación hasta encontrar la expresión abstracta de ese “sí mismo”; pero allí, de todos modos, es ilusorio considerarlo totalmente abstracto y vacío; pues no se trata de la conciencia de la libertad y la universalidad que es una determinación del pensar, sino *que deriva de una elección* y es la conciencia de este ser determinado y libre que es el mismo y no otro” (*Ibíd.*, p. 202).

to. Lo que llamas tú bello, obviamente, carece de movimiento, pues lo bello de la naturaleza se da de una vez, y cuando contemplo una obra de arte y hago que mi pensamiento penetre el pensamiento de la obra, *el movimiento se produce propiamente en mí* y no en la obra de arte¹⁶⁹.

Para demostrar el verdadero significado de la belleza, el juez parte de la clásica definición kantiana: “lo bello es aquello que tiene su teleología en sí mismo”¹⁷⁰. Para Kant¹⁷¹ la belleza es un concepto abstracto, y como afirma el juez, para un esteta, entonces, una muchacha, la naturaleza o una obra de arte, pueden tener la misma característica: “*belleza*”, pero se trata de una belleza carente de realidad; una belleza general que es una búsqueda de placer, como objeto de contemplación.

Kierkegaard deconstruye así la definición kantiana de belleza (como aquello que tiene teleología en sí mismo). Para nuestro filósofo, si algo se define por tener *una teleología*, esto implica que tiene en sí mismo *un movimiento interno*. La belleza abstracta (como resultado de contemplación) carece de movimiento, porque el verdadero movimiento no está ni en la naturaleza, ni en la obra de arte, sino que el movimiento existe sólo en el individuo, en el sujeto. “El suyo es un movimiento a partir de sí mismo, hacia sí mismo, a través del mundo. Ahí hay movimiento, y un movimiento efectivo, pues ese movimiento es obra de la libertad, pero es también teleología inmanente, y sólo entonces puede hablarse de belleza”¹⁷². Cuando lo bello tiene realmente la teleología en sí mismo, se abandona el ámbito estético (contemplativo) y se pasa en el ámbito ético (activo).

A través de una analogía con la definición kantiana de “belleza como teleología en sí misma”, Kierkegaard, aplica esta definición al individuo (*den Enkelte*) como aquel que tiene *la teleología* (el fin, el objetivo) en sí mismo. Por eso, para el filósofo, el hecho de devenir individuo es el signo distintivo de la vida ética, que no se traduce en un cumplimiento abstracto de normas y deberes ajenos, sino en la capacidad del ser humano, de la persona, de realizarse como un ser espiritual. Como afirma Rafael García Pavón, la teleología interior de la que habla Kierkegaard “es más que ser

¹⁶⁹ Kierkegaard S., “El equilibrio”, p. 244.

¹⁷⁰ *Ibíd.*, p. 243. Véase también Kant, *Crítica del juicio*, p. 79. “Belleza es la forma de finalidad de un objeto, cuando es percibida en él sin la representación de algún fin”.

¹⁷¹ Se sabe que Kierkegaard fue un lector de Kant. Quien explora en profundidad esta relación entre Kierkegaard y Kant es Ronald Green en su escrito llamado *Kierkegaard and Kant: The Hidden Debt*, New York: New York University State, 1992.

¹⁷² *Ibíd.*, p. 245.

un principio de razón suficiente para emitir un juicio moral o de racionalidad práctica”¹⁷³. Este movimiento interior se define por la energía de la elección, como sostiene el juez Guillermo. Se trata de un movimiento que no está determinado por nada externo, sino que implica toda una fuerza interior que es autodeterminación, porque el *telos*, la finalidad, es la interioridad misma que quiere “devenir”, una y otra vez, sí misma (sí mismo); devenir espíritu que es la más alta actividad que la personalidad lleva a cabo. “Lo que Kierkegaard llama *sí mismo* no es el ego, no es una preferencia, no es una tendencia orgánica; es una elección de vinculación con un destino personal trascendente a la inmanencia natural, en la cual cada uno adquiere una responsabilidad personal. Esto le da sentido a la idea de la autodeterminación que se da en la elección que es, al mismo tiempo, siempre una elección de la forma de vida”¹⁷⁴.

El *telos interior* es la intensidad de la elección, es energía¹⁷⁵ que abre posibilidades, como si se tratará de una potencia de la personalidad que la hace irrumpir, salir de sus determinaciones culturales y naturales y la hace posicionarse como un ser singular. A través de la elección uno siempre tiene acceso a la belleza que habita en la interioridad. La elección es el núcleo de la filosofía kierkegaardiana y, por tanto, está relacionada con lo eterno: es un sí mismo, nuevo y sin embargo es el de antes, el yo que tiene una historia, y que, como un espejo, le recuerda de su identidad consigo mismo de la que no se puede huir. Cuando el ser humano se elige a sí mismo, transforma lo exterior en interioridad, y así empieza a escribir su historia; se transforma en una conciencia real, determinada y puede dar continuidad a sí mismo a través de la libertad. Así empieza a crear su realidad y este acto se convierte en su tarea particular. “El que vive de manera estética ve por todas partes sólo posibilidades; estas constituyen para él el contenido del porvenir; el que vive de manera ética, en cambio, ve tareas por todas partes”¹⁷⁶.

Es aquí donde la distancia con Kant es abismal, aunque, como afirma Agnes Heller, Kierkegaard “nos regresa a Kant, en el modo más no-

¹⁷³ García Pavón R., “La teleología interior de la personalidad como fundamento ético-religioso de la singularidad en Kierkegaard” en *Quadrantí. Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea*, no. 1-2, Italia 2020 (pp. 48-63), p. 50.

¹⁷⁴ *Ibíd.*, p. 58.

¹⁷⁵ “Lo importante es la energía con la que tomo éticamente conciencia de mí mismo, o, mejor dicho, no puedo tomar conciencia de mí mismo de manera ética sin energía. No puedo jamás, por tanto, tomar conciencia de mí mismo de manera ética sin tomar conciencia de mi valor eterno”. Kierkegaard S., “Equilibrio”, p. 241.

¹⁷⁶ Kierkegaard S., “Equilibrio”, p. 226.

kantiano posible”¹⁷⁷. A diferencia de Kant, el filósofo danés no habla de un “telos predeterminado”, sino de un *telos que se está haciendo* a través de la elección y, por tanto, desde la libertad y la interioridad de cada ser singular. Por lo mismo, el movimiento interior es real, es efectivo –como dice el juez– y no abstracto. Por eso la belleza gana en profundidad y en fuerza con el paso del tiempo; es la realización de sí mismo, de este telos interior. Afirma el juez Guillermo:

...lo veo en su belleza, pues lo veo como este hombre particular que es a la vez el hombre general; lo veo como alguien que tiene esta tarea concreta en la vida; no existe en virtud de algún otro hombre, aunque es el más miserable de los sirvientes; tiene su teleología en sí mismo, realiza su tarea, lo veo triunfar (...). La belleza que veo es alegre y triunfante, y es más fuerte que el mundo entero. Y veo esta belleza en todas partes, incluso allí donde tus ojos no ven nada¹⁷⁸.

Si Kant divide la belleza en natural y artística, en Kierkegaard podemos pensar que hay una separación entre la belleza artística, cuyo objetivo es el placer, y la contemplación (estética, pero carente de fondo); una belleza de la creación que evoca en varias de sus obras, maravillado por el encanto de la naturaleza; y la verdadera belleza ética como edificación interior. En otras palabras, la belleza tiene un espectro más amplio, que no se reduce únicamente a la naturaleza o a objetos con forma bella, es decir, no es sólo estética, como en Kant, sino que la belleza implica acción, y la *realización de la tarea interior* que se debe revelar y manifestar en la acción que llevamos a cabo. Se trata de un movimiento interno que está fundamentado en la libertad.

Kierkegaard sabía muy bien que, en la vida, la orientación común está casi exclusivamente en función del goce, que siempre está fuera del individuo. Hay muchas formas en las que se manifiesta el goce en la personalidad de cada ser humano. Por ejemplo: cuando la salud, el cuidado de sí, la belleza, los honores, la riqueza, son tomados como finalidades de la vida, el goce está fuera de uno mismo. Por eso, para el filósofo, es importante cambiar la orientación de este “gozar” de afuera hacia adentro. Y ahí es cuando lo estético se transfigura en lo ético. En la interioridad hay un sólo goce: el del espíritu en segunda potencia¹⁷⁹, que es ser uno mismo desde la libertad.

¹⁷⁷ *Engaging Agnes Heller: A Critical Companion*, Ed. Katie Terezakis, Lanham MD: Lexington Books, 2009, p. 245.

¹⁷⁸ Kierkegaard S., “*Equilibrio*”, p. 246.

¹⁷⁹ Esto significa que con la vida ética se alcanza una nueva dimensión de conciencia. Kierkegaard empieza a plantear esta idea en el escrito inconcluso *De omnibus dubitandum*

A partir de esta perspectiva, cambia el sentido de belleza y se transfigura en una belleza del espíritu que se realiza a sí mismo, en esta dinámica interior que es el movimiento de la libertad. La belleza consiste, por lo tanto, en cómo decidimos vivir la vida, es un problema de elección. Kierkegaard da un giro radical hacia una ética que se vive desde una posición existencial, que comprende al individuo desde la libertad e implica un devenir temporal que fundamenta nuestra dignidad como persona humana.

Con esto Kierkegaard “hace justicia” a recobrar la belleza de la vida ética. Luis Mackey afirma que “la personalidad ética, lo único en el mundo que tiene un valor inherente, es también lo único verdaderamente bello”¹⁸⁰. La belleza es así un crecimiento interior, un desarrollo espiritual en el que el “ideal”, el *telos*, no está fuera del individuo, como en la filosofía griega, sino en sí mismo porque la persona posee, en sí misma, un valor absoluto e interno. Así, la *kalokagathía* (como unidad de lo bello y el bien) deja de tener un mero sentido metafísico, y cobra un sentido existencial, cobra realidad.

Como bien enfatiza Agnes Heller, con esto Kierkegaard se distancia de Platón, ya que, para el filósofo griego, la belleza era ella misma el ideal al cual el alma aspiraba, y por lo mismo era el bien y la verdad; mientras que, para Kierkegaard, la belleza es real, concreta, inmersa en el tiempo, aunque relacionada con lo eterno; es una belleza que “se enriquece” y se vuelve más profunda con el paso del tiempo¹⁸¹ y por lo mismo es verdadera.

Sostengo que también se distancia de Kant, aunque Ronald Green afirma que el Juez representa la versión del joven Kierkegaard como “eticista kantiano”¹⁸². Al contrario, la postura del juez me parece sutilmente anti-kantiana, considerando sus reflexiones en torno al significado del deber y, como vimos, sobre la belleza. El hecho de que un “juez” deconstruya el núcleo de la ética kantiana (el deber¹⁸³), y la definición de la belleza, no es más que una fina ironía a la que nos acostumbró Kierkegaard.

est, cuando reflexiona sobre la relación entre repetición y conciencia. Esta idea se desarrolla, después, en el escrito *La repetición*. Este último no es un movimiento lógico, abstracto, sino el movimiento de la conciencia, del espíritu; la repetición es, como dice Kierkegaard, una conciencia de segundo grado que implica una transfiguración interna y un devenir.

¹⁸⁰ Mackey L. *Kierkegaard a Kind of Poet*, Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 1971, p. 58.

¹⁸¹ Cfr., Kierkegaard S., “Equilibrio”, p. 336.

¹⁸² Green R., *Kierkegaard and Kant*, p. 3.

¹⁸³ En resumen, según Kant, el deber es la necesidad de actuar por respeto a una ley, norma o principio, como expresa en su escrito *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, donde establece la frase “si puedes, entonces debes”, ¿y qué debes? Debes

Para demostrarlo, el juez pone como ejemplo el amor a su esposa, que no es el resultado de una mera contemplación a su belleza, sino se trata de una implicación real, de asumir su compromiso y esto hace ver a su amada realmente en su belleza. La belleza se percibe así como los ojos del espíritu y tiene que ver con lo particular y con lo real, así como con la tarea singular de cada hombre.

La belleza de la que habla Kierkegaard no es, por lo tanto, ni la belleza como resultado de un juicio (como en Kant), ni la belleza acompañada por la melancolía o la tristeza (como en los románticos), ni la belleza como mero goce, sino que es una *belleza activa* que cobra intensidad con el paso de los años y, por lo mismo, es *una belleza invisible*. Por ejemplo: la belleza de una mujer no se reduce a sus rasgos estéticos de la juventud; una mujer se hace más bella con el paso de los años, porque gana en profundidad y porque su espíritu se transforma; es decir, porque hay una teleología interior. Quien ve la vida en su belleza, es decir éticamente, siempre tiene algo que hacer. No hay aburrimiento, no hay desesperación. Afirma el juez:

Quando considero la vida de manera ética, la considero en su belleza. La vida se me vuelve entonces rica en belleza, y no pobre como en realidad es para ti. No necesito recorrer el país para descubrir bellezas, y ni husmear por las calles en su busca, no necesito juzgar y seleccionar. Se entiende que tampoco tengo tanto tiempo como tú, pues al ver mi vida en su belleza, con alegría, pero también con seriedad, tengo siempre algo que hacer¹⁸⁴.

Para Kierkegaard, a diferencia de Kant, la belleza no es algo general. Está relacionada con la singularidad de cada individuo, con cada ser humano

cumplir con un principio externo que te obliga y constriñe. Y, claro está, el principio por excelencia de la ética kantiana es el imperativo categórico: “Obra de tal manera que la máxima de tu acción pueda convertirse en una ley universal”. A diferencia de Kant, para Kierkegaard, cuando el deber está fuera de uno mismo, no hay vida ética. En otras palabras, “una vida llena de deberes es fea y aburrida” cuando lo ético no está presente en la personalidad. Kierkegaard alude a la etimología del concepto de *deber* (*debere/dehibere*) para afirmar que se trata de un compromiso con la conciencia, es decir, que el deber es un hecho interno; no es algo que se añade desde afuera, sino que me interpela y me incumbe porque tiene que ver con lo que soy. Es decir, el deber no es algo que anda fuera, en la multiplicidad de cosas por “cumplir”, sino que el deber tiene que ver con la esencia, con la interioridad. Vivir éticamente es expresar lo general, la humanidad, en la singularidad, y no al revés. Por eso, en la construcción filosófica de Kierkegaard no hay relativismos, sino una vivencia auténtica de la ética, en la que lo general tiene sentido y valor si es elegido por lo singular (el individuo), de modo que el deber tiene sentido si es elegido y no impuesto como una «ley» que hay que seguir.

¹⁸⁴ Kierkegaard S., “El equilibrio”, p. 247.

que tiene la tarea particular de elegirse a sí mismo y, por lo tanto, autodeterminarse desde la libertad. La belleza es un modo de vida ético, porque eleva el espíritu y es expresión de la interioridad.

Esta era también la idea de Schiller, para quien no puede haber belleza sin una implicación moral (ética) de la subjetividad. Para demostrar que la belleza tiene que ver con lo particular, a través del juez, Kierkegaard presenta una verdadera “fenomenología de la belleza ética”, es decir, presenta varias manifestaciones en las que la belleza se muestra en su poder ético: el trabajo, el matrimonio y la mujer, la amistad.

No voy a presentar aquí qué es el matrimonio o la amistad¹⁸⁵ para Kierkegaard, pero si considero importante mencionar que son modos de realización del ser humano singular como un ser general, y estas son relaciones de realización del yo en sus posibilidades, como relación, no sólo consigo mismo, sino también con el otro.

El trabajo es una expresión de la libertad, ya que, mediante el trabajo, el ser humano se libera, se expresa, se desarrolla más allá de la naturaleza porque el trabajo implica por lo mismo creatividad y vocación. El trabajo está relacionado con el crecimiento interior de cada ser humano, por eso el trabajo define la naturaleza humana, y tiene consecuencias éticas, ya que ofrece la capacidad de superación constante de uno mismo, y es una manifestación de la dignidad humana.

Belleza y trabajo, no son para el filósofo danés términos opuestos; la vida no pierde belleza si un hombre debe trabajar, al contrario, sino que, por el contrario, adquiere belleza. La verdadera belleza reside en el hecho de que el hombre adquiere lo que necesita y se realiza a sí mismo mediante el trabajo. ¿Por qué esto es bello? Porque a través del trabajo, el ser humano primero valora lo que tiene, y segundo, sabe que lo que tiene viene de su trabajo. “Poder hacerse cargo de sí mismo es lo que hace que el hombre sea grande, más grande que cualquier otra creatura”¹⁸⁶.

La belleza de la vida está en ver los frutos de tu propio trabajo, en saber que te has esforzado y que lo has ganado, en saber que uno, mediante el trabajo, puede transformar lo poco en mucho. Nuestro filósofo afirma: “el hecho de que un hombre pueda trabajar es la expresión de su perfección; el hecho de que deba hacerlo es una expresión aún más alta de la misma”¹⁸⁷.

¹⁸⁵ Para esto basta con leer “El equilibrio”.

¹⁸⁶ Kierkegaard S., “El equilibrio”, p. 251.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 251,

La belleza está relacionada con una vida virtuosa, con el esfuerzo y la interioridad, y nos recuerda el significado de una vida auténtica y verdadera. Tras estas reflexiones, Kierkegaard reivindica, en mi opinión, un nuevo sentido de la antigua *kalokagathía*. Así como para los griegos a través de este concepto se hacía referencia a una bella persona, no sólo físicamente, sino más en sentido moral; igual para Kierkegaard, la belleza no se reduce a un espectro meramente estético que tiene que ver con la forma, sino que se trata del movimiento del espíritu, del devenir hacia la plena realización de uno mismo a través de la libertad. La verdadera belleza expresa la interioridad; por eso, para el juez Guillermo, ni la posesión de dinero o de fortuna, ni la fama o los logros, ni el aumento del poder pueden constituir un valor para quien no se haya formado en su espíritu mediante la belleza, así como también mencionaba Platón en el diálogo *Gorgias* (513e) cuando se habla del cultivo del alma con el bien y, por ende, con la belleza.

El planteamiento del concepto de belleza en Kierkegaard puede despertar inquietudes, ya que los estudios sobre su pensamiento, no se acercan mucho a investigar esta categoría. En el caso de que lo hagan, lo presentan de manera escasa y lo asocian con la perspectiva estética de la filosofía kierkegaardiana. Cabe señalar que, excepto el escrito de Agnes Heller, los tratados sobre el concepto de belleza ni siquiera mencionan al filósofo danés.

Como un conocedor de la filosofía y un lector atento de los pensadores clásicos, Kierkegaard no descuida este concepto, pero lo trata con mucha sutileza, de tal modo que el lector pasa muchas veces por alto esta idea que el filósofo desarrolla intencionalmente en el ensayo *Equilibrio*, en el que se pone en balanza la vida estética con la vida ética. Y, al medir estas dos perspectivas de vida, el juez Guillermo –que, como hemos visto, es un anti-kantiano– plantea el tema de la belleza de una manera inédita, en un diálogo casi socrático (mayéutico) con el esteta: *la verdadera belleza es la belleza ética* y tiene que ver con la realización de sí mismo, con la elección de sí mismo. El *telos* verdadero de esta belleza no está fuera en los objetos, en las formas (como decía también Hegel); sino adentro, en el espíritu, en la subjetividad. Kierkegaard reivindica así el concepto de belleza, redefiniendo la subjetividad, ya que en Kant todavía se trataba de una ambigüedad: una *subjetividad objetiva* (universal).

La realización de la belleza ética es una tarea interior y continua que el ser humano debe llevar a cabo; por eso, la belleza gana en profundidad con el paso del tiempo, ya que ignora lo temporal al estar relacionada con

el sí mismo; es decir, con el espíritu que es la conciencia de lo eterno, como Kierkegaard lo expresa.

Este modo de comprender a la belleza nos recuerda la antigua *kalokagathía* –Kierkegaard la traduce en conceptos modernos– pero se trata de esta idea de unidad entre belleza y moral, que refleja una vida asumida y, al mismo tiempo, un crecimiento interior, como decían también Friedrich Schiller.

Toda la descripción de la vida ética presente en varias obras de Kierkegaard, y desde diferentes posturas seudónimas, nos recuerda que la ética para el filósofo danés implica no sólo la proyección de un ideal, sino también su realización efectiva en la realidad. La belleza ética es la transfiguración de nuestra interioridad; es decir, es la realización del *telos singular* que cada persona lleva como tarea. Por eso la belleza es acción, es pasión y *energía*, que emana desde la interioridad. La belleza consiste en que uno sepa darse luz a sí mismo, como dice el juez Guillermo. Por eso, a diferencia de otros filósofos que consideraban el *telos*, como algo fuera del individuo, para Kierkegaard el *telos* de la existencia está en el individuo mismo, aunque parece estar fuera de sí mismo. Aquí, dice Kierkegaard, está la ambigüedad y la dificultad de la ética: “el individuo se tiene a sí mismo, fuera de sí mismo en sí mismo”¹⁸⁸.

3. Agnes Heller sobre concepto de belleza kierkegaardiana

Es la filósofa judía de origen húngaro, Agnes Heller, quien desde otra perspectiva se acerca al pensamiento de Kierkegaard. Y me refiero, al concepto de belleza. En su obra *El concepto de la belleza (The Concept of the Beautiful)*, escrito originado en un curso impartido en 1994, la filósofa hace una interpretación interesante de la postura del juez Guillermo (Kierkegaard) sobre la belleza. Aunque no es el único texto en el que la filósofa menciona a Kierkegaard, me interesa porque es en el que reflexiona sobre cómo se puede entender la belleza en la filosofía del danés.

Agnes Heller, una filósofa formada en el espíritu de la modernidad y alumna de György Lukács, no podía dejar de sentirse atraída por la filosofía de Søren Kierkegaard. Confesaba que “hubo una época en que mi favorito fue Kierkegaard”¹⁸⁹. En estas páginas no me centraré en analizar todo

¹⁸⁸ Kierkegaard S., *El equilibrio*, p. 232.

¹⁸⁹ <https://www.lanacion.com.ar/opinion/agnes-heller-por-que-iba-a-dejar-de-ser-peligroso-el-mundo-en-nuestra-epoca-nid2078771/>

aquello que Heller retoma del filósofo danés, pero no puedo omitir lo que expresaba, en una entrevista, la filósofa húngara: “Kierkegaard es el verdadero pensador moderno (...). No puedo decir que soy kierkegaardiana, pero Kierkegaard tuvo una influencia fundamental en mí: después de Marx, Hegel, Platón y Aristóteles, después de ellos viene Kierkegaard. En cuanto a mi concepción ética, creo que es mi fuente más fiable”¹⁹⁰.

Hoy en día Agnes Heller es conocida por diversas preocupaciones filosóficas, entre ellas las inquietudes éticas y existenciales, y en este sentido, el danés ha sido una guía, reconociéndole su importancia en cuanto al modernismo de la visión filosófica de los últimos dos siglos. Kierkegaard ha sido un “pionero” en muchos aspectos filosóficos: partiendo desde el modo de comprender el tema de la subjetividad, la libertad, la ética, el cristianismo, entre muchas otras; y esto se ha visto reflejado en cómo ha sido y sigue siendo un filósofo difícil de ignorar.

Kierkegaard ha tenido la capacidad y la genialidad de crear nuevos conceptos filosóficos (elección, repetición, angustia, contemporaneidad, paradoja, absurdo, etcétera) pero también de retomar conceptos clásicos de la filosofía y ofrecerles un “giro moderno”¹⁹¹. Así pasa también con el concepto de belleza y Agnes Heller entendió que, aunque clásico, el modo en el cual Kierkegaard interpreta la belleza es muy original; ella misma busca reintegrar la experiencia de la belleza con la verdad y la moral en su obra. Para esto, se inspira en autores que han trabajado de manera no sistemática un modo no-sistemático para captar “fragmentos de belleza”¹⁹². Así se llama el capítulo de su escrito sobre la belleza en el que se acerca a Kierkegaard, que retoma una vieja historia, pero de un modo moderno y polémico a la vez¹⁹³.

El juez, es el pseudónimo que planeta el concepto de belleza, como hemos visto, y que se esfuerza en demostrar que la belleza puede ocupar un lugar privilegiado en el estadio ético¹⁹⁴. Lo que apoya la belleza, en sentido ético, es la libertad, ya que tiene el poder de transformar la belleza estética (espontánea, reflexiva y contemplativa) en una belleza ética que es, como mencioné antes, una belleza activa y *autónoma de la estética*.

¹⁹⁰ Cfr., Sità Michelle, “Responsabilità, vergogna e dubbio un dialogo tra Agnes Heller e Søren Kierkegaard”, en *Critical Hermeneutics*, 2020, p. 103 <https://ojs.unica.it/index.php/ecch/article/view/4256/3843>, pp. 101-132. (consultado en 10 de agosto de 2022).

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 113.

¹⁹² Cfr., Morgan M., “Essay”, en *The Concept of the Beautiful*, p. 31.

¹⁹³ Cfr., Heller A., *The Concept of the Beautiful*, p. 330.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 334.

En su análisis del concepto de belleza, Agnes Heller pone al juez Guillermo en un lugar inesperado. Afirma: “el juez moviliza toda su retórica prosaica para convencer al lector de que la belleza sí puede ocupar su lugar privilegiado en la esfera ética, donde primero se establece un equilibrio adecuado entre lo ético y lo estético. Aquí nos encontramos inmediatamente inmersos en una vieja narrativa”¹⁹⁵, que recuerda del “antiguo valor del coraje de ser: el coraje de convertirse, el coraje de hacer cosas”¹⁹⁶; es la valentía de asumir ser y devenir ser humano, y crear un equilibrio entre la finitud y lo eterno. El amor para su esposa incluye, dentro de sí, la belleza y, por lo mismo, no se limita a un mero amor erótico, sino que es un amor “en el cual la belleza siempre se repite”¹⁹⁷, como afirma Heller. Esta belleza se repite porque es el bien, porque se elige y acompaña el devenir espiritual del ser humano.

¹⁹⁵ *Ibíd.*, p. 113.

¹⁹⁶ *Ibíd.*, p. 334,

¹⁹⁷ *Ibíd.*, p. 372.

CAPÍTULO IV

LA *PHILOSOPHIA CORDIS*
O PENSAR CON EL CORAZÓN

“El camino hacia el intelecto lo abre el corazón”.
Friedrich Schiller

A lo largo de la historia de las ideas, algunos pensadores decidieron acercarse al conocimiento de la realidad pensando con el corazón, abriendo así toda una tradición de la *Philosophia Cordis*¹⁹⁸, para la cual el corazón no representa una oposición drástica al intelecto, ni tampoco se trata de una oposición entre “alma y espíritu”, sino que “es una estructura humana fundamental a través del cual se capta el amor y la verdad; es el órgano que capta el valor del ser”¹⁹⁹. Sin embargo, en las últimas décadas, la filosofía se ha alejado de este *latido esencial* que significa la vida, ocupándose más de modas que de la verdad, de tal manera que los filósofos rara vez tratan este concepto con seriedad.

A una mirada atenta, se observa cómo los epígonos gnoseológicos se multiplican cada vez más, manifestando esta necedad de hablar en el lenguaje de los falsos eruditos. Estamos apostando demasiado por “la ciencia”, el “intelectualismo” y el “academicismo”, y hemos llegado al extremo de que las posiciones intelectuales son ya ridículas²⁰⁰. Mientras la filosofía se olvida de lo esencial, de lo que es “lo eterno en el hombre”²⁰¹ descuida su función, se volverá un instrumento manipulable en manos de cualquier ciencia.

¹⁹⁸ Representada en la historia del pensamiento por San Pablo, San Buenaventura, Teresa de Ávila, San Agustín, San Francisco de Asís, entre muchos otros; continuados, después, por Pascal, Kierkegaard, Nietzsche, Max Scheler etcétera. Cfr., Romano Guardini, *Pascal o el drama de la conciencia cristiana*, Buenos Aires: Emecé Editores SA., 1955, p. 158.

¹⁹⁹ *Ibíd.*, p. 160.

²⁰⁰ Cfr., Eric Voegelin, in *Order and History*, Vol. 3, “*Plato and Aristotle*”, Louisiana State University Press, 1957.

²⁰¹ Expresión que pertenece a Max Scheler, siendo el título de uno de sus libros llamado *Lo eterno en el hombre*.

En otras palabras, para el espíritu filosófico, acostumbrado a pensar con categorías racionales, hay una mirada sospechosa en cuanto los pensadores que eligieron el camino complicado –pero tan propio de la filosofía– de buscar la verdad mediante el pensamiento vivo equivalente al *Verbo Cordis* (verbo interior de San Agustín), o mediante a lo que Lev Shestov llamaba una “peregrinación por las almas humanas”.

Cabe recordar que, siendo un concepto presente en las *Sagradas Escrituras*, en la literatura, el arte y la poesía, el corazón constituye la estructura clásica, medieval y romántica del pensamiento²⁰². También tiene su lugar en la filosofía de tal manera que, dentro de la tradición de la *Philosophia Cordis*, cualquiera reconocerá la primacía de Pascal y de toda una tradición mística, sin olvidar a su predecesor, San Agustín quien animaba a un “retorno al corazón”, ya que, en el fondo, no hay otro sendero más que el regreso al corazón, a este lugar “donde se saborea la verdad”²⁰³.

Con Pascal y San Agustín, la filosofía ha encontrado una vía elegida en general sólo por los “peregrinos” del pensamiento. No es una vía fácil; es un riesgo y una apuesta. Esta vía fue continuada, desde mi punto de vista, por los románticos, así como por Kierkegaard, por Nietzsche, por Lev Shestov; para después, por filósofos como Max Scheler o Von Hildebrand, entre otros, todos ellos conscientes de que lo lógico no agota la realidad. Son filósofos que han entendido que lo esencial no es “tener certezas”, y que el conocimiento racional fundamentado en aquellas *veritates aeternae* nos lleva a un tipo de rebeldía, como en el caso de Camus, por ejemplo²⁰⁴. La razón se enfrenta con las paradojas de la existencia que no puede ni entender, ni solucionar y entonces se indigna. Es el momento cuando entra en juego el angustioso latido del corazón que nos empuja a buscar no la verdad racional, sino la verdad revelada.

De la mano de los “apologetas del cristianismo”, Søren Kierkegaard, un verdadero *esprit’ de finesse*, continúa, “en una luz nórdica singular”²⁰⁵, la labor de rescatar este andar por el camino del corazón para comprender

²⁰² Cfr., Romano Guardini, *Pascal o el drama de la conciencia cristiana*, p. 160.

²⁰³ San Agustín, *Confesiones*. Libro IV.12, Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1997, p. 119.

²⁰⁴ No es el caso desarrollar aquí el pensamiento de Camus, pero sin duda, el filósofo francés se puede entender en la línea de San Agustín, Pascal, Nietzsche o Kierkegaard, ya que muestra en su planteamiento esta lucha contra las evidencias, prefiriendo el absurdo ante la lógica de la razón.

²⁰⁵ Romano Guardini, *Pascal o el drama de la conciencia cristiana*, p. 159.

la importancia de la verdad para la edificación humana y para el auténtico pensar. Lo que llama la atención es su capacidad de ir más allá de lo convencional, de romper esquemas y de devolver al cristianismo su autenticidad, enfatizando el hecho de que el ser humano necesita de libertad, de amor y de Dios, y no de leyes abstractas o de dogmas, sino de “la lógica del corazón” traducida en el lenguaje kierkegaardiano en la pasión y en la fe.

A partir de esto, considero a Kierkegaard como parte de la tradición de los filósofos que pensaron la realidad desde el *verbo interior*, desde el *centro de la persona humana*, que regresaron la filosofía a lo que es lo esencial: ayudar al ser humano a encontrar la “*verdad para la cual vivir o morir*” para así hacer la vida soportable.

En la historia de la filosofía, identificamos con facilidad a Pascal como el filósofo de la “lógica del corazón”, como he mencionado. Su gran mérito fue, tras un camino de agonía, entender y reconocer que la razón no puede conocerlo todo, dado que conceptos como el tiempo y el espacio sólo pueden ser intuitivos con el corazón²⁰⁶. Pascal se salvó gracias a su agonía y su enfermedad. Y, en el año de gracia de 1654, en una noche de noviembre, noche de fuego, apuntó con toda la fuerza concentrada en su pluma y con el sudor de su frente: “Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob. No de los filósofos y los eruditos. Certeza, alegría, gozo, paz. Dios de Jesucristo. *Deum meum et Deum vestrum (...)*”²⁰⁷. Pascal tenía sólo 31 años cuando vivió la experiencia única y mística de la revelación; una experiencia que cambió su vida para siempre y que plasmo con temor y temblor en lo que se conoce como el *Memorial*, escondido con cuidado en una hoja de papel cosida dentro de su ropa.

Pascal era conocido en su tiempo por ser un matemático y físico; es decir, una mente euclidiana, dedicada a los principios últimos de la razón; un hombre entregado a las vanidades del mundo y al gozo de su fama. Pero, en un día, en un sólo instante, todo cambió: Pascal se dio cuenta de que faltaba algo más, de que el encanto seductor del mundo ya no era suficiente y, abrazado por una terrible angustia frente a los espacios infinitos y el silencio profundo del universo, empezó a escuchar los latidos de su corazón. No

²⁰⁶ “Porque el conocimiento de los primeros principios, como de que hay –espacio, tiempo, movimiento, número– es más firme que cualquiera que nuestros razonamientos pueden proporcionarnos. Y sobre estos conocimientos del corazón y del instinto debe apoyarse la razón”. Blaise Pascal, *Pensamientos*, Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1971, p. 168.

²⁰⁷ *Ibíd.*, pp. 57-58.

le queda otra salida más que comprender el ritmo intenso de estos latidos, para después apuntar en medio de la agonía: “Reconoce, pues, hombre soberbio, qué paradoja eres para ti mismo. Humíllate razón impotente; calla naturaleza imbécil. Aprende que el hombre supera infinitamente al hombre y escucha de tu maestro tu verdadera condición que ignoras. ¡Escucha a Dios!”²⁰⁸.

Es el *instante* cuando Pascal entiende que la razón no es la instancia absoluta; que hay que olvidar de las verdades eternas y abstractas, que hay un límite de la razón misma y que hay una infinidad de cosas que la superan; entiende que hay otra lógica, la del corazón, mediante la cual podemos entender y escuchar a Dios.

De nada sirven todos los cálculos matemáticos y todos los argumentos; para Pascal hay sólo una puerta que abre el camino hacia lo divino y es una vía diferente: la vía de la iluminación, ese fuego que arde en nuestro corazón y se llama fe. Sólo así es posible para Pascal encontrar a Dios vivo, y no al de los filósofos y los eruditos. ¿Quién no recuerda de la famosa frase: “El corazón tiene sus razones, que la razón no conoce”²⁰⁹? A esta conclusión llega Pascal después de la vivencia de la “noche de fuego”, cuando su corazón se transforma en el lugar de la comunión entre el hombre y Dios, el lugar en el que la razón enmudece y las palabras están obligadas a guardar silencio, para poder escuchar este latido fuerte que lo dice todo.

Desde entonces, como decía Lev Shestov, la humanidad ya no puede reconciliar el sueño. Dios está vivo y presente, haciendo caer, con cada latido del corazón, todos los muros de las evidencias; haciendo enmudecer a todos los legisladores del pensamiento y del orden establecido de la razón, recordándonos que el camino hacia lo divino no se mide, ni se juzga, sino que es un esfuerzo continuo, un trabajo edificante y, a la vez, un salto hacia el vacío donde la razón está invitada a medir sus límites.

Muchas veces se comete el error de considerar esta categoría de Pascal como algo irracional, sin embargo, no se trata de una intuición irracional, sino de una valoración espiritual, como afirma Romano Guardini: es decir, el corazón representa la realidad central de la imagen pascaliana del hombre²¹⁰.

Entonces el corazón, tal y como nos deja entender el filósofo francés, es el centro vital, es el órgano del amor y del conocimiento. Pascal no niega la

²⁰⁸ *Ibíd.*, p. 156.

²⁰⁹ *Ibíd.*, p. 168.

²¹⁰ Romano Guardini, *Pascal o el drama de la conciencia cristiana*, p. 35.

razón, sino que sostiene que esta tiene su raíz en el corazón. Y esto es algo que la razón misma tiene que aprender, ya que una razón que se aparta completamente de su fuente no puede llegar a la verdad. Por eso, para Pascal, el corazón humano posee un tipo de intuición o instinto que nos ayuda a conocer los principios racionales de la existencia. A esta intuición, Platón la llamó *Eros*, este amor que nos eleva para poder reconocer los valores.

Seducidos por el encanto de la razón, olvidamos que existen realidades que no se pueden penetrar mediante vivencias lógicas. Como diría también Max Scheler: “hay en el corazón leyes inscritas (...). Existe un orden del corazón, una lógica del corazón, una matemática del corazón, tan rigurosa, tan objetiva, tan inquebrantable como las proposiciones y consecuencias de la lógica deductiva”²¹¹. Para Scheler, el núcleo fundamental de la ética misma (el *ethos*) está determinado por el movimiento del corazón, ya que es el único movimiento interno que dirige a la persona para conocer los valores, el amor la realidad misma de Dios sin la necesidad de la presencia lógica. Como decía también Dietrich Von Hildebrand: “tener un corazón capaz de amar, un corazón que puede conocer la ansiedad y el sufrimiento, que puede afligirse y conmoverse, es la característica más específica de la naturaleza humana”²¹².

Kierkegaard quien, al tener como “antecedentes” a San Agustín y a Pascal, ha entendido que el corazón es el símbolo de la interioridad humana por excelencia. Por lo cual, su filosofía no es solamente una “filosofía de los estadios”, “un pensamiento teológico” o “una filosofía existencialista” así como se ha pensado durante mucho tiempo, sino que nos ofrece todas las herramientas discursivas para identificar en su pensamiento una verdadera *Philosophia Cordis* que es la vía para llegar a comprender el significado del amor de la fe, y la importancia de una vida auténtica como resultado de una elección con el corazón.

1. Corazón, verdad e interioridad

Siguiendo las ideas de Pascal²¹³ y en su papel de crítico del pensamiento de Hegel, Kierkegaard entiende que la razón no es suficiente para compren-

²¹¹ Max Scheler, *Ordo amoris*, Madrid: Caparrós Editores, 1996.

²¹² Von Hildebrand, *El corazón. Un análisis de la afectividad humana y divina*, España: Ed. Biblioteca Palabra, 2009, p. 15.

²¹³ De hecho, Kierkegaard lee a Pascal en el año 1846 en una edición alemana, y hace referencia directa al filósofo francés, tanto en *Etapas en el camino de la vida* como en el *Juzgar por sí mismo*.

der la existencia; es decir, la razón no puede responder a todas las inquietudes humanas. Se ha preocupado por el tema de la interioridad y de la verdad desde sus primeras reflexiones filosóficas apuntadas en el año 1835, en su *Diario*, en el cual relata la vivencia interior que tuvo en un lugar, llamado Gilleleie, un pequeño puerto al norte de Copenhague. En este lugar, experimenta un tipo de “revelación” muy importante que representará el origen de su pensamiento, revelación surgida como una respuesta que viene de su interioridad:

Lo que necesito es ver con claridad qué debo hacer y no qué debo conocer, a no ser en la medida en la que el conocimiento debe preceder cualquier acción. Se trata de entender mi destino, de ver lo que la divinidad quiere que haga. Lo que importa es encontrar la verdad por la cual querer vivir y morir²¹⁴.

Para Kierkegaard este saber surge desde el corazón marcando, sin duda, su destino como escritor y trazado claramente el objetivo principal de toda su reflexión y escritura. Kierkegaard “apuesta” por *la Philosophia Cordis*, por este “centro” en el que el espíritu se revela como verdad. Por este mismo motivo, no crea un sistema de pensamiento, ni un método riguroso de conocimiento, ya que ningún sistema puede responder a la pregunta: *¿qué debe hacer un hombre en su vida?*

Esta posición suya en una época deslumbrada, desde un punto de vista filosófico, por la figura de Hegel, fue escandalosa, pero hizo de él un pensador único, un filósofo preocupado por comprender la condición humana reflejada en aquel “individuo”, como personaje central de toda su escritura.

Convencido de que la existencia humana no encaja en un sistema de pensamiento, y convencido también de que la libertad, reflejada en la elección que nace en el *corazón*, es el eje principal de la vida humana, para Kierkegaard la realidad no puede ser una abstracción (como lo era para Hegel), sino algo que se vive; un devenir permanente que nos ayuda a nosotros a *moldear* nuestra personalidad, y así madurar para poder elegirnos a nosotros mismos y vivir de manera auténtica. En otras palabras, la tarea de Kierkegaard es hacer que el ser humano recobre su conciencia singular. Esto es posible cuando la persona se asume desde el corazón, desde este centro vital entendido como el tesoro más importante del ser humano, como lo expresaba San Mateo (6:21): “Porque donde esté vuestro tesoro,

²¹⁴ Søren Kierkegaard, *Los primeros diarios*, Vol. I (1834-1837), México: Universidad Iberoamericana, 2011, p. 80 (I A 75).

allí estará también vuestro corazón”. Es en el corazón donde surge el amor que es esencial para la vida.

Es verdad que el filósofo danés dedica páginas enteras al tema de la fe y el amor y es su libro *Las obras del amor*, uno de los más conocidos en cuanto al estudio del amor, en el cual el filósofo fundamenta qué significa la ética cristiana. Afirma lo siguiente:

¿De dónde procede el amor?, ¿dónde tiene su origen y su manantial?, ¿dónde se encuentra ese lugar, su paradero, de donde brota? Sí, este lugar está celado o se encuentra en lo celado. En lo más íntimo de un ser humano, existe un lugar; de este lugar brota la vida del amor, porque *del corazón brota la vida*²¹⁵.

Para Kierkegaard, el amor brota de lo más profundo de nuestro ser, que es el *corazón*, como se dice en los Proverbios (4, 23), y es el lazo que nos une a la vida y a Dios. Es este corazón el centro vital del hombre, en el que se oculta el secreto de nuestro ser, secreto que sólo es reconocible por sus frutos ya que el amor no ve, pero sí se puede reconocer cuando brota de lo más profundo del corazón humano. Afirma el filósofo: “Cuando el corazón rebosa, no has de ofenderlo con el callar, apretando los labios de forma envidiosa, altiva, mezquina para con el otro; deja que la boca hable de la abundancia del corazón”²¹⁶. Dejar ir hacia el otro la abundancia del corazón, significa amarlo desde la verdad y así crecer en el amor junto con él.

Sólo mediante el amor el ser humano puede edificarse (“El amor, en cambio edifica”²¹⁷) y para el filósofo danés, edificarse en el amor, crecer y formarse en el amor, no es algo que pertenezca a alguien en particular, sino que, cada ser humano puede edificarse si hay amor en su corazón.

Para que el amor crezca en uno mismo, primero hay que “*asentar*²¹⁸/*formar el corazón*”. Entendemos que para Kierkegaard no es suficiente tener un corazón (ya que por nuestra constitución biológica, todo ser vivo tiene un corazón), sino que existe una diferencia de grado entre *tener* y corazón y *formar* el corazón. Como él mismo afirma:

²¹⁵ Søren Kierkegaard, *Las obras del amor*, Salamanca: Sígueme, 2006, p. 25.

²¹⁶ *Ibíd.*, p. 29.

²¹⁷ Cor. 8.1; *Ibíd.*, p. 253.

²¹⁸ En la traducción al español de *Las obras del amor* (*Works of Love*), el traductor Demetrio G. Rivero usa el verbo “asentar”; sin embargo, en la edición inglesa existe el verbo “*to form*” (formar). Personalmente, hice mi propia traducción de inglés de la misma cita, porque creo que es más propio usar la expresión “*formar el corazón*” que “asentar el corazón”.

Se afirma de ciertas plantas que deben formar un corazón. De la misma manera, también se puede decir del amor de una persona: si en verdad el amor es conocido por sus frutos debe, antes que nada, formar el corazón. Es cierto que el amor brota del corazón, pero no nos apresuremos en esto, olvidando la verdad eterna de que el amor forma el corazón²¹⁹.

Formar el corazón significa cuidar de él, en el sentido de que hay que ver por nuestra vida interior porque allí se halla la fuente y el secreto de toda nuestra existencia. Kierkegaard sabía muy bien, que, a veces, en el mismo corazón el hombre siente muchas incertidumbres que desvíen su camino, por eso “tener un corazón, por naturaleza, es infinitamente distinto de asentar el corazón en el sentido de la eternidad”²²⁰. Por lo mismo, *formar el corazón* implica estar dispuesto a aceptar la verdad de nuestra propia existencia; sólo así seremos capaces de amar y de hacer del amor el único deber por excelencia.

El filósofo danés estaba convencido de que el corazón no puede mentir porque es el centro del *ordo amoris*, siendo el símbolo de la vida e, implícitamente, de la verdad, así como lo expresa reiterando las palabras de Santiago, en uno de los *Discursos edificantes para diversos estados de ánimo*, del año 1846, llamado *La pureza del corazón*: “Acérquense a Dios y Dios se acercará a ustedes. Purifiquen sus manos hombres pecadores, y purifiquen sus corazones, hombres de corazón dividido. (...) Si algunos de ustedes carecen de sabiduría, que le pida a Dios, pero que le pida con fe, no como un hombre con corazón dividido” (*La Epístola de Santiago*, 8)²²¹. A pesar de su complejidad, el *discurso* es en el fondo un ejercicio a través del cual Kierkegaard invita a su lector a mirarse a sí mismo, hablarse y escucharse a sí mismo para lograr que no viva con un corazón dividido.

Este discurso nos deja desnudos ante el espejo de nuestra propia conciencia. El discurso es una confesión. Confesar no significa hablar, sino que la confesión es un recogimiento interior, un movimiento de afuera hacia adentro, mediante el cual uno se pone de acuerdo consigo mismo. El discurso es un *exercitio spiritualia* (ejercicio espiritual) mediante el cual uno logra precisamente crecer desde dentro, edificarse. En el caso de nuestro discurso, purificarse (purificar su corazón).

²¹⁹ Søren Kierkegaard, *Las obras del amor*, Salamanca: Sígueme, 2006, p. 29.

²²⁰ *Ibid.*, p. 30.

²²¹ Søren Kierkegaard, *Discursos edificantes para diversos estados de ánimo*, Universidad Iberoamericana, 2018, p. 30.

Los interrogantes de Kierkegaard que aparecen en este discurso sacuden, inquietan y angustian, pero, también, purifican el corazón. Sin embargo, surgen las preguntas: ¿qué comprende Kierkegaard por la idea de que los hombres tienen un corazón dividido? Y ¿qué significa purificar el corazón?

Mencioné en los capítulos anteriores que *Den Enkelte* (el Individuo) representa el punto central de su escritura, Kierkegaard siendo por excelencia el filósofo de la singularidad. Sin entrar mucho en detalles afirmamos que, para el filósofo danés, toda existencia humana está en un continuo devenir porque la existencia significa estar en el tiempo, lo que implica estar constantemente frente a nuevas posibilidades de elección. Afirma en este sentido: “Toda decisión, toda decisión esencial, encuentra su fundamento en la subjetividad”²²².

Ningún ser humano real no puede existir como un *yo puro*²²³ porque entonces la existencia y el devenir serían una mera abstracción. “El hombre es un espíritu existente que se pregunta por la verdad”²²⁴ y esta verdad pertenece a la interioridad, así como Kierkegaard mismo descubrió en su experiencia de Gilleleie, un pequeño puerto al norte de Copenhague. En este lugar, Kierkegaard tuvo una especie de “revelación” –importante porque representa la génesis de su pensamiento–; una revelación que surgió como una respuesta que venía de su corazón.

Se vive auténticamente desde la interioridad, desde este santuario sagrado donde late con fuerza el corazón, el *Verbo Cordis*, y donde no hay espacio para prejuicios o abstracciones; pero sí hay espacio para la pasión, para la fe, para la angustia y para el amor.

La preocupación constante de Kierkegaard fue concientizar sobre el peligro que representa para la interioridad el mundo y el autoengaño, como resultado de una falta de elección de sí mismo auténtica que surge de no querer conocer y asumir la verdad de la propia existencia. El peligro de la falta de conocimiento de la verdad existencial –subjetiva²²⁵– es que uno

²²² Søren Kierkegaard, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, México: Ed. Universidad Iberoamericana, 2008, p. 33.

²²³ Kierkegaard es un crítico de la abstracción lógica; por lo mismo, a través de conceptos como; individuo, singularidad y elección, revierte el sentido de la subjetividad abstracta cuya tradición empieza con Descartes y culmina con el Idealismo alemán.

²²⁴ Søren Kierkegaard, *Postscriptum*, p. 193.

²²⁵ Siempre se ha malinterpretado el concepto de la verdad en Kierkegaard al hablar de una *verdad subjetiva* que no implica la negación de la verdad eterna (objetiva); sólo que esta última se puede conocer cuando el ser humano la experimenta personalmente, de manera

empieza a pretender ser otra persona, ponerse una máscara mediante la cual no sólo engañará a los demás, sino que también se engañará a sí mismo y vivirá entregado a la multiplicidad. Para el filósofo danés, una vida auténtica es posible cuando el hombre busca despojarse a sí mismo de la multiplicidad; es decir, de todo aquello que divide su interioridad como el deseo y el querer cosas efímeras que lo aleja totalmente de la conciencia de su propia singularidad que, en el fondo, es la conciencia de estar ante Dios.

El filósofo parte en su análisis de la idea que remite a la afirmación aristotélica de que el bien es la finalidad de cualquier acción; es decir, si un ser humano puede querer algo en esta vida, entonces él debe querer el bien; pero ¿qué significa este bien?

Para Kierkegaard llegar a este mundo y vivir mediante la inercia, sin asumirse en lo que uno es, significa que rechazamos llegar a ser personas; es decir, seres singulares que viven sus vidas desde sus propias decisiones. Ante esta idea, no se pueden eludir las preguntas: ¿cuántas veces hemos dejado de ser nosotros mismos, al dejar de elegir aquello que de corazón queríamos ser o hacer? ¿Cuántas veces no hemos renunciado a hacer algo, para satisfacer a otros (–familia, amigos, entornos diversos–) o para satisfacer nuestro propio ego, que es la proyección egoísta de una falsa imagen que sacamos hacia fuera para ser aceptados por los demás? En otras palabras ¿cuántas veces nos hemos dejado arrastrar por el engaño y un falso compromiso con el mundo, viviendo con un corazón dividido?

En relación con nuestro *modus vivendi*, Kierkegaard presenta las características de un hombre con un corazón dividido: 1. Es el hombre que hace el bien sólo para recibir recompensas inmediatas; 2. Es el que quiere hacer el bien por temor a algún castigo; 3. Es el que desea de manera ideática hacer el bien y no lo hace; 4. Es el hombre que hace lo que en realidad no quiere hacer; 5. Es también el hombre que busca hacer el bien sólo para triunfar sintiéndose “el elegido”, “el especial”; 6. Es el hombre que no tiene paciencia; 7. Es el hombre dispuesto a sacrificarlo todo en el nombre del “bien”, excepto a sí mismo; 8. El corazón dividido también es la debilidad. De ahí resulta que un hombre con el corazón dividido “quiere el bien con una especie de sinceridad, pero sólo hasta cierto grado”²²⁶.

subjetiva. Por eso, Kierkegaard no es relativista. Para él, la verdad es solo una: la verdad eterna, objetiva, que se revela al hombre como una paradoja; es la verdad subjetiva que se revela a la subjetividad, es decir, a la interioridad.

²²⁶ Søren Kierkegaard, *Discursos edificantes para diversos estados de ánimo*, México: Universidad Iberoamericana, 2018, p. 83.

Aun así, no cualquier tipo de intención, no cualquier querer es el querer el bien (sobre todo, cuando este bien está relacionado con cosas efímeras, superfluas y con la multiplicidad). Querer el bien significa querer una sola cosa en la verdad de la intimidad del ser; es de la tarea de ser bueno, de la enorme fortaleza que supone vencer al mundo y sus poderes y vencer el autoengaño de uno mismo. El bien tiene que ver con la interioridad, con una transformación eterna en relación con Dios, que se da solamente en la elección y en el encuentro del hombre con la verdad revelada que es para él.

En este sentido, el *bien* es algo que se encuentra por encima de la persona; es decir, el bien no se limita al yo (ego), sino que tiene que triunfar por sí mismo. Esto quiere decir que el bien no se hace para que el ser humano se sienta un triunfador, no se hace por un interés propio; sino que *el bien es un modo de ser*. Kierkegaard nos deja entender que el bien lo pide todo, y *todo* significa querer ser y permanecer con el bien en la decisión (elección). Es decir, significa: consistencia, permanencia, no cambiar, no renunciar.

Este bien no es algo que se pueda confundir con la multiplicidad de las cosas y de los objetivos que uno desea alcanzar en la vida. Afirma Kierkegaard: “El que quiere algo que no es el bien, de hecho, no está queriendo una cosa; pensar que él quiere una cosa es una ilusión, una apariencia, un autoengaño porque en su más íntimo ser él es, ha de ser, un corazón dividido”²²⁷.

Cuando el ser humano proyecta ciertos propósitos que quiere “cumplir” o “satisfacer” en su vida, está claro que estos propósitos están creados en función de la inmediatez, de la multiplicidad, de lo que es común y general a todos seres humanos. Por ejemplo: “estudiar”, “tener trabajo”, “tener familia”, etcétera. Pero, como bien cuestiona Kierkegaard, la idea no es cumplir objetivos, sino buscar aquello que define la esencia, la intimidad del ser de cada uno. Afirma en este sentido: “La eternidad no pregunta si tú criaste a tus hijos al modo como viste a otros hacerlos, sino te pregunta, en cuanto individuo, como criaste *tú* a tus hijos”²²⁸.

Entonces la exigencia es que cada uno se asuma en su vida como un individuo singular frente a Dios para no tener el corazón dividido, no ser un hombre fragmentado, roto en la interioridad, inestable en sus decisiones, nunca satisfecho con nada; un hombre que prefiere renunciar a su singularidad, a su autenticidad para otros y, entonces, lo único que gana es “una ciega multitud”²²⁹.

²²⁷ *Ibíd.*, p. 30.

²²⁸ *Ibíd.*, p. 135.

²²⁹ *Ibíd.*, p. 93.

Lograr algo en el mundo; hay tanta habladuría impaciente y engañosa sobre esto. Es bueno que todos quieran lograr algo. En efecto, querer esto es seriedad, pero ¿no sería también seriedad precisamente entenderse a uno mismo y a la vida con respecto a lo que significa lograr tan extraordinariamente tanto o en apariencia no lograr nada en absoluto?²³⁰

Esto es equivalente a la cuestión que Kierkegaard plantea en otro de sus escritos cuando afirma, citando las Sagradas Escrituras, “¿Qué aprovecha a un hombre ganar todo el mundo si pierde su alma?”²³¹. Es decir, el hombre que sólo busca la confirmación de lo temporal, sin considerar lo eterno –que es su relación con Dios que lo fundamenta y lo hace ser espíritu–, lo único que tiene es un corazón dividido.

Para que el bien sea posible es necesario renunciar a la multiplicidad del mundo. La renuncia implica sufrimiento. No se trata de ninguna actitud pesimista ante la vida, ni de sufrir por no cumplir un deseo; sino de entender que, a veces, la elección de uno mismo, en su valor eterno, implica la renuncia a la inmediatez, a lo temporal. Resulta que el bien tiene que ver con la interioridad, con una transformación eterna, que se da solamente en la elección y en el encuentro del hombre con la verdad revelada que es para él.

En este proceso, para el filósofo danés el corazón juega un papel fundamental, porque implica una *transformación del corazón* que es un movimiento interno en el cual lo temporal y la inmediatez se dejan transformar por la verdad. Y es, a la vez, la más difícil tarea humana. Para ello, se necesita honestidad de la interioridad, se necesita servir al bien de manera incondicional en la acción, y se necesita del compromiso y de la paciencia. El bien no es un objeto, no es el “oro que se puede comprar”, como diría el filósofo danés; el bien es la interioridad que siempre exige sinceridad.

Con esta idea, y citando al *Eclesiastés*, Kierkegaard está convencido de que “el corazón puede cambiar para mejorar”²³², pero esto depende de la elección de uno mismo, de la disposición que se tiene para lograr un recogimiento, de una honesta confesión ante uno mismo, en silencio, para escuchar la propia conciencia como individuo singular.

²³⁰ *Ibíd.*, p. 93.

²³¹ Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II* (“El equilibrio entre lo estético y lo ético”), Madrid: Trotta, 2007, p. 199.

²³² *Eclesiastés* 7,3.

Así es posible el movimiento del corazón, su transformación, ya que: “el movimiento interior del corazón es profundizar en la interioridad”²³³ mediante la paciencia y el silencio. La pureza del corazón se logra entonces mediante esta ejercitación del individuo para profundizar en la interioridad. Afirma:

Pureza del corazón es una figura retórica que compara el corazón con el mar y ¿por qué sólo a este? Simplemente por la razón de que la profundidad del mar determina su pureza y su pureza determina su transparencia. Ya que el mar es puro solamente cuando es mucho más profundo y es transparente sólo cuando es puro (...). Es por eso que, comparamos el corazón con el mar, porque la pureza del mar reside en su constancia de la profundidad y la transparencia²³⁴.

En esta bella similitud entre la pureza del corazón y la pureza del mar, Kierkegaard quiere hacer hincapié en que, cuanto más nos adentremos en el mundo interior, más cerca estaremos de la verdad y más purificaremos nuestros corazones. De lo contrario, lo único que se vive es el engaño y, como advierte el filósofo, lo más terrible es continuar vivir engañados. Por eso, cita a Juan 4, 24: “Un hombre no puede engañosa e insinuantemente mantenerse cerca de Dios con la lengua mientras su corazón está alejado”²³⁵.

Kierkegaard nos deja entender que el mejor bien es comprender que no necesitamos tener muchas cosas, ni hacer cosas extraordinarias buscando recompensas, sino que sólo necesitamos vivir con relación a la verdad que se revela para cada uno, en su singularidad, como un mensaje de lo eterno en el hombre.

2. Corazón, silencio y fe

Hemos visto que la *transformación del corazón*, su verdadera pureza, implica un ejercicio de silencio y de recogimiento en sí mismo, para así poder uno elegirse como un individuo singular ante Dios. En el escrito *La repetición*, Kierkegaard afirmaba que “sólo el que guarda silencio podrá llegar a algo en su vida”²³⁶. Para el filósofo, el que guarda silencio, es el que vive con intensidad un adentramiento en sí mismo y una comunicación con Dios.

²³³ Søren Kierkegaard, *Discursos edificantes para diversos estados de ánimo*, México: Universidad Iberoamericana, 2018, p. 158.

²³⁴ Søren Kierkegaard, *The Purity of Heart*, New York: Harper & Ro Publisher, 1956, p. 176.

²³⁵ Cfr. Søren Kierkegaard, *Discursos edificantes para diversos estados de ánimo*, p. 126.

²³⁶ Søren Kierkegaard, S., *La repetición*, Madrid: Ed. Gaudarama, 1976, p. 154.

Consideramos, por lo tanto, que conceptos como corazón, silencio, interioridad y fe están unidos ya que se implican recíprocamente en este camino que el hombre tiene que recorrer para lograr una auténtica transformación de sí mismo como individuo singular ante Dios. El filósofo danés, elige a Abraham como uno de los prototipos del hombre singular en el que se puede ver lo que se llama el “regreso al corazón”. Recordamos que, en el escrito *Temor y temblor*, Kierkegaard, mediante el seudónimo Johannes de Silentio, quiere demostrar el significado de la fe a través de la historia de Abraham en un ejercicio de contemporaneidad, ironizando sobre la postura soberbia de Hegel, quien sostenía que la fe, como forma de conocimiento inmediato, debe ser superada por la filosofía.

La tarea de Kierkegaard no es fácil, pero parte de una certeza: de que tener fe es una tarea que dura toda la vida, es un combate, a veces desgastante, que “arroja al hombre para fortalecerlo a esta aniquilación que no sabe de imposturas”²³⁷. Tener fe no es una cuestión de días o semanas, es un compromiso total. Y es Abraham quien nos enseña este combate, porque en él, la fe pertenece a la interioridad allí donde descansa Dios, como diría San Agustín. La fe nace en el *corazón* y no como resultado del razonamiento. Al escuchar su corazón, Abraham está listo para llevar a cabo la tarea que Dios le ha encomendado.

Armado con el silencio, Abraham sabe escuchar. ¿Y qué es lo que escucha? Está llamado a una acción paradójica, llena de posibilidades e incertidumbres que exigen salir del mundo de la multiplicidad para así sucumbir en lo más profundo, allí donde el latido del corazón se hace palabra: la Palabra de Dios. Éste le exige sacrificar a su hijo, Isaac. Y Abraham elige seguir esta Palabra de Dios. Así, entre Abraham y Dios, surge una relación singular, una confianza mutua, secreta e incommunicable, pero viva.

Cuando Abraham decide seguir la palabra de Dios (*Verbo Cordis*) él no sabe dónde va, ni necesita un saber previo²³⁸. Sigue su corazón, aunque con mucha angustia:

Abraham calla...no puede hablar; es ahí donde residen la angustia y la miseria (...). Abraham puede decir ahora las cosas más hermosas que es dado expresar por medio de una lengua, acerca de cuánto ama a Isaac. Pero no es esto lo que

²³⁷ Søren Kierkegaard, *Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*, Madrid: Ed. Trotta, 2010, p. 304.

²³⁸ Cfr. Lev Shestov, *Kierkegaard and the Existential Philosophy*, USA: Ohio University Press, 1969, p. 15.

ocupa su corazón, sino algo más profundo: el estar dispuesto a sacrificar a su hijo porque es una prueba (...) ²³⁹.

Abraham ama mucho a su hijo, pero hay una prueba que le exige un amor todavía más grande que no puede ser comunicado. Y, como bien afirma Michael Strawser, en este sentido podemos preguntarnos “¿si este amor hacia Dios tiene que quedar mudo, es decir, en silencio? ¿Existe esta negatividad en el amor que carece de las palabras para comunicarse?” ²⁴⁰

La negatividad que exige el amor está en el hecho de que ante los seres a los que ama (su esposa, su propio hijo o ante su comunidad) Abraham tiene que callar. Es ahí donde humanamente hablando, cuesta entender a Abraham; pero él mismo sí entiende que el amor a Dios exige silencio que representa, para los demás, la negatividad.

A pesar de esta valentía, Abraham está lleno de angustia. Pero ama a Dios más que a su hijo y a pesar de la angustia tiene fe; una fe en virtud del absurdo que sólo la entiende él que está dispuesto a escuchar su corazón como el único lugar donde se escucha la verdad, como decía San Agustín.

Guiado por el corazón, Abraham se vuelve para los demás, con su pensar común, un loco o un criminal, porque rompe con lo establecido, con lo general aceptado por el pensar común y va contra ello; por eso, “no puede en absoluto hacerse comprender por los hombres” ²⁴¹. Para Abraham, el único deber existente es la voluntad de Dios; y una vez entendido este deber Abraham decide guardar silencio.

Con esto, Kierkegaard revierte el sentido de toda ética como generalidad, criticando sutilmente el tema del deber kantiano. Por eso, habla de una “suspensión teleológica de lo ético”. No habla de una “ética subjetivista”; ni descarta una propuesta ética. Al contrario, nos enseña, mediante Abraham, el sentido de una ética asumida de manera particular; es decir que en su generalidad tiene sentido sólo como particularidad. En otras palabras, sólo el particular (el individuo) puede entender el deber que es para él, mientras que lo general (la multitud) entiende el deber para todos en abstracto.

Esta propuesta sigue provocando mucha incomodidad a la hora de comprender el hecho de que la ética, si no se vive subjetivamente, desde el corazón; es decir, si no se asume desde la interioridad, queda reducida a unas

²³⁹ Søren Kierkegaard, *Temor y temblor*, Madrid: Técnos, 1998, pp. 96-98.

²⁴⁰ Michael Strawser, *Kierkegaard and the Philosophy of Love*, USA: Lexington Books, 2015, p. 115.

²⁴¹ Søren Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 47.

cuantas reglas de manual que no nos ayudan a vivir nuestra vida con compromiso y responsabilidad, es decir, de manera auténtica y singular.

Kierkegaard entendió muy bien de que el deber tiene que estar relacionado con la interioridad y por eso no es un “deber privado”, sino el resultado de una relación personal con la acción misma que se lleva a cabo. Se trata de un deber cuya verdad no se aprende de los “tratados de filosofía”, sino en la transformación que esta verdad provoca en la persona humana. Es decir, esta verdad exige una *transformación del corazón*, como hemos mencionado anteriormente.

Para Kierkegaard, como para Pascal, la filosofía (es decir, la filosofía reducida a un sinfín de métodos o con pretensiones de comprenderlo todo) no puede enseñarnos el deber, así como tampoco la de, darnos la fe; sobre todo, porque la fe es una pasión que se vive en el momento en el cual el hombre está decidido a entregarse a la posibilidad a la que está llamado para llevar a cabo en su propia realidad.

El ser humano puede vivir religiosamente sólo desde la interioridad, porque es ahí donde puede escuchar el silencio de Dios. Así es como lo escucha Abraham, el caballero de la fe; lo escucha porque ama a Dios; por eso Abraham, como Cristo, representa la paradoja que enmudece la razón y calla el lenguaje. El silencio de Abraham es imponente e incommunicable, porque la fe no necesita de justificaciones, de explicaciones o de argumentos; la fe lo único que necesita es del silencio, porque sólo así, el absurdo empieza a tener sentido. La fe no se mide, no se compara, ni se juzga porque no es un conocimiento; es pasión, como bien afirma otro seudónimo Johannes Climacus, criticando el pensamiento especulativo que se cree capaz de comprenderla todo. La fe es imposible sin la pasión, “si se hace a un lado la pasión, la fe deja de existir”²⁴². La fe es un acto de libertad y la certeza de que existe libertad, de que la existencia del hombre es un proceso dinámico en el que se transforma y deviene espíritu; es decir, toma conciencia de sí mismo y de su condición.

Kierkegaard quiere ayudar al hombre a asumirse en la contradicción de la existencia; por eso, como hemos tratado de argumentar, el *ethos* kierkegaardiano está guiado por el corazón. ¡El que se pierde por el sendero, es siempre el que no escucha su corazón! Por lo tanto, en la esfera ética, como diría también Von Hildebrand, el corazón tiene el carácter de una última palabra válida. “Aquí la voz de nuestro centro espiritual libre cuenta, sobre todo. (...) Es el corazón la parte más íntima de la persona, el núcleo, el yo

²⁴² Søren Kierkegaard, *Postscriptum no científico y definitivo*, p. 30.

real, más que la voluntad o el intelecto. Esto es así en el reino del amor humano. . . ”²⁴³.

3. “La lógica del corazón”

Como Pascal y San Agustín, Kierkegaard llegó a la conclusión de que todo lo real acontece en el corazón. Si para Pascal la razón era limitada e incapaz de comprender la verdad última, también para Kierkegaard la objetividad es incapaz de justificar la existencia, ya que existencia significa vivir y su símbolo es el *corazón*.

Vivir significa tener pasión, elegir, dar el salto, en una palabra, angustia y fe; temor y temblor y ¿cómo podrá la razón justificar la angustia objetivamente? Como Pascal, Kierkegaard insiste en lo absurdo de la prueba metafísica para la existencia de Dios y, así como lo expresa el seudónimo Johannes Climacus en *Migajas filosóficas*, semejante prueba no puede ser sino un capricho.

Con un arte polémico y con mucha ironía, Kierkegaard critica la lógica argumentativa de la existencia de Dios. Lo que hace temblar a la razón es la paradoja porque “es la pasión del pensamiento y el pensador sin paradoja es como el amante sin pasión: un mediocre modelo”²⁴⁴.

Aunque la idea de “corazón” parece estar en total oposición con la indagación lógica²⁴⁵, Kierkegaard demuestra que la razón es incapaz de comprender la paradoja de la existencia, aun así, no la rechaza, sino que comprende el hecho de que cuando se trata de acercarse al principio fundamental que sostiene la existencia del ser humano, es decir a Dios, la razón se autolimita.

Kierkegaard opone a la razón la pasión y argumenta que la demostración siempre será algo conceptual y, en el fondo, no se demuestra nada, ya que se parte de un punto y se llega al mismo. Afirma: “no demuestro, por ejemplo, que existe una piedra, sino que algo que existe es una piedra. El tribunal no demuestra que existe un delincuente, sino que demuestra que el acusado, que existe, es un delincuente”²⁴⁶. Por lo tanto, para Kierkegaard es absurdo partir de la idea de que Dios no existe, para lograr demostrar su existencia, esto sería una contradicción en la esfera de la existencia ya que si no exis-

²⁴³ Von Hildebrand, *The Heart*, p. 67.

²⁴⁴ Søren Kierkegaard., *Migajas filosóficas*, Madrid: Ed. Trotta, 2007, p. 51.

²⁴⁵ Y no extraña que, por lo mismo, se ha etiquetado a Kierkegaard como un pensador “irracionalista”.

²⁴⁶ Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, p. 54.

tiera sería imposible demostrarlo. La demostración es una determinación conceptual y nada más. Pero con este juego de conceptos, no se demuestra nada. “La razón ha llegado a tener a Dios lo más cerca posible, y sin embargo está igualmente lejos”²⁴⁷.

Según Kierkegaard, el problema de la razón es que confunde la autoconciencia con lo que es diferente a esta misma. Recordamos que Hegel hablaba de la identidad absoluta entre lo real y lo racional, es por eso por lo que lo desconocido no existe, en el sentido de que lo diferente es idéntico a la autoconciencia. Entonces, el error de la razón consiste en confundir lo diferente con la igualdad (autoconciencia). “El hombre antes de llegar a saber algo en verdad sobre lo desconocido (Dios), debe saber que es diferente de él, absolutamente diferente de él”²⁴⁸.

Dios no puede ser objetivado, ni pensado como un objeto, sino que rompe toda estructura lógica y toda objetivación, para así poder dar lugar no a un objeto sino a la presencia, a la presencia del otro. Y, para llevar a su extremo la argumentación contra la limitación de la razón, Kierkegaard elige a Job como símbolo de la prueba, del sufrimiento humano porque “en el interior del sufrimiento religioso se encuentra la categoría de la prueba espiritual [*Anfaegtelse*], y únicamente ahí puede ser definida”²⁴⁹. Job es el ser humano que vive su condición contradictoria. Por eso, Job se enfrenta a Dios frente a la desgracia, y elige renunciar a la razón para entregarse a la fe.

La actitud de Job nos recuerda la famosa apuesta de Pascal que lejos de ser un argumento a favor de la existencia de Dios²⁵⁰, al contrario, representa una apuesta de la fe para quienes viven en la incertidumbre, como el mismo Job y como todos los seres humanos, en un momento de sus vidas. La apuesta es una tentación e implica un riesgo y una decisión va más allá de cualquier cálculo racional; es un salto al abismo, un salto radical que no trae la certeza, pero sí nos hace responsables y nos ayuda a superar la ambigüedad de nuestro razonamiento. Sin salto no hay fe; y la fe se muestra en el momento en el que sin saber lo que nos espera, aun así, seguimos nuestro corazón.

²⁴⁷ *Ibíd.*, p. 58.

²⁴⁸ *Ibíd.*, p. 58.

²⁴⁹ Søren Kierkegaard, *Postscriptum no científico y definitivo*, p. 461.

²⁵⁰ En este sentido, afirma también Peter Kreeft: “No es una alternativa a los argumentos tradicionales para la existencia de Dios”. Peter Kreeft, *Christianity for Modern Pagans. Pascal's Pensées*, San Francisco: Ignatius Press, 1993, p. 291.

Esta actitud de combate contra la lógica tiene su raíz en el profundo silencio interior mediante el cual el hombre es capaz de escuchar el latido sagrado de su corazón y en el cual se siente siempre la presencia de un Dios Vivo.

Aunque Kierkegaard no es el autor de un tratado sobre “el corazón”, no cabe duda de que este es un “protagonista” discreto, pero muy presente, en su escritura. Como un pensador existencial y como un pensador preocupado no por argumentar la estructura lógica de la existencia, sino por escuchar el latido del corazón de la vida misma, el filósofo danés entendió muy bien que la razón, aunque tiene sus virtudes, no lo es todo; y que más allá de un conocimiento racional de la realidad, existe un percibir, un latido de la interioridad que ofrece una apertura del conocer más allá de los límites de la racionalidad. Prefiere agonizar, prefiere engañarse, prefiere luchar contra las evidencias establecidas, pero elige el camino del corazón que es uno sinuoso y difícil. Al igual que Pascal o San Agustín, Kierkegaard propone un “regreso al corazón” como el único camino que recuerda al hombre su existencia, su condición finita y su posición ante Dios.

Apostando por el corazón, Kierkegaard derrumbó toda la construcción de la filosofía especulativa fundamentada en la razón, ya que comprendió que no se necesitan argumentos racionales para saber de Dios y para poder amar. Con esto, nos recuerda que hay un peligro en la intención de absolutizar la razón, y con ello el cientificismo, olvidando que lo esencial de la vida misma no es jamás objetivable y que el auténtico pensar siempre es el pesar con el corazón.

EL SECRETO DE LA REPETICIÓN

Con 21 años, en el año 1838, el filósofo danés Søren Kierkegaard escribía una obra como un nuevo proyecto de pensamiento: *Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas (De omnibus dubitandum est)* y, como mencioné ya en los capítulos anteriores, abandonó la escritura y dejó el proyecto inconcluso; sin embargo, al final de este escrito, el seudónimo afirma:

En la realidad tal no hay ninguna repetición (...). En la sola idealidad, no hay tampoco repetición, ya que la idea es y permanece la misma, y no puede ser como tal repetida. Cuando la idealidad y la realidad se tocan entre sí, entonces aparece la repetición. (...) Aquí existe una reduplicación, aquí existe una pregunta sobre una repetición. Por lo tanto, la idealidad y la realidad chocan. ¿En qué medio? ¿En el tiempo? Es, por cierto, una imposibilidad. ¿Dónde entonces? En la conciencia que es la contradicción²⁵¹.

Años más tarde, en 1843, en la autoría de Kierkegaard aparece un libro extraño, *sui generis*, con una estructura difícil de comprender, que Joakim Garff²⁵² la define como “la obra más excéntrica de Kierkegaard”: *La repetición (Gjentagelsen)*. Lo interesante es que, esta vez, el autor ya no es Johannes Climacus, sino un personaje con un nombre extraño llamado Constantin Constantius.

Ante su estructura²⁵³ varios investigadores coinciden en que se trata de un escrito peculiar en el ámbito de la filosofía. Por ejemplo, Robert L. Perkins afirmaba que el escrito es difícil de entender²⁵⁴, mientras que Isak Winke Holm sostiene que se debería identificar entre una “repetición mun-

²⁵¹ Kierkegaard S., *Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas*, Buenos Aires: Ed. Gloria, 2007, pp. 77-78.

²⁵² Garff J., *Kierkegaard's Muse. The Mystery of Regine Olsen*, Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2017, p. 73.

²⁵³ La primera parte se llama: *La repetición. Un ensayo de psicología experimental*; la segunda parte se llama también *La repetición* (y está formada por ocho cartas escritas por un joven y dirigidas a Constantin Constantius) y, la tercera parte, en español es una carta escrita por Constantin Constantius hacia *Ilustrísimo Sr X.X verdadero lector de este libro*. La edición en inglés incluye también una parte llamada: *Una carta abierta hacia el profesor Heiberg*.

²⁵⁴ Cfr., Perkins R. L., *Introduction at International Kierkegaard Commentary*, vol. 6, Macon USA: Mercer University Press, 1993, p. 195.

dana y una divina²⁵⁵” en la filosofía de Kierkegaard. Por su parte, Gregor Malantschuk remarcaba el hecho de que este mismo es el único escrito que hace la transición de la esfera humana a la esfera religiosa²⁵⁶; y Arne Melberg también afirma que no es fácil decidir qué tipo de texto es: una narración, un ensayo filosófico o una mezcla irónica de los dos estilos²⁵⁷, y tiene razón ya que la confusión persiste incluso al acabar la lectura del texto. Por último, Stephen Cries considera que “*La repetición* es la obra más literaria del corpus kierkegaardiano”²⁵⁸.

Como si esto no fuera suficiente, resulta que el mismo Kierkegaard juega con el lector por un lado bajo el seudónimo Vigilius Haufniensis el autor del *Concepto de la angustia*, al afirmar sobre *La repetición*: “es una obra estafalaria, y lo curioso es que así lo quiso el autor intencionadamente, sin embargo, que yo sepa, él ha sido el primero que se ha fijado en la repetición”²⁵⁹; y por otro, el seudónimo Johannes Climacus, autor del *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas* reconoce también la dificultad del escrito cuando afirma:

La repetición no es un texto didáctico, lejos de ello, y era eso precisamente lo que yo había deseado, pues desde mi perspectiva el infortunio de la época consiste en que ha llegado a conocer demasiado, olvidándose de lo que significa existir y de lo que es la interioridad. En semejante situación, es algo deseable que el comunicador sepa cómo refrenarse, y para eso una confusa forma contrastante resulta de particular utilidad. Y Constantin Constantius escribió, tal como él mismo lo llama: un libro extraño²⁶⁰.

Sin embargo, los lectores de la obra del filósofo danés tampoco pueden esperar otra cosa: Kierkegaard es un autor poco accesible desde una primera y rápida lectura ya que en su escritura presenta una gran variedad

²⁵⁵ Holm I. W., “Kierkegaard’s Repetition: A Rethorical Reading of Søren Kierkegaard’s Concept of Repetition” en *Kierkegaardiana Magazine*, no 15, Copenhagen, 1991, p. 15.

²⁵⁶ Cfr., Malantschuk G., *Kierkegaard’s Thought*, Princeton: Princeton University Press, 1971, p. 56.

²⁵⁷ Cfr., Melberg A., *Repetition in the Kierkegaardian Sense of the Term*, *Diacritics Magazine*, The Johns Hopkins University Press, 1990, p. 71. (<https://www.jstor.org/stable/465332>)

²⁵⁸ Cries S. (1993). *The Blissful Security of the Moment. Reflection, Repetition and Eternal Recurrence*, en *International Kierkegaard Commentary*, vol. 6 /1993, p. 225.

²⁵⁹ Kierkegaard S., *El concepto de la angustia*, Madrid: Alianza, 2007, p. 49.

²⁶⁰ Kierkegaard S., *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, México: Univ. Iberoamericana, 2008, p. 265.

estilística difícil de etiquetar. Escribe como un poeta, como un juez, como un mártir; escribe como un psicólogo, como un seductor o como aquel que acompaña el sufrimiento de Abraham. En cualquier caso, sin importar una u otra de estas facetas, su mensaje es el mismo: la autenticidad de la singularidad como responsabilidad del individuo frente a sí mismo y frente a Dios.

Un mensaje profundo que conlleva la difícil tarea para el hombre de realizarse en el devenir de sí mismo a través de la fe, el único puente duradero entre hombre y Dios. Llegar a este punto, representa la fuerza del individuo de buscarse sin cesar, una y otra vez, gesto que se traduce en la categoría de la repetición.

Queda por investigar en las páginas siguientes qué implica y significa la repetición para Kierkegaard, no sin antes poner sobre la mesa la provocación de Walter Lowrie²⁶¹ de que la repetición es la categoría más difícil de la autoría del danés.

1. *La repetición como filosofía del futuro*

Traducido por repetición, la palabra danesa *Gjentagelsen* está compuesta, por la preposición *gen* (del antiguo anglosajón) que significa “otra vez”; y, por otro lado, tenemos el verbo *at tage* que significa tomar. Resulta que *Gjentagelsen* se puede entender como “retomar”.

Aun así, esta explicación no es suficiente, ni ayuda mucho ante la afirmación que hace el filósofo danés en la primera parte de su escrito, en la que advierte que la repetición es una categoría del futuro y constituye la única categoría sobre la cual podría crearse una “nueva metafísica”. Esto quiere decir que para Kierkegaard la verdadera repetición será posible sólo cuando el pensamiento moderno se separe de la hegemonía de la filosofía antigua. Es por lo mismo que la repetición será la categoría que se opondrá radicalmente a la tradición metafísica desde Platón hasta Hegel, adelantándose incluso a Nietzsche. Afirma el seudónimo Constantin Constantius:

La dialéctica de la repetición es fácil y sencilla. Porque lo que se repite anteriormente ha sido, pues de lo contrario no podía repetirse. Ahora bien, cabalmente el hecho de que lo que se repite sea algo que fue, es lo que confiere a la repetición su carácter de novedad (...). Cuando se afirma que la vida es una

²⁶¹ “Ningún otro concepto en el vocabulario de Kierkegaard es tan importante”. Lowrie W. (1938). *Kierkegaard*, London-New York-Toronto: Oxford University Press, 1938, p. 630.

repetición, se quiere significar con ello que la existencia, esto es, lo que ya ha existido, empieza a existir ahora de nuevo²⁶².

Quienes no hayan leído este pequeño escrito de Kierkegaard seguramente esperarán encontrar en sus páginas la elucidación de qué significa repetición y la explicación de por qué es importante para la filosofía.

Sin embargo, el lector se llevará la decepción ante un escrito que sigue el “*ordo inversus*”, además de que se presenta como si fuera una novela romántica. Por lo que, de entrada, surge la pregunta ¿cómo es posible considerar este libro un escrito filosófico? O ¿cómo considerar que la repetición es una de las categorías más importantes del futuro? Al no elucidar el significado de esta categoría en el escrito con el mismo nombre, es complicado establecer desde el principio qué es lo que Kierkegaard quiso decir con *repetición*.

Gilles Deleuze, cuidadoso lector de la obra de Kierkegaard, tratando de descifrar la enigmática frase kierkegaardiana, afirma en su escrito *Diferencia y repetición*, con relación a esta categoría:

La repetición es el pensamiento del porvenir: se opone a la categoría antigua de la reminiscencia y a la categoría moderna del *habitus*. Es en la repetición y por la repetición que el olvido se convierte en una potencia positiva, y el inconsciente en un inconsciente superior positivo. Todo se resume a la potencia. Cuando Kierkegaard habla de la repetición como de la segunda potencia de la conciencia, segunda no significa una segunda vez, sino el infinito que se dice una sola vez, la eternidad que se dice en un instante²⁶³.

No se trata de una repetición en el tiempo, sino de una repetición en el que el pensamiento, lleno de vitalidad, se dobla en el actuar, de ahí su carácter singular, porque ella es “la eternidad contra la permanencia”. Deleuze no olvida recordar también a Nietzsche junto a Kierkegaard²⁶⁴, en este intento de desvelar el enigma de las repeticiones.

Por lo tanto, la repetición es el tiempo de la posibilidad, de este futuro abierto que empieza a existir en el momento en el que hay una presentificación: es decir, se vive lo mismo, pero se vive cualitativamente de nuevo. Por

²⁶² Kierkegaard S., *La repetición*, Madrid: Alianza, 2009, p. 64.

²⁶³ Deleuze G., *Diferencia y repetición*, Buenos Aires: Ed. Amorrortu, 2009, p. 30.

²⁶⁴ “Hay una fuerza común a Kierkegaard y a Nietzsche. (...) Cada uno de ellos, a su manera, hizo de la repetición no sólo una potencia propia del lenguaje y del pensamiento, un *pathos* y una patología superior, sino también la categoría fundamental de la filosofía del porvenir. Lo que los separa es considerable manifiesto. Pero nada podrá borrar este prodigioso encuentro en torno de un pensamiento de la repetición”. Deleuze G., *Diferencia y repetición*, p. 27.

lo mismo repetición significa, como veremos, llegar a ser de nuevo sí mismo, pero cualitativamente diferente.

2. *Reminiscencia y repetición*

En las primeras páginas del libro autor seudónimo Constantin Constantius nos hace entender la preocupación por elucidar “el problema de la repetición, su verdadero significado y entender si una cosa pierde o gana con repetirse”²⁶⁵ y advierte que la repetición “llegará a jugar un papel muy importante en la nueva filosofía. Porque la *repetición* viene a expresar de un modo decisivo lo que la *reminiscencia* representaba para los griegos”²⁶⁶.

Con mucha originalidad, Kierkegaard desarrolla una entera teoría de la reminiscencia en relación con la repetición, continuando así el camino abierto por Sócrates-vía-Platón. Sin entrar en muchos detalles, recordamos que el significado de reminiscencia está presente en casi toda la obra de Platón, sobre todo en diálogos como *Menón*, *Fedón*, *El Banquete* o *La República* (el libro X). En estos diálogos el concepto es paradójico: por un lado, Platón intenta elaborar una filosofía racional y, por otro lado, se apoya en el mito para sostener sus argumentos. Sin embargo, la filosofía griega da un valor gnoseológico al concepto de *anamnesis* (*αναμνησις*) o reminiscencia. Es decir, el conocimiento depende de una existencia previa del alma en el mundo de las ideas, en donde ésta aprendió algo que puede reconocer en esta existencia, y esta idea, en definitiva, marca que la teoría de la reminiscencia es el fundamento que sustenta la creación platónica.

Kierkegaard entendió la idea de reminiscencia en Platón y en general, en los griegos. Por eso, Constantin Constantius afirma que, para los griegos, el significado de la reminiscencia en la nueva filosofía será que toda la vida es una repetición²⁶⁷. Para Kierkegaard, la reminiscencia es un regreso del alma a un tiempo abismal de su pasado primordial; un regreso a la eternidad pasada; por eso, para los griegos el conocimiento es un recuerdo. Es decir, si el recuerdo significa reconocer aquello que ya existía, la repetición implica una transformación: el cambio de algo que fue en algo nuevo.

Sin embargo, aunque el filósofo pone en discusión la idea de reminiscencia en el libro *La repetición*, es en el escrito *Etapas en el camino de la vida*, donde plantea el problema: “El recuerdo trata de mantener la continuidad

²⁶⁵ Kierkegaard, *La repetición*, Madrid: Alianza, 2009, p. 26.

²⁶⁶ *Ibid.*, pp. 26-27.

²⁶⁷ Kierkegaard S., *La repetición*, p. 27.

de lo eterno en la vida del hombre, asegurándole una existencia temporal que discurra *uno tenore* (sin interrupción) como una respiración acompañada e inefable en su unidad”²⁶⁸. Para poder recordar, es necesaria la memoria, y Kierkegaard sí considera la memoria una condición necesaria en el proceso de recordar. Aun así, su papel es mínimo porque está relacionada con la experiencia inmediata y, por tanto, en el mismo proceso de recordar hay una diferencia, ya que recordar implica una multiplicidad de detalles, así como afirma Julia Watkin ²⁶⁹. En otras palabras, la memoria representa para el filósofo danés, la realidad, mientras que el recuerdo nos abre la puerta de la idealidad ya que en el recuerdo se hace una selección y se elige lo esencial de la experiencia o inmediatez.

El arte del recuerdo consiste en “evocar lo que está muy lejos en el tiempo como proyectar todas las cosas próximas en una cierta lejanía con el fin de evocarlas” ²⁷⁰; es decir, en el recuerdo el pasado y el presente se reconcilian, y es por eso por lo que nuestro pasado regresa. Entonces ¿es el recuerdo una repetición? Es verdad que el recuerdo nos evoca el pasado, y a través del recuerdo tenemos acceso a la eternidad del pasado; pero a través de la repetición Kierkegaard nos conduce hacia la “eternidad del futuro”. Constantin Constantius especifica desde las primeras páginas que “repetición y recuerdo constituyen el mismo movimiento, pero en sentido contrario. Porque lo que se recuerda es algo que fue, y se repite en sentido retroactivo. Mientras que la auténtica repetición, suponiendo que sea posible, hace al hombre feliz”²⁷¹.

El recuerdo es una condición necesaria, pero no es todavía la repetición ya que el recuerdo pertenece al pasado, mientras que la repetición es la categoría del porvenir. El recuerdo es un movimiento hacia el pasado, ya que para los griegos (Sócrates, Platón) hemos perdido la verdad eterna y sólo el recuerdo (la reminiscencia) nos brinda la ocasión de recuperar esta verdad. Queremos que algo se repita, pero no en relación con el pasado; en el recuerdo tomamos conciencia de que somos el resultado de los acontecimientos del pasado. A diferencia, la repetición nos da la esperanza de que nuestra existencia es todavía abierta a las posibilidades, de que todavía

²⁶⁸ *Ibíd.*, pp. 25-26.

²⁶⁹ Watkin J., *Kierkegaard. Dying and Eternal Life as Paradox*, PhD Bristol University, 1979, p. 165.

²⁷⁰ *Ibíd.*, p. 32.

²⁷¹ Kierkegaard S., *La repetición*, p. 27.

el futuro puede corregir el presente, integrarlo y, de esta manera, nuestra existencia no se estancaría en un punto fijo.

John Caputo, al analizar esta relación entre recuerdo y repetición, sostenía que para los griegos el conocimiento no es un descubrimiento, sino un *redescubrimiento*; un recuerdo a través del cual se recupera el conocimiento perdido. Por eso aprender significa restablecer un contacto con el conocimiento que ya se posee. Esto se observa muy bien en la propuesta filosófica de Platón para quien el movimiento es hacia atrás, hacia el origen, hacia lo primordial; de la experiencia sensible al mundo suprasensible; del olvido al recuerdo²⁷².

Entendemos así que tanto el recuerdo como la repetición nos orientan hacia la eternidad sea pasada o futura, ya que, como el mismo Caputo subraya, las dos representan “la transición del tiempo hacia la eternidad”²⁷³.

A través de la repetición el espíritu quiere renacer; es una lucha contra la memoria, contra la seducción del pasado; para poder renacer en el futuro que se refleja en el instante; la repetición es elección y se realiza en la interioridad; es la lucidez de saber que lo que viviste ya no se puede repetir. La verdadera repetición, tiene que ver con la interioridad, con el devenir del hombre en esta interioridad, que es un devenir que se abre hacia las posibilidades del futuro.

Aun así, es muy apresurado hablar de una comprensión de la repetición y surge la pregunta: ¿la repetición que Kierkegaard pone en discusión es una categoría metafísica, existencial o religiosa? Si para los pensadores antiguos, en especial para Platón, la reminiscencia era un movimiento dialéctico con un sentido epistemológico y ontológico, a la vez; en el caso de Kierkegaard su pensamiento parte del individuo, del acto de devenir individuo, para así lograr llegar a ser cristiano. Su interés radica en la existencia concreta del ser humano, y, por eso, a través de su escrito, trata de ver si la repetición es posible en la esfera existencial, concreta, es decir en la vida del individuo y no en la esfera lógica o en la naturaleza.

Para Kierkegaard, la repetición no tiene nada que ver con el movimiento de la naturaleza²⁷⁴, ni con el movimiento lógico, así como vamos a demostrar: la repetición que él pone en discusión pertenece al espíritu, es una categoría espiritual y tiene que ver con la libertad. Y es aquí, en este punto

²⁷² Caputo J., *Radical Hermeneutics*, Indiana: Indiana University Press, 1987, p. 13.

²⁷³ *Ibid.*, p. 13.

²⁷⁴ Así como era para Heiberg con el cual Kierkegaard mismo polemiza de manera indirecta en su escrito.

donde Kierkegaard da un salto cualitativo en la comprensión misma de la repetición como “categoría del futuro”.

3. *Constantin Constantius autor de un escrito sui generis*

Desde el inicio del escrito *La repetición*, el autor nos plantea el hecho de que la categoría que a él le interesa es el problema de la nueva filosofía que enseña que toda la vida es una repetición y expresará de un modo decisivo lo que la reminiscencia representaba para los griegos. Afirma: “Repetición y recuerdo constituyen el mismo movimiento, pero en sentido contrario”²⁷⁵. Constantius nos habla de su interés, desde hace tiempo, por el problema de la posibilidad de la repetición y su verdadero significado y se enfoca en anunciar la importancia de la repetición, al decir que la repetición es “la realidad y la seriedad de la existencia”²⁷⁶.

Constantin Constantius no es un filósofo, sino un contemplador de la existencia, por lo que quiere ir más allá de la manera dogmática de entender la repetición y se propone un acercamiento desde una perspectiva existencial. Por otro lado, tiene un doble papel: no sólo narra su experiencia y la historia del joven, sino que también es un astuto observador de vidas ajenas que, con un arte exquisito, sabe observar lo más oculto. Es un espía al servicio de una idea. Afirma: “Conforme a mis inveterados hábitos, sólo suelo sentirme inclinado a ser mero espectador de la vida de los demás hombres... Y cuando un espectador ha cumplido a fondo su tarea se le puede comparar con una policía secreta o un espía (...). El arte del espectador, al fin y al cabo, no consiste en otra cosa que en descubrir lo que está oculto”²⁷⁷.

²⁷⁵ Kierkegaard S., *La repetición*, p. 27.

²⁷⁶ *Ibíd.*, p. 30. Para Kierkegaard, la existencia tiene sus posibilidades y se desarrolla bajo el signo de la libertad y mediante estadios son espirituales. Las características de la existencia del individuo y sus posibilidades vitales no pueden comprimirse en una estructura racional, ya que la existencia no puede ser un sistema para ningún espíritu concreto. Para el espíritu creado, es decir para el individuo es imposible pensar al mismo tiempo un sistema y la existencia. De aquí resulta que no hay compatibilidad entre una filosofía sistemática y una filosofía de la existencia, lo que pone de manifiesto la imposibilidad de un sistema de la existencia. La existencia y la fe son cuestiones que se plantean u ofrecen exclusivamente a la soledad del individuo. Entonces, Kierkegaard nos habla de que la existencia es esencialmente individual. Es decir, la existencia del individuo es un proceso de continua transformación, de metamorfosis, así como nos transmite el seudónimo Johannes Climacus en el *Postscriptum*.

²⁷⁷ Kierkegaard S., *La repetición*, p. 34.

Esto nos lleva a pensar que Constantius es un esteta por definición, representa un paradigma de lo estético, a pesar de que algunas interpretaciones han intentado hacer de él un autor ético. Sin embargo, estos intentos fallan en el momento en el cual Johannes Climacus, el autor-seudónimo del *Postscriptum*, explica que el autor de *La repetición* es un esteta.

Constantius es un hombre experimentado que ha vivido mucho, mientras que el joven vive en un tipo de “fascinación estética²⁷⁸”, como menciona Alastair Hannay; es por eso por lo que, el autor seudónimo se ofrece en ayudar al joven enamorado e ingenuo, con consejos. No lo hace por amor al prójimo, ni siquiera por amistad. Lo hace porque disfruta apoderándose de la mente de demás, jugando e investigándolos. Por eso, decide también investigar por sí mismo la posibilidad y el sentido de la repetición a través de una “expedición de exploración²⁷⁹” a Berlín.

Constantius necesita hacer este viaje porque la repetición es la categoría que debe entenderse y, para ellos, es necesario *un experimento* de regreso en el pasado, para encontrar allá el sentido del presente. El experimento se basa en el recuerdo y, el *método* de Constantius es integrar el presente en un pasado idealizado, pensando que, mediante un movimiento dialéctico, este pasado regresaría en el presente. Louis Mackey afirma que esta acción de integrar un momento del pasado en el presente significa representar un ideal; es decir, se repite algo que ya fue y este algo cobra un significado ideal. Sin embargo, ¿vive él la repetición? ¿Cuál es el sentido de la repetición? Es difícil elucidararlo porque lo más que se intenta el significado queda oculto²⁸⁰.

²⁷⁸ Hannay A., *Kierkegaard. Una biografía*, México: Univ. Iberoamericana, 2010, p. 252.

²⁷⁹ “Sin que nadie se enterara, ni siquiera los amigos más íntimos (...) tomé el vapor que hace la travesía desde Copenhague a Stralsund y aquí reservé una plaza para la primera diligencia hacia Berlín. Fue un auténtico martirio. Porque cuando llegué a Hamburgo, molido por empujones de mis compañeros de viaje durante nada más y nada menos que treinta y seis horas, no sólo había perdido la cabeza, sino que tampoco sabía donde estaban mis piernas. (...) Después de todas estas peripecias espantosas llegué sano y salvo a Berlín”. Kierkegaard S., *La repetición*, pp. 68-69.

²⁸⁰ El concepto de repetición ha sido interpretado de maneras diferentes. Por ejemplo, Brita K. Stendahl traduce repetición con “again taking, taking anew, retake, take two”. (Stendahl B. K., *Søren Kierkegaard*, Boston: Twayne Publishers, 1976, p. 197). Por otro lado, T. H. Croxall sugiere: “repetition”, “resumption” = retomar, re-empezar. (Croxall T.H., *Kierkegaard Studies*, London: Lutherworth Press, 1948, pp. 154-167). Croxall afirma: “Etymologically the world means taken-again. Something has been lost, and now is regained. What? The answer is – ourselves. Lost, how? That personality is lost which is broken up into a multitude, a legion”). Mientras, H. V. Martin propone para repetición

Lo que Constantius quiere es convencerse de si la repetición es posible, por lo que trata de revivir las mismas etapas: el mismo barco, el mismo lugar, el mismo cuarto etc. Tras ver las mismas cosas, se da cuenta con estupor de que “ninguna repetición es posible”. Lo que vive en Berlín es el recuerdo que se despierta en él. Por eso va al teatro Königstädter, con la esperanza de vivir la repetición, pero ya no encuentra nada de lo que era y decepcionado se da cuenta que no existe la repetición. Lo único que se repetía era la imposibilidad de la repetición y entonces entiende que en la vida todo se puede vivir otra vez sin que esto sea la repetición.

Como realidad en sí la repetición es difícil de entender y por eso Constantius se molesta por el fracaso de su intento, y esto porque el experimento era en sí una parodia, una sátira o farsa de la verdadera repetición, como menciona J. Caputo²⁸¹

Entendemos a Constantius porque, desde una perspectiva psicológica, *la repetición es una tentación* y su experimento no es uno común, sino *es una construcción imaginaria*, un ejercicio en el que el autor proyecta posibilidades existenciales abiertas a seguir el juego imaginario de la comunicación. Por eso nos habla de la idea del teatro, de su encanto fascinante, como el lugar donde la realidad se abre hacia la posibilidad.

Sin duda no hay ningún joven que no haya deseado con ardor representar en las tablas algún papel importante con el fin de poder contemplarse a sí mismo, como si fuera su propio doble, al encarnar la realidad soñada. Y no sólo contemplarse sino también oírse y verse multiplicado o dividido en un sinfín de personajes distintos. (...) Y en semejante visión fantástica de uno mismo, el individuo no es aún una figura real, sino una sombra o mejor dicho, un haz de sombras. Pues la figura real de uno mismo está ya presente de un modo invisible e impalpable, por lo que el individuo no se contenta con proyectarse en una sola sombra, sino que prefiere hacerlo en una variada multitud de sombras, si bien todas ellas son imagen y semejanza suya y en los diferentes momentos vienen a expresar legítimamente su propio ser²⁸².

cuatro opciones de traducción:1. "restitution" =restituir; 2. "reestablishment" = reestablecer; 3. "revival" = renacimiento; 4. "recapitulation" = recapitulación . (Martin, H.V., *Kierkegaard: The Melancholy Dane*, New York-London: Philosophical Library, 1950, pp. 56-63). Mientras que Louis Dupré ofrece la idea de "recapture" (Dupré L., *On Time and Eternity*, en *International Kierkegaard Commentary*, vol.8, Macon USA: Mercer University Press, 1985, p. 130).

²⁸¹ Caputo J., *Radical Hermeneutics*, Princeton: Princeton University Press, 1987, p. 23.

²⁸² Kierkegaard S., *La repetición*, p. 76.

Recordemos las palabras de Constantius que su libro no es ni una comedia, ni una tragedia, ni un romance, ni una novela, es decir no es nada ya pensado, proyectado...; no es un esquema ya hecho, no es el sistema; es un libro que queda por descifrar. ¿Es una farsa? Nuestro autor seudónimo insiste en jugar con el lector para mantenerlo en medio del suspenso, en el teatro, sorprendiéndolo con la espontaneidad de su estilo y de la narración.

Tenemos un libro compuesto por reportes y cartas que son modos muy personales de comunicar, y su codificación no depende de un estilo literario específico. La persona que habla es Constantius que quiere comunicar su interioridad a través de la imaginación, de la observación y la reflexión. De ahí también la idea del teatro, ya que en él las posibilidades son infinitas y la imaginación proyecta la personalidad en todas ellas, pero Constantius, experto en el arte teatral, no se atreve a vivir en el escenario de la existencia. Esta realidad teatral no es la verdadera realidad que él busca. Lo que necesita es encontrarse consigo mismo, pero no puede porque busca la repetición en la exterioridad.

La única cosa que se puede repetir es la imposibilidad de la repetición, por eso él no es capaz de decirnos qué significa la repetición, así como el mismo Johannes de Silentio siente la incapacidad de vivir la fe²⁸³. Constantius se siente decepcionado y su experimento falla, ya que la repetición es demasiado trascendente para encontrarla en la esfera de la inmanencia; en la inmanencia sí hay repetición, pero es la repetición de lo mismo; nada cambia, nada deviene. Esto nos lleva a pensar que en la vida todo se puede revivir de una manera rutinaria sin que esta re-vivencia sea la repetición.

La repetición, tal como nos transmite Constantius, es “un ensayo de psicología experimental”, que alude al hecho de que tiene lugar en la esfera del individuo, en la existencia concreta de un sujeto (en nuestro caso Constantín Constantius, el joven o Job). La parte experimental no se refiere directamente a esta categoría, sino a la investigación y al desarrollo de esta categoría en el caso de una individualidad y en una situación concreta. Para Constantius, la repetición es la tentación por excelencia. Por eso se atreve a experimentar tanto consigo mismo, como con el joven. Su experimento es una construcción imaginaria en la que el autor proyecta diferentes posibilidades existenciales.

Además de ser un experimento, en la narración del seudónimo también encontramos un análisis muy sutil de la relación amorosa entre el joven y su novia. Incapaz de encontrar la repetición, Incapaz de encontrar la re-

²⁸³ Cfr., Hannay A., *Kierkegaard. Una biografía*, p. 256.

petición, Constantius se ofrece a ayudar al joven enamorado con consejos, con la esperanza de que este mismo pueda encontrar la repetición. Aquí lo sorprendemos describiendo con exhaustividad la vida emocional del joven poeta. Cuenta que el joven estaba profundamente enamorado, pero por lo mismo, decide aprovecharse de la situación y, con una actitud casi maquiavélica, se propone usar una diplomacia virtuosamente hipócrita, para que el joven se transforme en un hombre desagradable. Para ello inventa un plan: “Conviértete a tí mismo en un ser despreciable, que sólo encuentra alegría engañando y mistificando”²⁸⁴.

Comienza a ser testigo de la transformación del joven en un seductor. Pero, cuando el plan estaba a punto de cumplirse, el joven desaparece y ya no lo verá nunca más. El joven, satisfecho con los consejos, le escribe varias cartas de agradecimiento.

No es difícil entender que, dentro de los prototipos existenciales que propone Kierkegaard en su pensamiento, Constantin Constantius es un esteta con todos sus defectos y virtudes. A pesar de ser un esteta, el joven también tiene algo que el autor-seudónimo nunca logrará tener: intenta dar el salto de poeta de la existencia a poeta de lo religioso; sin embargo, su existencia queda suspendida. En lugar de vivir el presente, el joven se imagina en el futuro, viendo la relación con su amada desde una vejez decepcionante. Al observar al joven vacilar en su decisión, Constantius empieza a interesarse por la relación del joven con su amada, se vuelve un testigo oculto de esta relación de amor y se ofrece a ayudar al joven enamorado con consejos. Lo hace porque le gusta apoderarse de la mente de los demás y jugar con su interioridad.

Constantius le propuso olvidarse de la muchacha, pero al joven le resultó imposible. Vive atormentado por la indecisión: por un lado, la ama, quiere una relación con ella; por otro lado, se siente satisfecho como poeta ya que la muchacha es su musa. Debido a esta historia de amor el joven va más allá de lo estético, ya que siente una llamada comprometedor con la muchacha, un compromiso ético, si se puede decir así, y empieza a escribir a Constantius de una manera que a éste le es imposible entender al poeta. “Hablar con usted representa para mí un alivio extraordinario y realmente indescriptible. Porque es como si hablara uno consigo mismo o con una idea”²⁸⁵. Sin embargo, el tono de sus cartas denota preocupación: él vive angustiado frente a la posibilidad de dar el salto.

²⁸⁴ Kierkegaard S., *La repetición*, p. 50.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 114.

El amor-recuerdo que vive el joven lo remite hacia el pasado, pero a la vez le brinda la esperanza de que es posible revivir este amor²⁸⁶. De ahí la ambivalencia y la terrible angustia de del joven. Se siente desorientado, atormentado y es en este punto cuando empieza a identificarse en su sufrimiento con Job. Necesita de Job para entenderse a sí mismo en su propia vida y entender el sentido de su culpa al abandonar a su amada: “la vida se me ha hecho totalmente imposible, el mundo me produce náuseas y me parece insípido, sin sal y sin sentido”²⁸⁷, como a Job le pega la *tormenta*.

Lee el libro de Job con agonía, pero es esta historia de Job la que le revela el verdadero significado de la repetición. Al identificarse con Job, logra encontrarse a sí mismo y descubrirse en su interioridad. Por eso, entiende que lo más importante no es la repetición de lo exterior, es decir de los acontecimientos de la vida; no significa agregar una segunda o tercera vez a la primera, sino que es la repetición del espíritu, de la interioridad. Sin embargo, entre el joven y Job, hay una diferencia cualitativa, es decir una diferencia ética, ya que “la repetición es la solución de toda concepción ética”²⁸⁸, como bien dice Constantius.

4. *Job como símbolo de la repetición*

Job es el símbolo del sufrimiento humano y representa el estadio religioso ya que el secreto de la repetición está en él. Tiene la valentía de cuestionar a Dios dado que le fue quitado todo: su fortuna, sus hijos, y luego vino la enfermedad. Job maldice el día en cual nació y se enfrenta a Dios: “¿Qué es el hombre, para que lo engrandezcas y para que pongas sobre él tu corazón?” (Job 7,17); y desconfía de sus amigos. Job vive la prueba de Dios. “No hay en el Antiguo Testamento otra figura a la cual podemos acercarnos con tanta naturalidad, confortamiento y confianza humanos como los que experimentamos al ponernos en contacto con Job. Precisamente porque en él todo es muy humano”²⁸⁹. Job es tan sencillo en su complejidad que uno se le puede acercar con toda confianza.

Esta humanidad de Job nos da la esperanza. A pesar de su sufrimiento Job no pierde la fe. Y es por eso que Job es la excepción; sus lamentaciones y argumentos tienen fuerza. Job está entre el mundo y Dios por lo cual eli-

²⁸⁶ Mackey L., *Once More with Felling. Kierkegaard's Repetition*, p. 194.

²⁸⁷ Kierkegaard S., *La repetición*, p. 166.

²⁸⁸ *Ibíd.*, p. 65.

²⁸⁹ *Ibíd.*, 175.

ge callar. “Así se sentaron con él en la tierra por siete días y siete noches y ninguno le hablaba palabra, porque veían que su dolor era muy grande (Job 2,13). Aunque todo el mundo lo acusa, Job se sabe inocente y tiene la fe de que Dios sabe de su inocencia. Él no siente la culpa que todos los demás le atribuyen, pues ¿qué significa ser culpable? Los que ven en las desgracias un resultado de su culpa es porque consideran a Dios un tirano. Pero Job no se rinde. Para él Dios es amor: “Sus palabras, además, demuestran el amor y la confianza de un hombre que está plenamente convencido de que Dios, cuando uno habla con Él directamente y sin intermediarios mezquinos, puede explicarlo y aclararlo todo”²⁹⁰. Atormentado, Job no abandona la lucha, pues sabe que es una prueba y sabe que el abismo que se abre entre el hombre y Dios puede ser traspasado por la fe. Humanamente hablando Job no tiene culpa alguna y tiene la fe de que de que Dios lo entenderá. Job recibe todo doblemente porque entiende a Dios, así como Dios entiende a Job.

¿Dónde está la repetición? Job lo pierde todo. Su sufrimiento es terrible y cualquiera en su situación perdería toda fe. Sin embargo, Job sabe que la prueba le pertenece y, por lo mismo, no hay nada que pueda explicar esta vivencia suya. Él representa lo que le pertenece al hombre, está en su derecho y debe defender su humanidad: el hombre contra Dios. ¿No es esta una prueba terrible? ¿Qué tipo de Dios es él que pone a prueba de esta manera a los seres humanos? ¿Cómo es esto posible? Lo es cuando se entiende que “la categoría de la prueba no es ni estética ni ética o dogmática, sino totalmente trascendente (...) y emplaza al hombre en una relación de oposición estrictamente personal a Dios, en una relación que por ser tal le impide al hombre contentarse con una explicación de segunda mano”²⁹¹.

Job se entrega a la prueba y es ahí donde vuelve la espalda a la ética como mundanidad, expresada a través de las acusaciones de los hombres. La prueba reside en el hecho de que, en sí, el individuo se sostiene en las condiciones del mundo y las rebasa; la prueba es un problema del tiempo, es decir, pone al hombre en la cercanía de Dios, ya que la inmediatez se aniquila y se abre en la espera de la posibilidad; la espera del futuro. Cuando se trata de la prueba, está claro que la relación del hombre con Dios ya no es temporal, sino eterna, trascendente.

Con su defensa y con la fe, Job rebasa la ética y contradice todas sus verdades. Los amigos de Job lo ven como un rebelde por oponerse a todas las

²⁹⁰ *Ibíd.*, 181.

²⁹¹ *Ibíd.*, 186.

leyes, acusándolo de querer lo imposible y tachando su defensa de absurda, ya que ellos representan la obligación moral. Lo ético es lo general y en la generalidad no se entra en una relación particular con Dios. Pero Job es la excepción, él es el particular que está por encima de lo general. Para Job el “tú debes” que rige la ética es una frase sin sentido; Job quiere, exige lo imposible; es decir, él demanda el pasado y exige la prueba. Y sí, Job es el héroe de la prueba porque su prueba es una para la eternidad. En esto está el secreto de la repetición: tener fe en virtud del absurdo ya que este absurdo no tiene que ver con categorías racionales.

La repetición así depende de una decisión absoluta del individuo y no depende de ninguna condición del mundo o de la historia; por eso desde una perspectiva de lo mundano, es meramente absurda, así como absurda es la fe de Job; sin embargo, es el momento en que se da esta relación absoluta con el absoluto. Esto es un salto cualitativo; es decir, de pasar a una posición existencial radicalmente distinta, nueva, desprenderse de la seguridad que le ofrece el mundo, y sostenerse por sí mismo. Desde un punto de vista de la razón es imposible que Job reciba todo de regreso; y, sin embargo, la fe, este movimiento que sitúa al hombre ante Dios, lo hace posible.

Desde la inmediatez, desde lo humano, todo está perdido para Job. Pero hay algo ante lo cual el pensamiento se estanca: si Job es culpable, no lo es frente a los hombres, sino frente a Dios. Todos sus amigos lo acusan, pero él no se rinde. Aquí está la grandeza de Job: en tomar conciencia de que su error no debe rendir explicaciones a los demás; sus explicaciones son solamente ante Dios. Job entendió la prueba cuando se asumió como singular, porque la prueba se dirige a lo singular, a lo particular, por eso ninguna ciencia es capaz de explicarla. Aquí está el secreto de Job: todo lo finito, lo mundano es insignificante cuando la persona se asume como lo particular, como lo singular en relación con Dios.

Kierkegaard nos explica que esta relación hombre-Dios se logra a través de un proceso de interiorización que transforma lo objetivo en subjetivo, de modo que la relación se vuelve una personal. Es el momento en que el hombre recibe todo doblemente. ¿Cuándo vive Job la repetición? Cuando “todas las certezas y probabilidades humanamente concebibles cayeron por tierra y no le podían ofrecer, como es lógico, ninguna explicación”²⁹².

La fe de Job es como la fe de Abraham; una fe en virtud del absurdo; y es precisamente esta fe que ayuda al ser humano a sobrevivir en el momento en el que la temporalidad y la inmanencia ya no pueden ofrecer su ayuda.

²⁹² *Ibíd.*, p. 189.

Es entonces cuando la trascendencia se abre y lo divino desciende hacia el hombre. Job nos enseña que cuando se trata de buscar la verdad uno debe partir de sí mismo. “Job es bendecido en sus postrimerías y recupera, acrecentado hasta el doble todo lo que antes poseyera. Esto es lo que se llama una repetición” ²⁹³.

Job recibe todo, pero no en esto consta la repetición; es decir no en el hecho de que los bienes materiales y su familia fueron devueltos; sino la repetición está en el hecho de que Job se pone como individuo singular frente a Dios con toda su humanidad y con la fe. Es entonces cuando Job nace de nuevo: cuando vive la repetición en su interioridad y se recibe a sí mismo a través de la fe; es cuando escucha a Dios y lo ve: “Te preguntaré y Tú me enseñarás; de oídas te había oído; más ahora mis ojos te ven, por tanto, me aborrezco y me arrepiento en polvo y cenizas” (Job 42.5). Entonces: ¿es posible la repetición? Sí, sólo cuando estamos preparados para ofrecerle a Dios un espacio en nuestro corazón; la repetición se vive en el instante en que la interioridad está por encima de la exterioridad; cuando lo particular está por encima de lo general. La repetición se da cuando el hombre se confronta con nociones como el absurdo o lo imposible. Pero este es el punto en el que la repetición nos pone a prueba.

Y es aquí donde comprendemos por qué Constantius nos dijo claramente que la repetición es la solución de toda concepción ética. Job representa la plegaría suprema, pues quiere lo imposible. Como afirma Anti-Climacus: “no cabe duda de que a los ojos humanos la salvación será absolutamente imposible; pero ¡para Dios todo es posible! Ésta es la lucha de la fe, la cual combate locamente –y puede emplearse muy bien este adverbio– por la posibilidad. Pues la posibilidad es lo único que salva” ²⁹⁴.

5. *El secreto de la repetición*

El problema de la repetición surge ante dos preguntas esenciales: “¿qué somos capaces de devenir? o ¿cómo puedo devenir lo que yo soy?”. Quien no encuentra la repetición es, en el fondo, quien no logra elegirse a sí mismo, persistiendo en vivir desde la inautenticidad de su ser. Pero, quien posee la elección, posee la libertad, y con ella, la posibilidad.

²⁹³ *Ibíd.*, p. 188.

²⁹⁴ Kierkegaard S., *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, México: Univ. Iberoamericana, 2008, p. 60.

La repetición es, de esta manera, la tarea de la libertad; significa elegir elegirte a ti mismo en cada momento y recibirte en esta novedad absoluta; recibirte en lo mismo, pero de nuevo; es un devenir otra vez sí mismo.

A pesar de que todo cambia en la exterioridad, la repetición logra mantener de forma constante la continuidad de la personalidad, de la existencia. Un hombre que tiene la posibilidad de elegir tiene también la posibilidad de la repetición. Por eso la repetición no tiene nada que ver con lo general, así como bien subraya mucho más tarde Deleuze²⁹⁵.

Se entiende que la repetición no sólo es la categoría del futuro, como nos advierte Constantius en las primeras páginas de su escrito, sino también una réplica sutil, pero firme, que Kierkegaard dirige contra Hegel y su mediación, ya que es un movimiento completamente abstracto, circular y dialéctico, pero carente de sentido. Hegel intenta demostrar la repetición de la naturaleza y la repetición de la historia que finalmente se desarrollan bajo conceptos abstractos. Mientras que la repetición que Kierkegaard propone, de una manera tan original, tiene que ver con la interioridad y la singularidad, con el individuo. Es el esfuerzo desesperado de *redintegratio en statum pristinum* (de reestablecer el estado anterior), como bien afirma Croxall. El poeta, en este sentido vive la repetición como un segundo poder de la consciencia²⁹⁶.

Aquí podríamos especificar que Constantius representa más bien de una tensión entre algo que es constante, es decir permanente y algo que se mueve. Su nombre viene del latín y significa *constantia*, la característica que se atribuía a los cesares romanos para subrayar el hecho de que el hombre virtuoso es sabio porque no deja que sus sentimientos o sus pasiones conduzcan su razón. Pero él nunca abandona la razón por eso mismo nunca puede vivir la repetición; ya que la repetición incomoda a la razón, sólo surge a través de la fe y por eso Job es capaz de vivirla.

El plan de Constantius, toda su descripción, no es más que una idea. “El plan que yo le propuse tenía la idea como principio y como meta”²⁹⁷. Y como es incapaz de vivir la repetición, imagina la excepción a través de la cual podría llevar a cabo: una semejante excepción es el poeta. Es en este

²⁹⁵ “Si la repetición existe, expresa al mismo tiempo una singularidad contra lo general, un elemento notable contra lo ordinario, una instantaneidad contra la variación, una eternidad contra la permanencia”. Deleuze G., *Diferencia y repetición*, p. 23.)

²⁹⁶ Cfr., Croxall T.H., *Kierkegaard Studies*, p. 26.

²⁹⁷ Kierkegaard S., *La repetición*, p. 199.

punto en el cual podemos preguntarnos ¿quién es el poeta? Y la respuesta la revela él mismo:

Pues a lo más que pueden llegar mis fuerzas es a pensar o imaginar un poeta, e incluso a ayudarle con mis pensamientos y fantasía que surja en cuanto tal, pero lo que no puedo en absoluto es ser yo mismo un poeta. (...) De este modo he hecho por él todo lo que podía...²⁹⁸.

Resulta que el joven es la creación de Constantius y podemos entenderlo como una imagen reflejada en un espejo. El poeta es su doble; es lo que él quiere ser, pero sólo puede serlo en la imaginación porque en realidad es un esteta y un psicólogo; no puede ser un poeta, no puede ser una excepción, por lo que no puede acercarse a la repetición desde una perspectiva religiosa. ¡Necesita al poeta para, por al menos, entender ideáticamente la repetición!

El autor seudónimo sabe muy bien que la repetición es una categoría religiosa. Sin embargo, es incapaz de dar el salto hacia la esfera religiosa. Él pertenece a la inmanencia, mientras que la repetición pertenece a la trascendencia. El joven sólo deviene un poeta, pero él no tiene la fe de Job a pesar de que siente una resonancia religiosa. “El joven conserva esta emoción religiosa como un secreto inexplicable, el cual sin embargo le ayuda explicar poéticamente la realidad. Explica lo general como la repetición y, no obstante, su idea de la misma no concuerda con esta explicación, ésta permanece siendo para él la segunda potencia de su conciencia”²⁹⁹.

Aun así, el joven, por su actitud, muestra que lo importante no es la repetición de los hechos externos, sino la repetición del espíritu. T.H. Croxall establece una distinción entre una repetición psicológica y una espiritual³⁰⁰; es decir, la repetición que experimenta el joven poeta no es idéntica a la que experimenta Job, ya que al poeta le falta la fuerza de la fe. El verdadero secreto de la repetición se halla en Job, que tiene fe en virtud del absurdo. Sin fe, la repetición no es posible. La repetición aparece cuando la interioridad prevalece sobre lo exterior, cuando permitimos que Dios se haga presente en nosotros. Por eso, la verdadera repetición exige un movimiento de la interioridad, de la conciencia, que debe elevarse a otra potencia, a otra dimensión. Y, como decía Deleuze³⁰¹, segunda no significa la repetición de

²⁹⁸ *Ibíd.*, p. 199.

²⁹⁹ Deleuze G., *Diferencia y repetición*, p. 30.

³⁰⁰ Croxall T. H., *Kierkegaard Studies*, p. 164.

³⁰¹ Deleuze G., *Diferencia y repetición*, p. 30.

la primera, sino el infinito que se dice una sola vez. La segunda potencia es la capacidad de la conciencia de aceptar lo absurdo y saber que lo imposible es posible; por eso, solo Job entiende que, a través de la fe, es posible traspasar el abismo entre el hombre y Dios. En otras palabras, la repetición es una vivencia ubicada en la frontera entre lo racional e irracional, entre lo temporal y lo eterno, entre lo posible y lo imposible.

* * *

Después de este escrito, Kierkegaard usará el concepto de repetición unas veces más, respectivamente: 1. en su *Diario* cuando, al final del año 1843, sostiene que la repetición es si será una categoría religiosa; 2. en *El concepto de angustia*, pero también en el escrito 3. *Estadios en el camino de la vida*, lo que muestra que fue preocupado por esta categoría por mucho tiempo.

CAPÍTULO VI

EL PROBLEMA DE LA ÉTICA
EN *TEMOR Y TEMBLOR*

Se afirma con razón que *Temor y temblor* es un libro que frustra a los lectores, pero también a algunos filósofos, teólogos o críticos literarios, y aun así es una de las obras kierkegaardinas más leídas y estudiadas. Stephen Evans afirma con razón que, por su cualidad literaria, es un libro filosófico, poético y literario, y es el libro más leído de su autoría³⁰²; pero también es uno de los libros mal interpretado. Tal es así que, después de leer este libro, algunos etiquetaron a Kierkegaard como un “nihilista moral”, “inmoral” o “irracionalista” por atreverse a cuestionar la razón y hablar sobre la incompatibilidad entre la fe y la razón. El escrito es una provocación ya que el filósofo danés introduce categorías absolutamente novedosas para el ámbito de la filosofía de aquel tiempo: absurdo, paradoja, caballero de la fe, resignación, sacrificio, suspensión teleológica.

Los biógrafos encuentran la raíz de este escrito en la historia personal de Kierkegaard: su famosa separación de Regina Olsen y la relación que el filósofo tuvo con su padre. En cualquier caso, tema principal de esta obra es el del “sacrificio”, ¿hasta dónde estamos dispuestos a sacrificar nuestra vida, nuestro amor? Y, efectivamente, el libro tiene una profunda dimensión personal; además será uno de los libros más leídos por los futuros filósofos “existencialistas”.

Para hablar sobre las categorías mencionadas antes, Kierkegaard crea un seudónimo en su nombre Johannes de Silentio, un „mensajero”; un seudónimo bien elegido, con intención clara, una postura peculiar y con una actitud anti-filosófica. Es un poeta que pretende hablar de la fe de manera poética. Para lograr esto, lo hace desde el silencio que representa el hilo conductor de su escrito. El “personaje” que representa el silencio por excelencia es para el poeta Abraham y desde el inicio de su escrito confiesa que no logra llegar a está verdadera y auténtica fe que el patriarca³⁰³ tiene. Jo-

³⁰² Evans S., *Kierkegaard's Ethics of Love*, Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 61.

³⁰³ Cabe señalar que Kierkegaard no es el primer filósofo que aborda esta historia de Abraham; existe toda una tradición. Además, en la modernidad, fueron Hegel y Kant quie-

hannes de Silentio habla desde su mundo, separado por miles de años de la vivencia de Abraham, pero se pone en una situación de contemporaneidad con él y lo acompaña en su vivencia.

El presente autor no es en algún modo un filósofo es un pobre escribano suplementario dentro de la literatura danesa que elige cerrar su puerta y hablar de forma clandestina; es alguien que, de acuerdo con las circunstancias, ahora baila para la gloria de la divinidad, ahora mendiga ante su puerta, y de vez en cuando, no vacila en convertirse en la modesta ocasión para que se revele una más profunda sabiduría (...) y firma: Muy respetuosamente Johannes de Silentio, Ex persona poética (su existencia entera no es más que poesía)³⁰⁴.

¿Qué pretende Kierkegaard a través de este seudónimo? En primer lugar, intenta comprender el significado de la fe en Abraham, para lo cual trae al presente el sentido espiritual del hecho histórico de Abraham. Johannes de Silentio, tiene así una intención clara: la de anunciar la categoría que define nuestra condición humana y, más aún, que define la relación entre la condición humana y a condición divina: el silencio. La paradoja que nos presenta Kierkegaard es que Johannes de Silentio es un hombre sin fe, un poeta, que se atreve a hablar sobre la fe y el silencio para demostrar que la fe es la única forma a través de la cual un individuo se puede relacionar con Dios de una forma singular, personal y concreta³⁰⁵. Considera que la única manera de lograrlo es revivir la historia de Abraham a través de un acercamiento, un “*hacerse contemporáneo*” con el significado de su recorrido espiritual. Y este recorrido también lo debe hacer el lector. Afirma de Silentio: “Sólo el que trabaja consigue su sustento”³⁰⁶. En otras palabras, para comprender el sentido espiritual, *el espíritu tiene que trabajar*. Entonces, para comprender a Abraham, no basta con recordar o reconstruir su historia, sino hay que actualizar en el presente de la existencia del individuo, el sentido de la fe de Abraham.

Johannes de Silentio propone como inicio de este escrito *cuatro alternativas* del recorrido de Abraham, creando distintas imágenes narrativas que se oponen a una explicación abstracta y racional de la historia de Abraham. De alguna manera, estas variaciones sobre el mismo tema son como pro-

nes se acercaron también a esta figura desde una perspectiva ética. No entraré aquí a analizar cuáles fueron sus posturas.

³⁰⁴ Kierkegaard, *La repetición. Temor y temblor*, Madrid: Ed. Trotta, 2019, p. 109.

³⁰⁵ Kierkegaard S., *Temor y Temblor*, Madrid: Ed. Tecnos, 1998, p. 5.

³⁰⁶ Kierkegaard S., *Temor y temblor*, Tr. Demetrio Gutiérrez Rivero, Barcelona, 1992,

puestas para acercarnos a la comprensión de Abraham. Se comenta que el sentido de estas mismas tiene la intención de ser como oberturas musicales (preludios) que representan un „falso inicio” pero pensado a propósito, hasta llegar a su poema lírico. Estas alternativas se presentan como si fueran secuencias cinematográficas, en el fondo son posibilidades de la vivencia de Abraham. A través de estas cuatro versiones, Johannes de Silentio ofrece al lector la posibilidad de elegir la opción que quiere para imaginarse esta historia e involucrarlo en el descubrimiento de la vivencia de Abraham por sí mismo. Todo esto obliga a preguntar, ¿es esta realmente la historia de Abraham?

Las versiones de la historia de Abraham que presenta el autor seudónimo, en las que se repite el entorno familiar, muestran, en el fondo, *lo que no es la fe*:

1. La fe no significa ser implacable;
2. La fe no significa no tener alegría; es decir, no es tristeza;
3. La fe no pide cargar con el peso del pecado;
4. La fe no es engañar pensando que nadie te vio.
5. La fe no nos puede confundirnos, ni dejarnos desesperados.

Es necesario aclarar, en este punto que, con este escrito, Kierkegaard no pretendía escribir un tratado sobre la fe (teológico), ni un tratado ético. Se trata más bien de una postura crítica ante las pretensiones de la época (sobre todo la filosofía hegeliana³⁰⁷) de haber resuelto el tema de la fe y de la religión, entre otras. El escrito es más bien una apología de la interioridad, ya que el lector está invitado a acompañar a Abraham en su vivencia y a sentir con él su angustia, escuchar el silencio junto a él.

Por eso Johannes de Silentio escribe su *Elogio*, que es un “canto lírico” dedicado al héroe, en este caso a Abraham; un canto lírico que evoca el drama, la tragedia del héroe, algo que él, como poeta, sabe muy bien. Este *Elogio* se puede considerar como un “tercer” prefacio del libro *Temor y Temblor*, por lo que la tarea que nos pone Kierkegaard es todavía más difícil, empezando por la diferencia que hace entre *el héroe* y el *poeta*. El poeta evoca al héroe para recordar la grandeza de un acontecimiento.

Como bien sabemos, en las tragedias griegas el *héroe* era aquel hombre “elegido” por los dioses para cumplir con su destino. La relación entre el *héroe* y su destino es fundamental. Para lograrlo, el héroe tenía que enfrentarse a adversidades y pruebas que lo elevaban a un nivel de humanidad y lo

³⁰⁷ Hegel no estaba conforme con la idea de que la filosofía esté al servicio de cuestiones religiosas. Entonces se propone superar la religión a través de la filosofía.

convertían en un ideal a seguir; es decir, en un modelo porque se enfrentaba a la tragedia con valentía. La tragedia, en esencia, consiste en ser consciente de la contradicción y enfrentarse a ella (ya sea externa, como en el caso de Ulises enfrentándose a los cíclopes, o interna, como en las tragedias de Shakespeare, donde los héroes tienen que tomar decisiones radicales, como en el ejemplo de «ser o no ser» de Hamlet).

En contraste, el poeta es un evocador del héroe, por eso no puede hacer nada de lo que un héroe es capaz, aunque el poeta *es el genio del recuerdo*, porque sin el recuerdo no tendría nada que evocar. Está al servicio del héroe y su deber es recordar su relevancia. Para el poeta Johannes de Silentio, Abraham *es su héroe y quiere recordarlo*. ¿Por qué quiere recordarlo? Por su grandeza. La grandeza no está en los acontecimientos mundanos y pasajeros; la verdadera grandeza implica entrega, capacidad de amar, capacidad de esperar lo imposible; capacidad de reconocer la impotencia ante Dios, y capacidad de creer. Todas estas características pertenecen a Abraham, que es “el más grande de todos” siendo a la vez “el elegido” para vivir desterrado (de su tierra, de su hijo).

1. *La reconstrucción de la historia de Abraham*

La historia de Abraham es bien conocida y, para Kierkegaard, es más que relevante: nos enseña la fe en la virtud del absurdo:

Si Abraham se hubiera limitado a renunciar a Isaac y no hubiera hecho nada más, habría dicho una mentira, porque sabe muy bien que Dios reclama a Isaac como víctima, y sabe muy bien que, desde ese mismo instante, está dispuesto a sacrificárselo. En consecuencia –y después de haber llevado a cabo este movimiento–, cumple inmediatamente el siguiente: ha hecho el movimiento de la fe en virtud del absurdo³⁰⁸.

Abraham, un hombre sencillo, escucha la voz divina y silenciosa que le ordena sacrificar a su hijo en el monte Moriah. Así, comienza el camino de Abraham en silencio. Abraham no comenta, no llora, no grita, ni se rebela como lo hace Job. Él tiene el poder de transformar su dolor en esperanza, y esta es la esencia de la fe. Porque el sufrimiento de Abraham es el de saber que, aunque quisiera comunicar su secreto no puede; ni siquiera lo comunica al propio Isaac y, por eso, su movimiento es sufrimiento, aunque está lleno de sentido, ya que espera el testimonio presente en esta vida del amor de Dios, su revelación. Como nos dice Johannes de Silentio: “Abraham creyó

³⁰⁸ *Ibíd.*, p. 101.

en relación con esta vida. Si su fe sólo se hubiese referido a una vida venidera, habría podido desprenderse fácilmente de todo, apresurándose a abandonar un mundo al actual, ya no pertenecía. (...) Pero la fe de Abraham se ejercía en cosas de esta vida, y en consecuencia tenía fe (...) Pero Abraham creyó; no dudó y creyó en virtud del absurdo”³⁰⁹.

El *Elogio* anuncia que la fe no es algo fácil, pero lo que llama la atención en estas páginas no es tanto que Abraham lleve a sacrificar a su hijo, sino que reciba con alegría mensaje porque tiene fe en esta vida. Esta alegría es la que intriga. Cualquiera otro en su lugar, se habría enojado, habría maldecido... Pero Abraham tiene alegría. ¿Por qué tiene alegría? Porque fue capaz de superar la “prueba” que Dios le puso.

¿Qué es una prueba? La prueba surge cuando uno se asume a sí mismo como un ser singular, porque la prueba se dirige a lo singular, a lo particular, por eso ninguna ciencia es capaz de explicarla. ¿Podía Abraham haber dicho NO a Dios? Una de las versiones de la historia propone precisamente esto: imaginemos que Abraham dice no, mata un cordero, se regresa a casa y nunca sentirá alegría, entonces por eso, no habría sido el padre de la fe. Él dice SÍ a Dios porque sabe que es una prueba. ¿Cómo lo sabe? No lo sabe, pero tiene fe. Cuando se tiene fe, se sabe que se está pasando por un momento de prueba. La *fe es una condición de la prueba* y no viceversa.

¿Pero es esto humano? ¿Qué significa amar aquello que poseemos? A través de la historia de Abraham, Kierkegaard nos muestra que el verdadero amor es renuncia. Humanamente hablando es difícil pensar que aquello que “es nuestro”, sobre todo los hijos (que los concebimos como pertenencia), no nos pertenecen porque son un *regalo*; es decir, los tenemos porque nos fueron dados por gracia; llegan a la vida por un milagro, y todo lo que llega y nos trae alegría es un milagro y, a la vez, un regalo. Por eso no nos pertenece nada. Así el verdadero amor implica saber: dejar ir, dejar ser, saber renunciar. Y esta es una de las tareas más difíciles que tenemos.

El amor de Abraham es renuncia. Como una madre que desteta a su niño, Abraham renuncia: renuncia a las condiciones mundanas, renuncia a su hijo, renuncia a la razón. Y esta renuncia es posible porque sabe que tiene un *deber* más alto, que no es un deber ético, sino “un deber absoluto con lo Absoluto”.

³⁰⁹ *Ibíd.*, p. 16.

2. *La suspensión teleológica de lo ético.*

La primera *Problemata* comienza con una definición general de la ética: “lo ético es lo general y como general, aquello que es válido para cualquiera”³¹⁰. Lo ético descansa en sí mismo, sólo tiene su *telos* que es general para todo individuo. “Tan pronto como el individuo quiere hacerse valer en su individualidad frente a lo general, peca”³¹¹.

De Silentio opone esta ética teleológica (de seguir un objetivo –el bien), a la fe. Es decir, mientras que en la ética el individuo tiene que hacerse valer por lo individual; en la fe, el individuo supera lo general. Por medio de la fe, Abraham se aleja de lo general (la familia, los amigos, todo) y, por lo mismo, lo supera.

Kierkegaard detecta un conflicto entre la ética como normatividad y generalidad y la vivencia de un ser singular animado por la fe. Ante este conflicto propone la “suspensión teleológica de la ética. Insisto, la ética es una tarea humana, una tarea singular no es meramente un cúmulo de reglas y normas, ni una herramienta para resolver problemas. En el proceso de esta tarea –que dura toda la vida– todo ser humano se topa con vivencias contradictorias y paradójicas en las que no siempre sirven las “normas” y “reglas universales”, sino que implica decisiones personales, singulares que, a veces, van incluso en contra de la “ley”. Es decir, no sólo tenemos obligaciones sociales en la vida ética. La vida ética genuina surge cuando un ser humano se hace consciente de una exigencia que se fundamenta en algo más allá de lo humano, en lo trascendente.”³¹².

En otras palabras, la vida ética exige un compromiso no sólo con la sociedad (así como hoy esto se ha convertido en un eslogan), la vida ética es un compromiso del ser humano consigo mismo y con el fundamento de su existencia. Por tanto, si la ética se reduce a una “obligación moral con la sociedad”, entonces la historia de Abraham sólo se puede aceptar si se suspende esta ética. Y Kierkegaard entendió esto muy bien.

Suspendere significa (poner entre paréntesis) suspender este *telos* de la vida ética en general. Abraham *rompe* con lo general, rompe con las reglas que se sustentan en las condiciones del mundo y se va contra ellas. Como afirma Kierkegaard: “Abraham no puede en absoluto hacerse comprender

³¹⁰ Kierkegaard, *La repetición. Temor y temblor*, p. 143.

³¹¹ *Ibíd.*, p. 144.

³¹² Evans S., *Kierkegaard's Ethic of Love. Divine Command and Moral Obligations*, Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 89.

por los hombres”. Para lo general, es decir, para la mayoría de los seres humanos, él es un criminal y asume su condenación, pero, al mismo tiempo, Abraham es el único que entiende que el deber no es cumplir con reglas generales que supuestamente representan lo ético, sino es “la expresión de la voluntad de Dios”. Este deber se escucha en silencio. Una vez entendido este deber, Abraham no puede hablar porque debe guardar un secreto.

A diferencia de la ética, “la fe es esta paradoja que el individuo es superior a lo general (...) Después de haber estado en lo general, ahora se aísla como individuo, como superior a lo general. Si esto no es la fe, entonces Abraham está perdido”³¹³.

La fe implica, por lo tanto:

1. Que el individuo trasciende lo general (juicios, el pensar común, normas generales);
2. Que el individuo no está subordinado a lo general;
3. Como individuo se encuentra en una relación absoluta con lo absoluto.

Todo esto hace que la acción de Abraham sea una paradoja que no puede ser aceptada por la racionalidad. La paradoja no es una mediación, sino un desafío³¹⁴. Y, por lo mismo, Abraham se diferencia del héroe trágico. Por ejemplo, Agamenón, según relata Esquilo, tiene que sacrificar a su hija, Ifigenia, para agradecer a los dioses y para tener un buen augurio para la guerra. Kierkegaard afirma: “La diferencia entre el héroe trágico y Abraham, salta fácilmente a la vista. El héroe trágico permanece aún dentro de la ética. El que hace que una expresión de lo ético tiene un *telos* superior. (...). Con Abraham es diferente, con su acción sobrepasa todo lo ético”³¹⁵.

Esto quiere decir, que Agamenón sacrifica a su hija para lo general, para un *telos* superior representado por el bien de los demás. Y en eso consiste la esencia de la tragedia griega: todos los héroes sacrifican sus vidas o las de sus seres queridos por un “bien” común y superior.

Abraham no libera ningún pueblo, no quiere superar la idea del estado, y tampoco hace el sacrificio para tranquilizar a los dioses furiosos³¹⁶. Tiene un *telos* superior a cumplir. Abraham escucha a Dios y actúa por él mismo, porque es consciente de que se trata de una prueba, una tentación. Y, como

³¹³ Kierkegaard, *La repetición. Temor y temblor*, p. 144.

³¹⁴ Cfr., *Ibíd.*, p. 146.

³¹⁵ *Ibíd.*, p. 147.

³¹⁶ Cfr., *Ibíd.*, p. 148.

dice Kierkegaard, en este caso lo ético es la tentación que quiere apartarlo de cumplir con su deber absoluto con Dios. Esta acción de Abraham marca la diferencia con el paganismo. En el paganismo, los griegos no tenían una relación personal con sus dioses, sino que se trataba más bien de cumplir con unas leyes.

3. *El problema de la ética*

A través de estos tres problemas (que son ejercicios imaginarios), Kierkegaard quiere contestar a la pregunta: *¿qué ética sería capaz de entender la decisión de Abraham, y menos su angustia?* Para Kierkegaard es un sinsentido pensar en una ética deificada y absoluta (como necesidad), ya que, para nuestro filósofo, la verdadera ética se expresa a través de la *prueba*, y tiene que ver con la interioridad. Es *un modo de ser más que un hacer pragmático*. La ética tiene sentido cuando se vive desde la angustia, desde una tensión que surge en el corazón, que es la tensión entre lo individual y lo universal. Nuestro filósofo, detecta un conflicto entre la ética como normatividad y generalidad y la vivencia de un ser singular animado por la fe. ¿Qué hacemos con la historia de Abraham cuando la ética ha sido identificada con lo divino? ¿Es realmente todo deber un deber para con Dios?

El deber verdadero implica una relación directa con lo absoluto. Tenemos un deber ante lo eterno y esto, no se puede comprender desde la finitud; ya que lo eterno sobrelleva lo general. Amar a Dios es un deber verdadero y, desde esta mirada, toda la normatividad ya no tiene sentido alguno. El deber de Abraham es un deber cuya verdad no se comprende en su objetivación, o a través de los tratados de filosofía, sino en la transformación o encarnación que esta verdad tiene en la vida de una persona. Es una verdad que, como deber de amar pide ser interioridad, pide que la acción sea movida por esa transformación interior. Por lo tanto, es un deber que surge por amor, por pasión y por fe en esta vida, y no debido a lo que ya está en el mundo, sino de lo que se es llamado a ser, y como tal se vuelve testimonio universal de la fe. En este ámbito de lo personal, de la interioridad, la única ley o el único deber es el silencio que se siente en el “*horror religiosus*”, como dice Kierkegaard, un silencio que se expresa en la fe. El dolor de sacrificar a su hijo lo está destruyendo, pero no llora, sino que cumple en silencio su deber, pues acepta que no debe comprender el silencio, sino que debe dejarse comprender por él, por el misterio del amor.

Abraham tiene que cumplir un mandato divino, no humano. Y aquí es el punto donde los caminos se separan. No se trata de que las obligaciones

morales no se deben cumplir, pero hay momentos en la vida de una persona en los que estas vivencias tan profundas piden poner entre paréntesis estas obligaciones. Estas vivencias escapan a la moralidad, es decir, no pueden ser “juzgadas”. Imaginemos qué sería de Abraham si pusiera por encima del mandato divino, un tipo de auto legislación.

¿Por qué es más importante el mandato divino que el humano? ¿Por qué hay que cumplir con el mandato divino? Para Kierkegaard Dios es amor, y, por lo tanto, el amor es el fundamento de la vida. Hasta aquí debemos entender que el amor de Abraham hacia Dios no es un obstáculo para amar a su hijo, sino todo lo contrario. El amor que Dios pide es una apreciación continua del otro –hijo, esposa, madre, padre, hermanos-; Dios pide continuar apreciando nuestra relación con lo finito.

Es el amor a Dios el que convierte el acto de Abraham en sacrificio. Pero este amor a Dios sólo es posible desde la individualidad. Ser, como dice Kierkegaard es *lo más terrible que hay*, porque la responsabilidad no puede compartirse. Para argumentar esto, Kierkegaard vuelve a apelar, otra vez, al héroe trágico, que actúa para expresar lo general, ya que, en su acción hay una comprensión compartida y, por lo mismo, una responsabilidad compartida. En el caso del individuo singular, nadie lo comprende, ni comparte su vivencia. Lo que vive Abraham es un camino solitario que le exige una examinación de sí mismo. Por eso vive siempre en un estado de insomnio, ya que sabe que está siendo puesto a prueba constantemente; él está solo en todo³¹⁷.

4. *El problema de la “Problemata III”*

La tercera parte de *Temor y temblor* en general es la más problemática, dado que, por un lado, Kierkegaard presenta nuevas categorías (ocultamiento, demoníaco, silencio); y, por otro, se trata de una escritura alternativa en la que juega con diferentes historias (*sketches*, analogías) para enfatizar, una y otra vez, por qué la ética como general no puede, de ningún modo, comprender a Abraham. Es más, quiere mostrar cómo la ética como general es, en el fondo, estética. Todas las categorías que introduce, así como todas estas historias, leyendas y referencias, tienen como objetivo mostrar que, en comparación con Abraham, cualquier explicación es insuficiente.

Ante la ética como “manifestación”, Kierkegaard contrapone la categoría de “oculto”, sobre todo que es también la categoría que define la acción

³¹⁷ Cfr., *Ibíd.*, p. 162.

de Abraham. Partimos de la idea de que el ocultamiento es un reflejo de la interioridad porque implica un secreto y pide silencio. El secreto, cuando se manifiesta en la interioridad, quiere estar oculto. La interioridad como secreto, es la verdad del individuo que trasciende sus deseos, y por lo tanto la inmediatez. Sin embargo, *¿está todo ocultamiento relacionado con la interioridad?*

En la tragedia griega, el ocultamiento es algo que marca el destino de los héroes, ya que a veces su modo de actuar es misterioso. Por eso, Kierkegaard dice que la tragedia griega es ciega porque allí, a veces, los héroes ni siquiera saben lo que ocultan; por ejemplo: un hijo mata a su padre y no sabe que es su padre³¹⁸. Es decir, el héroe, por lo mismo, no es responsable de sus acciones. Pero hemos visto que el individuo singular se distingue totalmente del héroe trágico, en el sentido de que es introspectivo, descubre por sí mismo su destino, y es responsable del ocultamiento. El problema del ocultamiento es que la ética como generalidad, no lo comprende, y exige manifestación.

Según estos parámetros, el héroe trágico no puede guardar un secreto, ya que tiene el deber de cumplir con la ética; tiene este deber general de expresar lo oculto, de hablar. Así, la ética como general no puede aguantar ni el silencio, ni el secreto y, por lo mismo, no puede aguantar “lo oculto”. Como dice Kierkegaard: “El silencio y el secreto pues realmente hacen grande al ser humano, precisamente porque son determinaciones de la interioridad”³¹⁹.

Kierkegaard recuerda que el silencio tiene dos facetas: la divina y la demoníaca. Por eso dice que “el silencio es la trampa del diablo; cuando más se calla más terrible se vuelve el diablo, pero el silencio es también el entendimiento con el individuo”³²⁰. Cuando está relacionado con el silencio, lo demoníaco se manifiesta en el ensimismamiento, aislamiento, mutismo; mientras que, en la ética, lo demoníaco se manifiesta como disimulación. Las historias que presenta de Agnes y el Tritón; de Sara y Tobías, o de Fausto, todas son historias a través de las cuales, lo demoníaco se manifiesta en el ocultamiento y en la excepción. Todos estos personajes representan una excepción, están fuera de lo general, aparentemente igual que Abraham, pero hay una gran diferencia. Estas excepciones son facetas de lo demoníaco, que se podría definir como un mal que se oculta tras un bien. Es decir,

³¹⁸ *Ibíd.*, p. 166.

³¹⁹ *Ibíd.*, p. 170.

³²⁰ *Ibíd.*, p. 170.

lo demoníaco es la debilidad como ética general. Esta última prefiere la disimulación. La ética, siendo general, no puede entender el silencio que es una expresión de la interioridad y por eso crea héroes, e incluso “falsos héroes”, porque no quiere relacionarse con la interioridad; crea lo extraordinario para, igual, no tener nada que ver con la interioridad.

Con Abraham la historia es diferente. Su silencio no es demoníaco; sino que es la expresión de su interioridad. “El silencio (*Tausbed*) es el camino de la interiorización, para nosotros los ordinarios seres humanos”³²¹.

Para Abraham el silencio se transforma en un tiempo de prueba. Como nos dice Johannes de Silentio “Abraham calla..., pero no puede hablar; es ahí donde residen la angustia y la miseria. (...) Abraham puede decir ahora las cosas más hermosas que es dado expresar por medio de una lengua, acerca de cuánto ama a Isaac. Pero no es esto lo que ocupa su corazón, sino algo más profundo, el estar dispuesto a sacrificar a su hijo porque es una prueba. (...) Abraham no puede hablar, pues no puede decir aquello que lo explicaría todo (o sea, lo que haría comprensible todo), no puede decir que es una prueba; y notemos esto: una prueba en que la tentación está constituido por lo ético”³²².

Este silencio, que es tiempo de prueba, conforma el sentido ético en Abraham. Porque la prueba consiste en que, en sí, el individuo se sostiene en las condiciones del mundo y la multitud a la que pertenece, incluso a su propia reflexión, o se sostiene con relación a lo que ese silencio le comunica. Dicho en otras palabras, si no hay silencio el individuo no llega a ser sí mismo de manera singular, no llega a ser ese a quien Dios llama a ser, sino que se vuelve uno más que ha dejado su vida en manos de lo numérico. En cambio, en el silencio de Abraham no hay manifestación porque se realiza como lo que él es singularmente, como lo que está llamado a ser por Dios en virtud de su amor. El contenido de este silencio no es claro ni certero en un primer momento, porque Abraham, como todo individuo, se encuentra en el tiempo de prueba, en el mundo y sostenido por sus condiciones y exigencias de manifestación.

Pero su silencio es el momento en el que la acción, a la que está llamado, es paradójica o se presenta como un lugar lleno de posibilidades, donde siempre hay un velo de incertidumbre y misterio, que exige salir del

³²¹ Kierkegaard S., *Journals and Papers*, Indiana University Press, 1967 (“El silencio es el camino de la interiorización para nosotros seres humanos ordinarios”. JP 3985/ PAP X2 A, 99)

³²² *Ibíd.*, pp. 96-98.

mundo; más bien dicho, exige estar en el mundo en contradicción con él, por la propia decisión. El silencio es ese momento en el que ni el mundo, ni el individuo pueden controlar, sino que deben esperar las posibilidades que se presentan. Pero esta espera es activa, exige que el individuo tome la decisión de abrazar esa esperanza y actúe en concordancia a ella. Es decir, paradójicamente, como lo hace Abraham cuando toma en silencio a Isaac y lo lleva al sacrificio, por lo que el seudónimo, Johannes de Silentio nos dice: “es posible comprender a Abraham, pero sólo como se comprende una paradoja”³²³. Este acto es el acto del silencio donde se hace singularmente él por sostenerse con relación a la fe, en esa esperanza a la que Dios le ha llamado por amor, porque la prueba es la fidelidad al amor³²⁴.

El absurdo es una experiencia del silencio que nos indica que la razón debe callarse ante la paradoja, de que ser singular es algo superior a sus propias configuraciones, si no lo hace ella, se escandaliza, como dicen otros pseudónimos de Kierkegaard³²⁵. El absurdo es en virtud del cual se sabe con certeza que la decisión de relacionarse con la posibilidad en su plenitud, que se presenta en silencio a nuestra interioridad y no en la publicidad del mundo exterior, depende de una decisión absoluta del individuo como tal y no depende de ninguna condición del mundo o de la historia; es el momento de la desnudez del individuo ante su existencia y Dios, es el momento de relacionarse absolutamente con el absoluto personal y singularmente.

Esto es el significado de un salto cualitativo: pasar a una posición en la existencia radicalmente distinta a la que da seguridad, y sostenerse por sí mismo a la espera de la fe de sabiéndose sostenido por Dios. Es lo que vive Abraham: la razón no puede controlarlo, fundamentarlo o categorizarlo, y su única vivencia es la del silencio, “su silencio no estará en ese caso motivado en que él quiere como el Particular colocarse en una relación absoluta con lo general, sino porque ha entrado como particular en una relación absoluta con el absoluto”³²⁶.

La ética de Abraham es la ética del silencio, es decir una ética que surge más allá de todo lo general, que tiene sentido para lo particular y que encuentra una razón de ser y una explicación en la fe. Sólo el particular (el individuo) puede entender el deber que es para él, mientras que lo general entiende el deber para todos, en abstracto.

³²³ *Ibíd.*, p. 102.

³²⁴ *Cfr.*, *Ibíd.*, p. 102.

³²⁵ *Cfr.*, Kierkegaard S., *Migajas filosóficas*, Madrid: Trotta, 2001.

³²⁶ *Cfr.*, Kierkegaard S., *Temor y Temblor*, p. 79.

¿Pero qué es este silencio como deber? ¿Qué es el silencio de Abraham? El silencio de Abraham ¡es un silencio de la desesperación, de la fe, de la locura! Y el silencio lo acompaña a Abraham y él, Abraham, es el único que entiende que el silencio es comunicación porque Dios le habla en silencio, su voz es silenciosa. Sólo el hombre que está dispuesto a abrir su intimidad y recibir a Dios, puede escuchar el silencio divino. La comunicación silenciosa es singular y particular, se le habla a la persona, no a la comunidad o a la sociedad. En cierto modo, el ruido es la forma artificial de la comunicación, donde esta es el producto de un sujeto que sólo escucha lo que él puede configurar, lo que está al alcance de su dominio. El silencio, en cambio, nos hace dejar de ser sujetos, nos obliga a desconocer todo poder o control sobre la comunicación, y nos pone en situación de esperar, de recibir el sentido por la misma vivencia al dejar de ser sujeto y convertirse en un ser interpelado. El silencio nos interpela, nos cuestiona y nos sacude. Nos lleva de ser un yo, y nos ayuda comprender los propios límites de la razón; nos ayuda a entendernos como un “tú”, como una segunda persona que se sabe presente ante la comunicación con la única, primera persona, que es Dios.

Abraham, al igual que Johannes, guarda silencio como su más íntimo secreto. No habla de su pena, ni de su desesperación; él es silencioso y no puede hablar porque la causa fundamental de su silencio es Dios. Y esto es lo que hace grande a Abraham. Su silencio no es ni estético, como es el caso del Tritón, ni ético como es el caso de Fausto³²⁷, sino religioso y es una necesidad para la fe porque en el silencio mismo hay algo divino.

Y aquí se puede hablar del valor ético y religioso del silencio. Porque ¡guardando silencio el secreto se revela! O el secreto se vuelve vida interior, verdad y fuerza transformadora, es decir, pasión³²⁸. En este caso, el secreto y el silencio son lo que hace a un hombre ser grande porque son la expresión de la intimidad, de la profundidad y de la fe. Abraham sabe muy bien que la presencia de Dios se manifiesta en el silencio y que nuestra presencia frente a Dios debe ser una presencia silenciosa. Y si Abraham tiene fe, es porque esta fe nace en silencio, porque la fe es amor en silencio. Pero no podemos omitir lo que Johannes de Silentio dice sobre la situación paradójica del silencio. Es decir, el silencio puede ser visto desde fuera como algo que reside

³²⁷ Cfr., *Ibíd.*, pp. 79-84.

³²⁸ Cfr., *Ibíd.* p. 34.

entre lo demoníaco y lo divino, entre el bien y el mal, el silencio tiene una situación trágica como bien menciona Ettore Roca³²⁹.

Para Kierkegaard o, mejor dicho, para Johannes de Silentio, este silencio es el origen de la ansiedad, del temor y temblor ante el abismo en cual uno puede hacer el salto. Este silencio anuncia el estadio religioso, que es el último estadio de la vida. El silencio es el lenguaje y el deber de lo paradigmático en Abraham.

En este silencio hay angustia, como conciencia de la posibilidad que se abre pero que nos hace saber que no tiene ninguna condición en el mundo para su realización, sino que sólo se necesita atreverse a creerlo y decidir con toda pasión por ello. Es el silencio como escucha del choque entre ese mundo de lo posible y el mundo de lo necesario que se expresa como el devenir de un individuo en sí mismo, como singular, es decir como un yo sostenido en Dios, como un Tú, donde toda posibilidad es aniquilada en su propia revelación y se revela como nuevas posibilidades ante las cuales se llama: actuar de nuevo. El silencio es la llamada a la acción y el medio donde esa acción se da: la de ser sí mismo como criatura que es amada, como testimonio del amor. Es el silencio donde el mundo se suspende para abrir sus puertas al espíritu, donde lo finito se suspende para dejar abierto lo infinito para que el pensamiento repiense su propia posición en el mundo. Como nos dice Silentio: “la filosofía no puede ni debe darnos la fe, sino que debe comprenderse a sí misma, saber lo que está en grado de ofrecer, no ocultar nada y mucho menos brindarnos una cosa determinada, considerándola una nadería”³³⁰.

Kierkegaard es un filósofo inquietante para muchas mentes estrechas porque viene y rompe paradigmas, como hemos visto al leer sus obras. En *Temor y temblor* sucede lo mismo: se atreve a criticar la fe que la mayoría entiende como un acto de obediencia moral a unas exigencias arbitrarias de una divinidad llamada Dios. Para Kierkegaard, la fe como obediencia es absurda, ya que es una contradicción. Obedecemos cuando tenemos “miedo”. A través de este escrito, es repensará el concepto de fe y encontrará su verdadera orientación y sentido, sumergirá en inquietantes contradicciones:

1. La ética es lo universal; la fe es la paradoja de la individualidad;

³²⁹ Ettore Roca, *Kierkegaard and Silence, En Anthropology and Authority: Essays on S. Kierkegaard*, edited by Paul Houe, Gordon Mario and Sven Hakon Rossel, 2000, p. 8

³³⁰ Kierkegaard S., *Temor y Temblor*, p. 26.

2. La ética es racional; la fe no se puede medir de modo racional o intelectual;
3. La ética ve el deber como deber universal; mientras que la fe lo ve como singular;
4. La ética exige una comunicación pública; la fe una comunicación secreta, desde el silencio.

Este tipo de problemáticas que Kierkegaard analiza en este escrito, han provocado mucho „temor y temblor” a muchos filósofos, algunos de los cuales se obstinan en no querer entender y etiquetar a Kierkegaard como relativista o irracionalista.

Muchos se quedaron con la idea de que el escrito trata sobre un hecho terrible: que Dios pide a Abraham que sacrificara a su hijo. El tema del libro no es este, sino cómo el individuo, en su singularidad, vive la verdadera fe, ya que la verdadera vida religiosa empieza cuando se vive la contradicción; cuando los preceptos “morales” y generales entran en conflicto con la vivencia singular. Por eso, la vivencia ética es muchas veces incommunicable, porque el individuo tuvo la valentía de saltar fuera de lo universal, de lo general.

KIERKEGAARD Y NIETZSCHE: EL LEGADO DE DECIR LA VERDAD

Considerados como dos críticos de la moral de los más importantes del siglo XIX, Kierkegaard y Nietzsche, son, en apariencia, pensadores irreconciliables, ya que uno se presenta como un poeta de lo religioso y, el otro, escribe un libro llamado *Anticristo*. Entonces, ¿cómo demostrar que estos filósofos tuvieron un propósito común?

Sin embargo, la relación entre estos genios ha sido intuida desde el siglo XIX, por Georg Brandes. Esto pasaba en los años cuando el pensamiento de Kierkegaard penetraba en la cultura europea³³¹, y cuando Nietzsche, aunque mal interpretado, se convertía en el foco central de los debates de la Modernidad³³². Después, en las primeras décadas del siglo XX, la relación entre ambos empieza a ser explorada, en especial, por pensadores como Benjamin Fondane, Karl Löwith³³³, Karl Jaspers³³⁴ o Gilles Deleuze³³⁵. A partir de ahí, se abre todo un camino de escritos relevantes³³⁶ que tratan de captar aquello que los une o separa³³⁷ a estos dos filósofos, por lo que es

³³¹ Véase Habib C. Malik., *Receiving Søren Kierkegaard. The Early Impact and Transmission of His Thought*, Washington D.C: The Catholic University of America Press, 1997.

³³² Desde Thomas Mann, a Bergson, a Max Scheler, Georg Simmel, hasta Jaspers, Heidegger, Foucault, Derrida o Deleuze, y muchos más, todos conocieron y escribieron sobre el pensamiento de Nietzsche.

³³³ Karl Löwith en su escrito de 1933 “*Kierkegaard and Nietzsche or the Philosophical and theological Overcoming of Nihilism*”.

³³⁴ Karl Jaspers ha dedicado varias páginas a analizar a estos dos pensadores, considerando, con razón, que son los más importantes y que la filosofía contemporánea sería imposible sin la presencia de Kierkegaard y Nietzsche. “Kierkegaard y Nietzsche tal vez sean los únicos y más grandes psicólogos comprensivos”. Karl Jaspers, *Psicopatología general*, México: Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 356.

³³⁵ Sobre todo, en el escrito *Diferencia y repetición*, donde analiza la relación entre la repetición kierkegaardiana y el eterno retorno de Nietzsche.

³³⁶ Hoy en día existe una cantidad muy variada de estudios comparativos sobre Nietzsche y Kierkegaard que rebasa el número de cien estudios.

³³⁷ Probablemente, el punto en el cual están más alejados es el modo de comprender a Dios. Kellenberg sostiene que la oposición, en cuanto el tema de Dios, entre Kierkegaard y Nietzsche, parece similar a la de Iván Karamazov y Aliosha Karamazov, una analogía muy interesante que, efectivamente, posiciona a Kierkegaard como Aliosha y a Nietzsche como

difícil añadir algo más. Así se explica la cantidad de estudios sobre los dos “profetas” de la verdad, aunque algunos de ellos tergiversaran totalmente el mensaje de estos visionarios. Es decir, ha corrido mucha tinta tratándose de relacionar a estos dos “sacerdotes de la civilización”, como diría Georg Brandes. Algunos exploraron la intempestividad de ambos; otros los entendieron como “expertos en cuestiones del alma”; mientras que otros vieron el interés de los dos por la cultura antigua y, en especial, por la tragedia griega, etcétera. Teniendo en cuenta este panorama, se complica la tarea de proponer una nueva reflexión sobre Kierkegaard y Nietzsche. Por ese mismo motivo, no pretendo agotar todo el espectro conceptual de ambos pensadores. En el primer apartado analizaré cuáles fueron los primeros “encuentros” entre Nietzsche y Kierkegaard, pero lo que me interesa resaltar es que Kierkegaard y Nietzsche representan un pensamiento original reflejado en la valentía de realizar, cada uno, a su manera, y por separado, una transmutación de los valores, rompiendo así con el orden establecido.

1. *Kierkegaard y Nietzsche: ¿encuentro o desencuentro?*

Cuando el filósofo ruso Lev Shestov descubrió y leyó la obra de Kierkegaard, afirmó, con razón, que Dostoievski es el doble de Kierkegaard³³⁸. Reiterando esta idea, afirmo que *Nietzsche puede ser entendido como el doble de Kierkegaard*. Los hilos invisibles que unen sus espíritus son múltiples: hablamos de una mirada crítica a su tiempo, de un pensamiento existencial, de una escritura que sale de los cánones filosóficos, inquietudes morales profundas y una dimensión psicológica que se refleja en su modo de pensar. Civilización, individuo, moral, ética, verdad, trágico, cómico, movimiento, son algunas de las categorías que estos dos genios comparten con puntos de vista similares. A todo esto, se añade un pensamiento lírico y muchas vivencias como el sufrimiento, la enfermedad, la búsqueda de un *pharmakon*, el aislamiento con relación a un mundo incapaz de comprender sus visiones, conflictos con algunos contemporáneos, que cada uno experimentó por su lado; y, cómo no, la rebelión en contra el sistema intelectual y cultural de

el rebelde Iván Karamazov. J. Kellenberger, *Kierkegaard and Nietzsche. Faith and Eternal Acceptance*, Springer, 1997, p. 117.

³³⁸ “Cuando Shestov descubrió a Kierkegaard, por ejemplo, proclamó que era *el doppelgänger* de Dostoievski, unido con el gran autor ruso en la resistencia a la corriente principal de la tradición intelectual europea de la razón y el pensamiento teórico, a fin de enfatizar la libertad del individuo” Cfr., Shestov L., “Kierkegaard and Dostoievsky”, en *Kierkegaard and Existential Philosophy*, Ohio: Ohio University Press, 1969, pp. 1-28.

su época. Como mentes intempestivas y críticas, tuvieron la capacidad no sólo de entender sus tiempos, sino también de superarlos. “Más que filósofos, Kierkegaard y Nietzsche fueron testigos –testigos que sufrieron por sus tiempos (...). Ningún concepto o sistema se encuentra en el centro de sus filosofías, sino más bien la propia personalidad humana individual que lucha por la autorrealización. Y no es sorprendente que ambos se encuentren entre los grandes del psicólogo intuitivo”³³⁹.

Aunque hay también otras perspectivas que los separan, es imposible no ver ecos de las ideas de Kierkegaard en algunas de las posturas de Nietzsche. Claire Carlise identifica estos ecos en el tema del movimiento, el interés por la filosofía griega³⁴⁰ y, más concretamente, en el concepto de repetición. Gilles Deleuze argumenta lo mismo, su escrito *Diferencia y repetición*³⁴¹, al ver en el eterno retorno de Nietzsche una continuidad del concepto de repetición de Kierkegaard. Por lo tanto, hay un abanico de investigaciones que han resaltado los puntos en común de estos pensadores, como el hecho de que ninguno de los dos desarrolló un sistema filosófico, y de que ambos fueron, a sus maneras, críticos de la cristiandad.

A pesar de la variedad de estudios e interpretaciones, me interesa comprender si hay alguna evidencia del contacto de Nietzsche con la filosofía de Kierkegaard. Esto me lleva a Georg Brandes, considerado el primero en descubrir la afinidad entre Kierkegaard y Nietzsche. Destacado crítico literario y un gran mediador entre la cultura escandinava y la cultura europea, Brandes fue el autor del escrito *Las grandes corrientes de la literatura del siglo XIX*, en el que menciona al danés, además que escribió un libro sobre Kierkegaard llamado: *Literary Character-Sketch on Kierkegaard*. Aunque no fue muy afín al pensamiento del danés, Brandes fue uno de los intelectuales que más difundieron, en la cultura europea, a Kierkegaard; y, del mismo modo, cuando descubrió a Nietzsche, fue él quien lo introdujo en la cultura escandinava a través de conferencias.³⁴²

³³⁹ Barrett W., *Irrational Man. A Study in Existential Philosophy*, New York: 1962, p. 13.

³⁴⁰ Cfr., Carlise C., *Kierkegaard's Philosophy of Becoming*, NY: State University Press, 2005, p. 137.

³⁴¹ “Tanto Kierkegaard como Nietzsche son los que aportan a la filosofía menos medios de expresión. Al referirse a ellos, suele hablarse de una superación de la filosofía. Ahora bien, o que está en tela de juicio en toda su obra es el movimiento”. Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires: Amorrortu Ed., 2009, p. 31.

³⁴² Esto se ve reflejado en el intercambio de cartas entre Nietzsche y Brandes. Cfr., Brandes G., *Nietzsche. Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*, México: Ed. Sexto Piso, 2004, pp. 93-138.

De origen judío, pero ateo por elección, la lectura del cristiano Kierkegaard, desconcertó a Brandes. No compartía la visión cristiana³⁴³ del filósofo danés, pero lo consideraba uno de estos genios que llegan una vez cada cien años y uno de los pensadores más importantes del siglo XIX. Afirmaba. “Kierkegaard es el único, ante cuya grandeza me siento como si fuera nada”³⁴⁴. Consideraba la obra religiosa del danés como un vestigio del mundo romántico e incompatible con lo que Brandes llamaba el “nuevo realismo”, el científicismo y el criticismo social³⁴⁵. Se comenta que, cuando lo descubrió la primera vez, sintió como un relámpago³⁴⁶; así de fuerte fue la impresión³⁴⁷. Por eso, George Brandes fue el primer pensador que encuentra un “lenguaje común” entre estos dos grandes críticos de la Modernidad, además de ser el primero en introducir a Nietzsche en la cultura escandinava. De hecho, en las cartas que intercambió con Nietzsche entre 1887 y 1888 se menciona varias veces el nombre de Kierkegaard. Por ejemplo, afirma Brandes en una carta de 11 de enero de 1888:

Existe un pensador escandinavo cuyas obras le interesaría mucho si pudiera leerlas en alguna traducción: pienso en Søren Kierkegaard (1813-1855), que es, según mi concepto, uno de los más profundos psicólogos del mundo. Un pequeño libro que escribí acerca de él no da imagen suficiente de su genial personalidad, porque es un panfleto polémico que fue realizado para paralizar su influencia. Creo que psicológicamente es lo más refinado que en mi vida he escrito³⁴⁸.

Malik considera que se trata de una recomendación que Brandes hace para encontrar en Nietzsche un aliado contra el cristianismo de Kierkegaard³⁴⁹. Independientemente de las intenciones de Brandes, lo importante es que

³⁴³ Con el tiempo, Brandes se volverá bastante reaccionario ante el modo en el que Kierkegaard describe la vida cristiana, y propondrá una lectura aislada de los tópicos religiosos de la escritura kierkegaardiana.

³⁴⁴ Brandes G., “Den Unge Brandes”, Mayo, 1863, p. 92, Cfr., Malik . C., *Receiving Søren Kierkegaard. The Early Impact and Transmission of His Thought*, Washington D.C: The Catholic University of America Press, 1997, p. 234.

³⁴⁵ Cfr., Malik, *Receiving Søren Kierkegaard*, pp. 230-237.

³⁴⁶ Cfr., Seidlin O., “George Brandes (1842-1927)” en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 3, No. 4 (pp. 415-442), University Pennsylvania Press, 1942, p. 428 www.jstor.org/stable/2707316 / <https://doi.org/10.2307/2707316> (consultado 28 de marzo de 2023).

³⁴⁷ Además, cuando Brandes descubre a Nietzsche, renuncia a toda la influencia del utilitarismo de J. S. Mill.

³⁴⁸ Brandes G., *Nietzsche. Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*, México: Ed. Sexto Piso, 2004, p. 102.

³⁴⁹ Malik, *Receiving Søren Kierkegaard*, p. 254.

identifica una semejanza entre Kierkegaard y Nietzsche, que es imposible de ignorar. Afirma: “Nietzsche piensa con Kierkegaard: nadie del mundo sabría decirte enseguida por qué existes, pero puesto que estás en él, trata de dar un sentido a tu existencia, señalándote un fin todo grande y noble que sea posible”³⁵⁰.

A esta carta de Brandes, Nietzsche le contesta: “Pienso, al llegar a Alemania, empezar a trabajar en el problema psicológico de Kierkegaard y, al mismo tiempo, reiniciar mis relaciones con la literatura más antigua.”³⁵¹ Con esta respuesta de Nietzsche, durante mucho tiempo se pensó por la tradición europea que, al no leer a Kierkegaard, había sido uno de los hechos más lamentables de la historia intelectual de Europa³⁵². Esto cambió cuando Thomas Brobjer³⁵³ afirmó que existen evidencias de que Nietzsche sabía de Kierkegaard, aunque no lo había leído directamente. Brobjer invoca varios argumentos, incluyendo también el ya mencionado por nosotros del intercambio de cartas entre Brandes y Nietzsche. Pero añade otros, entre los cuales:

1. Existen evidencias, de que para el año 1870, Nietzsche ya había leído la obra *Las grandes corrientes de la literatura del siglo XIX*, sobre todo, el primer volumen en el que Brandes dedica siete páginas a Kierkegaard, que son analizado con más detalle en el segundo volumen.
2. Nietzsche tenía, al menos, una obra de Hans Lassen Martensen³⁵⁴. En 1880, en el mes de marzo, en una carta a su madre, pedía que le enviase esta obra a Venecia. Martensen hace muchas referencias a Kierkegaard, sobre todo a la ética y al concepto de *Den Enkelte* (el ser singular), así como a la crítica a Hegel, y a conceptos como: paradoja, fe, escándalo, entre otros. Thomas Brobjer considera que hay muchos pasajes en *Aurora*³⁵⁵ de Nietzsche en los que se pueden identificar ideas similares a Kierkegaard.

³⁵⁰ Brandes, *Nietzsche*, p. 23.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 104.

³⁵² Malik, *Receiving Søren Kierkegaard*, p. 254.

³⁵³ Brobjer Th., “Nietzsche’s Knowledge of Kierkegaard” en *Journal of the History of Philosophy*, no 41, 2003, pp. 251-263, en <https://muse.jhu.edu/article/41571> (consultado 17 de abril de 2023).

³⁵⁴ (1808-1884), teólogo y filósofo, contemporáneo con Kierkegaard. Una figura famosa de la llamada Época de Oro danesa, conocido como el teólogo de Dinamarca, pero también estudioso y especialista en el pensamiento de Hegel, reconocido por sus famosas lecciones de filosofía en la Universidad de Copenhague que tuvo un impacto en el pensamiento de Kierkegaard mismo.

³⁵⁵ No pretendo hacer en estas páginas la labor de buscar citas o ideas de Nietzsche en

3. Lou von Salome es otra fuente a través de la cual Nietzsche podría haber sabido algo sobre Kierkegaard, ya que ella estudió al filósofo danés cuando vivía en St. Petersburgo. Brobjer piensa que, quizá, en sus discusiones e inquietudes filosóficas, ella hizo alguna referencia a Kierkegaard.
4. En 1887, Nietzsche lee a otro pensador danés, Harald Høffding³⁵⁶, quien también menciona a Kierkegaard en su obra. Nietzsche subrayó la siguiente frase de Høffding: “Kierkegaard es el psicólogo de las repeticiones y los retornos”³⁵⁷.

Estas evidencias nos muestran que en Nietzsche sí tuvo conocimiento indirecto de las ideas kierkegaardianas y las integró en su propia obra, sin citar directamente al filósofo danés.

Tom P. S. Angier afirmaba con razón que “Kierkegaard vio venir a Nietzsche”³⁵⁸. O, al menos, podemos pensar que abrió un ámbito de pensamiento en el que hoy en día Nietzsche está junto a Kierkegaard, ya que al leer sus obras el lector percibe un vínculo común. Es lo que sintió también el poeta y el filósofo rumano de origen judío que vivió en París, Benjamin Fondane; es decir, un aire de familiaridad espiritual entre Kierkegaard y Nietzsche. El descubrimiento de estos filósofos se debe, en especial, a su amistad con Lev Shestov quien, en los años veinte y treinta del siglo pasado, ya había escrito varios ensayos sobre Nietzsche, así como un libro sobre Kierkegaard al que descubre más tarde en su vida. Si Shestov hubiera vivido más, seguramente habría escrito un ensayo en el que analizaba a Kierkegaard y a Nietzsche. En cambio, la tarea de Shestov la continuó su único dis-

las que se puedan ver semejanzas con las ideas de Kierkegaard, pero podemos mencionar que, en *Aurora*, aparece el concepto de individuo, entre otros. Por ejemplo, Nietzsche afirma: “Más no nos engañemos acerca de los motivos de esta moral (la de la ley), que exige como signo de moralidad el cumplimiento de una costumbre en los casos más difíciles. La victoria sobre sí mismo no es exigida al hombre por las consecuencias útiles que pueda tener para el *individuo*, sino como el fin de que las costumbres y la tradición aparezcan triunfantes, a pesar de todos los impulsos contrarios y de todos los intereses individuales. El *individuo* debe sacrificarse porque así lo exige la moral de las costumbres”. Nietzsche F., *Aurora. Obras inmortales III*, Barcelona: Edicomunicaión, 2003, pp. 937-938.

³⁵⁶ Harald Høffding tiene un escrito entero dedicado a Kierkegaard y llamado *Søren Kierkegaard*, Madrid: Revista de Occidente, 1930. Probablemente, Nietzsche no tuvo acceso a esta obra, ya que fue publicada en 1892, año cuando ya estaba en un estado de salud deplorable.

³⁵⁷ Cfr., Brobjer, “Nietzsche’s Knowledge of Kierkegaard”, p. 259.

³⁵⁸ Angier T., *Either Kierkegaard / Or Nietzsche. Moral Philosophy in New Key*, USA: Ashgate Publishing Company, 2006, p. 1.

cípulo, Fondane, quien, en obras como *El lunes existencial y el domingo de la historia* o *La conciencia infeliz*, encontró como punto de unión entre Kierkegaard y Nietzsche la idea de la tragedia y la lucha contra las evidencias.

Según Gonzalo Torné, Fondane reconoce en Kierkegaard y en Nietzsche a los primeros pensadores existencialistas. “Kierkegaard descubrió una angustia que provocaba insomnio (...) y Nietzsche emprendió una demolición inclemente del aparato represor de la ética y el conocimiento”³⁵⁹. Entonces, ¿qué hay de trágico en Kierkegaard? Su batalla contra el orden establecido de la razón, su Abraham que vive una terrible angustia, su Job que grita en el desierto, su desesperación ante un amor irrealizable en esta vida. ¿Qué hay de trágico en Nietzsche? Su denuncia contra el bien, contra el mal, contra todo aquello que constriñe, como sostenía Benjamin Fondane³⁶⁰.

Es Fondane quien recupera a Kierkegaard como uno de los primeros filósofos que entendieron que la vida ética auténtica nace en la tensión de la interioridad. Ante esta tensión, ante esta ruptura, no hay ley que nos pueda salvar. Queda la conciencia singular, “una experiencia interna, única, secreta, incomunicable”³⁶¹ y su lucha para trascender siempre la ley y la necesidad. Afirmaba:

¿Qué sabe el conocimiento acerca de la existencia? ¿Será de verdad el único en saber algo? ¿La locura no sabe nada? ¿La muerte no tiene nada que decirnos? Sin duda hay algo de belleza en los logaritmos, pero ¿no habrá ni una mínima verdad en los juegos de azar? (...) Kierkegaard tenía razón: los hombres temen especialmente a los locos y a los moribundos (...). La filosofía es el acto mediante el cual lo existente plantea la cuestión de su existencia; el acto que define al ser vivo a través de una búsqueda interior y exterior, con o sin evidencias, y establece la posibilidad de seguir viviendo³⁶².

Esto es lo que quiero resaltar en estas páginas: que, a pesar de las muchas discrepancias que se pueden identificar entre Kierkegaard y Nietzsche, ambos tuvieron la valentía de enfrentarse a las evidencias y lograr una transformación del pensamiento y de los valores, lo que define una filosofía existencial.

359 Torné G., “Prólogo” en Benjamn Fondane, *El lunes existencial y el domingo de la historia*, Madrid: Ed. Hermida, 2019, p. 39.

360 Fondane B., *La conscience malheureuse*, Non Lieu: Éditions Verdier, 2013, pp. 88-89.

³⁶¹ Fondane B., *El lunes existencial y el domingo de la historia*, p. 195.

³⁶² Fondane B., *La conscience malheureuse*, p. 44.

2. *El legado de decir la verdad*

Cuando Nietzsche nacía, en 1844, Kierkegaard se encontraba en el auge de su carrera como escritor, publicando las obras más inquietantes de la historia de la filosofía, desde *O lo uno o lo otro*, *Temor y temblor* y *La repetición* y, para este año, en específico, *El concepto de angustia*. Y cuando Kierkegaard muere, en 1855, Nietzsche estaba a un año de iniciar su primer escrito *Diario de mi vida*.

Es verdad que los separan años, contextos culturales y formativos distintos, pero hay un trasfondo de ideas, una comunión espiritual que traspasa los tiempos: ambos fueron visionarios, ambos hablan de lo trágico, ambos entendieron el peligro de la “moral de los esclavos”, como decía Nietzsche, o, de “la multitud”, como diría Kierkegaard. Ambos entendieron que hay algo más allá de la razón. Y si algunos se apresuraron a considerar que Nietzsche “mató a Dios”, cabe especificar que, antes, fue Hegel quien habló sobre la muerte de Dios; además, de que en Kierkegaard hay una crítica incisiva hacia el falso cristianismo o la cristiandad y, con ella, una crítica a todo aquello que significó una argumentación lógica de la existencia de Dios. En otras palabras, ambos construyen pensamientos originales deconstruyendo lo establecido, sobre todo los prejuicios morales y la cristiandad. Para los dos, el cuestionamiento sobre el cristianismo (la religión) surge por la vivencia, ya que ambos crecieron en ámbitos religiosos que marcaron sus vidas y, a través de estas vivencias, nos enseñan que ni abandonar la fe, ni tenerla son cuestiones que se pueden tomar a la ligera³⁶³.

Fueron, sin duda, creadores de una filosofía de la regeneración espiritual, de la revelación y de la *transmutación de los valores*; una filosofía que va más allá del “pensamiento fosilizado”, de la filosofía sistemática y abstracta, como bien decía Benjamin Fondane³⁶⁴. Esta filosofía exige valentía, porque no hay libertad sin ella, también exige fe y amor. ¿Qué hubiera sido de Abraham de Kierkegaard o de su Job sin valentía, fe y amor? Y ¿qué habría pasado con Zaratustra sin valentía, fe y amor?

La valentía, la libertad, la elección, la crítica al rebaño, y a la moral establecida, la risa misma de Zaratustra... Todos estos elementos abundan en la filosofía del danés. La fuerza de sus mensajes, la libertad y la pasión que emana de sus escritos, los convierten en los pilares más importantes de toda

³⁶³ Cfr., Kleinert M., “Kierkegaard and Nietzsche”, en *The Oxford Handbook of Kierkegaard*, Ed. By. John Lippit and George Pattison, Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 403.

³⁶⁴ Fondane B., *El lunes existencial y el domingo de la historia*, p. 64.

la filosofía de los siglos XX y XXI, como sostenía Karl Jaspers. “Kierkegaard y Nietzsche son la prueba documental de que la época se caracteriza por la más inexorable autocrítica que se haya llevado a cabo jamás en la historia de la humanidad”³⁶⁵. No hay filósofo o corriente de pensamiento contemporáneo que no se haya desarrollado, de un modo u otro, a partir de estos dos genios³⁶⁶.

La filosofía de Kierkegaard representa una expresión de su propia vida, una imagen en espejo de sus vivencias, sufrimientos, anhelos e inquietudes. Tal fue así que, cuando tenía sólo 21 años y estaba en un momento de búsqueda interior, Kierkegaard tuvo una revelación:

...Haya creído posible estar más tranquilo dedicándome a otra cosa, orientando mis fuerzas hacia otro objetivo. Lo intenté durante algún tiempo y conseguí calmar el desasosiego, que, sin embargo, volvió con mayor intensidad, como un acceso de fiebre después del alivio del agua fría. Lo que necesito es ver con claridad qué debo hacer y no qué debo conocer (...). Se trata de entender mi destino, de ver lo que la divinidad quiere que haga. Lo que importa es encontrar una verdad que sea verdad para mí, encontrar esa idea por la cual vivir o morir³⁶⁷.

Se trata de una “verdad subjetiva”, un concepto que es un conocimiento que exige un compromiso con la realidad, la existencia de un ser humano. Según el filósofo danés: “para la reflexión objetiva, la verdad se convierte en algo objetivo; en objeto, y lo importante es hacer abstracción del sujeto. Para la reflexión subjetiva, la verdad se vuelve apropiación, interioridad, subjetividad, y lo más importante es sumergirse, existiendo, en la subjetividad”³⁶⁸. Como bien explica Luis Guerrero Martínez: “Kierkegaard usa la expresión compuesta *verdad subjetiva* para indicar que, para las realidades existenciales, la verdad no puede reducirse a lo real como distinto y ajeno a la subjetividad, por el contrario, hace hincapié en aquellas verdades que comprometen la existencia”³⁶⁹. El filósofo danés refiere a verdades que

³⁶⁵ Jaspers K., *Psicopatología general*, México: Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 64.

³⁶⁶ Por ejemplo, Mark C. Taylor afirma que la historia de la filosofía del siglo XX es la relación de Kierkegaard y Nietzsche con Hegel. Cfr., Taylor M. C., *Journeys to Selfhood. Hegel and Kierkegaard*, New York: Fordham University Press, 2000.

³⁶⁷ Kierkegaard S., *Diarios 1834-1837, Vol. I*, México: Universidad Iberoamericana, 2011, pp. 79-80.

³⁶⁸ Kierkegaard S., *Postscriptum*, p. 194.

³⁶⁹ Guerrero L. M., *La verdad subjetiva. Søren Kierkegaard como escritor*, México: Univ. Iberoamericana, 2004, p. 31.

deben ser vivencias como: el amor, la fe, la justicia, etcétera; es decir, necesitan de una apropiación subjetiva para poder ser comprendidas.

Buscar la verdad, entender la verdad; esta fue también la tarea de Nietzsche cuando escribía “con sangre” en contra de las verdades narcóticas de la razón. “Nietzsche ama la verdad y no las verdades (...) por eso cada línea está repleta hasta el borde, llena de sangre, de verdad”³⁷⁰ y la verdad para el filósofo alemán está en la contradicción, en la tensión. Estaba poseído por la verdad.

Desde los veinte años, era consciente de que los seres humanos, en el nombre de una verdad ya hecha, se acomodan a una aceptación acrítica de una ideología que actúa como un tranquilizante. A partir de ese momento, decidió buscar el sentido del valor de la verdad por caminos sinuosos, difíciles, por cimas, por montañas y abismos.

Lo que a ambos les inquieta es ¿qué significa vivir auténticamente? y ¿si es posible hablar de una moral de la vida? Advierten, cada uno a su estilo, que la verdad tiene que ver con la condición trágica de la vida. Kierkegaard escribe sobre el sufrimiento e incluso tiene un discurso titulado *Los evangelios de los sufrimientos*, mientras que Nietzsche habla sobre el dolor y sobre cómo superarlo.

Esta batalla anhela la posibilidad, sabe que hay algo más, que no todo acaba con un límite... que la libertad no consiste en elegir entre el bien y el mal (las evidencias), sino en crear posibilidades y creer con toda fuerza que “para Dios todo es posible”³⁷¹, como dice Kierkegaard. Para demostrar la fuerza de lo posible, el danés habla de “la suspensión teleológica de la ética”³⁷², como hemos visto anteriormente, y Nietzsche propone una ética que va “más allá del bien y del mal”³⁷³. Ambos trataron de responder a posibles preguntas: ¿cómo justifica el bien moral el sacrificio de un hombre singular para la primacía de una abstracción? ¿qué garantía tenemos de que al querer el bien moral no cometemos, en el fondo, un mal? ¿por qué hemos creado leyes generales en el nombre de las cuales sacrificamos vidas singulares?

Los dos son críticos del formalismo en la moral, o de la moral de las costumbres; es decir, de una ética imperativa construida a partir de principios abstractos. El discurso de una realidad objetiva ya no sirve cuando el ser

³⁷⁰ Fondane B., *La conscience malheureuse*, pp. 88-89.

³⁷¹ Kierkegaard S., *La enfermedad mortal*, Madrid: Trotta, 2008, p. 60.

³⁷² Kierkegaard S., *La repetición. Temor y temblor*, Madrid: Trotta, 2019.

³⁷³ Nietzsche F., *Más allá del bien y del mal*, Madrid: Gredos, 2014.

humano vive una experiencia moral singular, y necesita una real orientación que es una decisión desde la libertad. La preocupación de Nietzsche era la siguiente: ¿qué pasaría si en lo que consideramos bueno, reside un síntoma de retroceso y un peligro, un veneno, un narcótico? o ¿qué pasaría cuando la moral basada en el cumplimiento de dogmas, se volviera un peligro? Y, por su lado, Kierkegaard se preguntaba ¿qué hacer con una ética establecida universalmente, ante una vivencia singular como la de Abraham, de Job, o de cualquier otro ser humano? Para estos pensadores, la ética, la moral e incluso la fe deben provenir de la fuerza de la elección, es decir, de la libertad y de la singularidad.

Esto nos hace entender que en cuanto se trata de una postura ética “ni la propuesta de Kierkegaard, ni la de Nietzsche, encajan en algún tipo de proyecto, cuestionamientos o discusiones que normalmente tienen que ver con lo que los debates éticos contemporáneos”³⁷⁴. Las éticas contemporáneas se centran en temas prácticos, en debates sociales, con el objetivo de delimitar ciertos principios para tomar decisiones acertadas. El enfoque ético de los filósofos que estamos analizando, no es esto, sino todo lo contrario: se trata de una mirada crítica, con una propuesta inédita a través de la idea de *transmutar los valores*, que representa el núcleo de la filosofía existencial, e implica una trasfiguración. Esto se consigue mediante un análisis crítico de los llamados ideales morales que terminaron siendo fuente de nihilismo³⁷⁵.

En el siglo XIX cobraba mucha fuerza el desarrollo de la ciencia y el progreso, esto dando lugar al ateísmo y al materialismo que ponían en peligro la vida espiritual y la cultura misma. Con su visión de transmutación de los valores, ambos filósofos fueron espíritus críticos y verdaderos psicólogos de la cultura que, desde diferentes perspectivas, manifestaron una resistencia al “*mal du siècle*”, a la decadencia moral que se apoderaba del espíritu intelectual europeo. George Malantschuk afirmaba, con razón, que “en sus escritos, Kierkegaard evoca el espíritu de Nietzsche sin siquiera conocerlo”³⁷⁶.

³⁷⁴ Miles P. Th., *Kierkegaard and Nietzsche on the Best Way of Life*, UK: Palgrave Mc-Millan, 2013, p. 1.

³⁷⁵ Nietzsche advertía la llegada del nihilismo como signo de decadencia. Por lo mismo, toda su filosofía es una afirmación de la vida misma, es una lucha contra el nihilismo.

³⁷⁶ Malantschuk G., “Kierkegaard and Nietzsche” en Johnson and Thulstrup (eds), Chicago: Henry Regnery, 1962, p. 125.

3. Kierkegaard y la transmutación de los valores

“Kierkegaard se doctoró en la ética (...), se toma la ética más en serio que nunca, la mira a los ojos, de cara a cara, sin temblar”³⁷⁷, afirma con razón Benjamin Fondane. No pretendo analizar todas las facetas de la vida ética en Kierkegaard, pero mencionaré que es uno de los primeros filósofos que se dio cuenta de que la ética normativa jamás entenderá la angustia de Abraham o el sufrimiento de Job. La ética kierkegaardiana derrumba toda la moral idealista, ya que implica un salto de fe, una metamorfosis, es decir, una transmutación del ámbito objetivo y formal, al ámbito subjetivo, a la vida interior del ser singular llamado persona, que vive una tensión continua entre la interioridad y los obstáculos del mundo externo a la hora de tomar decisiones.

El filósofo danés hace un giro radical, y a partir de sus reflexiones los filósofos han empezado a comprender la ética también como una tarea humana, una tarea singular y no meramente como un cúmulo de reglas, normas. Como afirma Fondane, “Kierkegaard logró una inversión absoluta”³⁷⁸. En el proceso de esta tarea que dura toda la vida, todo ser humano se enfrenta a vivencias contradictorias y paradójicas en las que no siempre sirven las “normas” y “reglas universales”, sino que implica decisiones personales y singulares que, a veces, van incluso en contra de la “ley”. La vida ética genuina es mucho más compleja que el seguimiento de una norma. La ética tiene sentido cuando se vive desde la angustia, desde una tensión que surge en el corazón, que es la tensión entre lo individual y lo universal; entre lo singular y lo general.

Kierkegaard demuestra en *Temor y temblor*, que de repente en el ser humano surgen vivencias profundas³⁷⁹ que rompen con los juicios morales y con todas las posibles leyes. A partir de ahí, la angustia y el sufrimiento lo acompañan. ¿Qué moral establecida hubiera entendido la angustia de Abraham, su sufrimiento y su silencio? Ninguna, sobre todo, que en ciertas situaciones *es la misma moral que se vuelve contra el hombre* y el bien general se vuelve incapaz de resolver un problema existencial y ayudar realmente al ser humano singular.

³⁷⁷ Fondane B., *El lunes existencial y el domingo de la historia*, p. 177.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 62.

³⁷⁹ Como la vivencia singular de Abraham ante el mandato divino de sacrificar a sus hijos; o la vivencia de Job, cuando Dios le quita todo lo que tenía. Job y Abraham son arquetipos del sufrimiento humano.

El filósofo danés tuvo el valor de adentrarse en un terreno considerado firme y provocó un verdadero terremoto. Como consecuencia de esto propone el salto cualitativo de una ética formal a una ética existencial; de una “primera ética” a “una segunda ética”. Vamos a explicar esto. Para Kierkegaard, la ética, al ser considerada una “ciencia”, no puede resolver los problemas espirituales del hombre, y mucho menos resolver su tensión interna. Es decir, el filósofo detecta una ruptura, un conflicto entre la ética como normatividad y generalidad y la vivencia de un ser singular que sufre. Ante este conflicto propone una suspensión teleológica de la ética como generalidad, que se manifiesta en la angustiada vivencia de Abraham. Se trata de la *ética de la tensión* y del sufrimiento, una *ética de la prueba*³⁸⁰, en la que, en el fondo, el lenguaje ya no puede expresar la vivencia de la interioridad y la razón ya no es capaz de emitir juicios algunos. Para Kierkegaard es un sinsentido pensar en una ética deificada³⁸¹ y absoluta (como necesidad), ya que la verdadera ética, para nuestros filósofos, se expresa a través de la *prueba*, y tiene que ver con la interioridad.

En su escrito *El concepto de angustia*, Kierkegaard (bajo el seudónimo Vigilio Haufniensis) enfatizaba que, mientras la ética sega siendo “una ciencia ideal” (como en Kant y Hegel), “mientras será un maestro de disciplina cuya exigencia condena, pero no da vida, estamos construyendo castillos en el aire”³⁸². Es fácil proyectar un ideal y después pensar que será muy fácil aplicarlo a la realidad sin ningún problema, con la intención de hacer del hombre un hombre por excelencia³⁸³. Lo que ni Hegel, ni Kant consideraron es que, a la hora de introducir un ideal en la realidad, se produce un choque, una ruptura, tremendamente dolorosa. Esta ética idealista (“la primera ética”, como la llama Kierkegaard) olvida el pecado original (la caída). Por eso el filósofo danés propone una nueva ética (“segunda ética”)

³⁸⁰ “Toda la vida es una prueba”. Kierkegaard S., *La repetición. Temor y temblor*, p. 142. La prueba aparece cuando el individuo singular vuelve la espalda a la ética como mundanidad, expresada a través de las acusaciones de los hombres. La prueba reside en el hecho de que el individuo se sostiene y se supera a sí mismo en las condiciones del mundo; la prueba es un problema del tiempo, es decir, pone al hombre en la cercanía de Dios. La prueba es una espera que requiere fe. La prueba se presenta cuando uno se reconoce como un ser singular, porque la prueba se dirige a lo singular, a lo particular; por eso, ninguna ciencia es capaz de explicarla.

³⁸¹ Al inicio de la *Problemata II*, de *Temor y temblor*, el filósofo danés critica la idea de haberse confundido lo ético como general con lo divino, p. 154.

³⁸² Kierkegaard S., *El concepto de angustia*, Madrid: Alianza Ed., 2012, p. 28.

³⁸³ Cfr., *Ibíd.*, p. 52.

que no viene de arriba (de lo ideal) hacia abajo (a lo real), sino al revés: de abajo (del grito, de la desesperación, de la angustia, de la caída) hacia arriba (Dios). La verdadera ética da lugar a la contradicción (es el *inter-esse*), a estar en el *entre de la existencia*; es en este punto en el que hay una ruptura entre la singularidad y la idealidad, una ruptura que duele, que es trágica en el fondo, y de esta ruptura nace nuestra angustia.

Para el filósofo danés, la ética es una tarea humana, una tarea singular, no meramente un cúmulo de reglas y normas, ni es una herramienta para resolver problemas útiles. Así, Kierkegaard logra esta mutación del hacer (la praxis) al ser. La ética es un modo de ser, es una forma de vida singular que se apoya en la conciencia, en la elección y en la libertad. En el proceso de esta tarea –que dura toda la vida– todo ser humano se enfrenta a vivencias contradictorias y paradójicas, en las que no siempre sirven las “normas” y las “reglas universales”, sino que estas vivencias implican decisiones singulares que, en ocasiones, van en contra de la “ley” y del “deber”. Nuestro filósofo detecta un conflicto entre la ética como normatividad y generalidad y la vivencia de un ser singular animado por la fe. Por este motivo, transmuta el sentido del deber.

A diferencia de Kant, para Kierkegaard, cuando el deber está fuera de uno mismo, no hay vida ética. Recordando la etimología del concepto de “deber”, que significa un compromiso con la conciencia, el filósofo danés afirma que se trata de un hecho interno. “El individuo ético no tiene el deber fuera de sí, sino en sí (...). Lo ético, entonces, no es exterior sino interior a la personalidad”³⁸⁴. Es decir, el deber no es algo que se añade desde el exterior, sino que es algo que interpela, que incumbe, a la personalidad, a la singularidad. El único deber que tiene un ser humano es elegirse a sí mismo, y cuando esto sucede la personalidad queda purificada y se produce realmente una transfiguración³⁸⁵. El deber no consiste en cumplir con la multiplicidad de cosas que están fuera de uno mismo, sino tiene que ver con la interioridad. Quien quiere cumplir siempre con los deberes fuera de sí mismo, tiene una vida tremendamente desdichada, como dice nuestro filósofo, ya que lo ético no puede estar fuera de la personalidad, no es algo externo a ella.

Así lo entiende Abraham cuando decide tener un único deber con lo absoluto (Dios), que escapa a la comprensión desde la finitud; el deber de

³⁸⁴ Cfr., Kierkegaard S., “El equilibrio entre lo estético y lo ético” en *O lo uno o lo otro. Fragmentos de vida II*, Madrid: Trotta, 2007, p. 230.

³⁸⁵ Cfr., *Ibíd.*, p. 157.

Abraham es un deber cuya verdad no se comprende en su objetivación, o a través de los tratados de filosofía, sino en la transformación o encarnación que esta verdad tiene en la vida de una persona. Es una verdad subjetiva que, como deber de amar, pide ser interioridad, pide que la acción se mueva por esa transformación interior. Por lo tanto, es un deber que surge del amor, de la pasión y de la fe en la esperanza y en esta vida, no debido a las condiciones del mundo, sino de lo que uno es llamado a ser, y como tal se vuelve testimonio universal de la fe. Abraham tiene que cumplir un mandato divino y no con un mandato humano. Y aquí es el punto donde los caminos se separan.

Kierkegaard no sostiene que las obligaciones morales no se deben cumplir o que no existen los principios universales de la ética, el problema es que, cuando se trata de una vivencia singular, estos principios son inhumanos, fríos, instrumentales. Y en la vida de la persona humana hay vivencias tan profundas, llenas de sufrimiento, de angustia, que piden poner entre paréntesis estas obligaciones. Estas vivencias escapan a la moralidad. Es decir, no sólo las obligaciones sociales que tenemos representan vida ética. “La vida ética genuina surge cuando un ser humano se hace consciente de un requerimiento que se fundamenta en algo más allá de lo humano posible, en lo trascendente”³⁸⁶.

Al revolver un terreno considerado ya firme, y por atreverse a cuestionar, transfigurando todos los valores, Kierkegaard es considerado un pensador que siempre levantará sospechas, y más en el ámbito de la ética. No obstante, fue muy valiente al advertirnos que la ética como generalidad, al servir a unos principios racionales y utilitarios, puede, en cualquier momento, sacrificar la vivencia de un ser singular en su nombre. Para Kierkegaard, la ética es en una tarea existencial y, a la vez, universal, de devenir lo que uno es o, como afirma Stephen C. Evans, “la tarea es devenir una persona; cada persona debe asumir ser capaz de su existencia personal”³⁸⁷.

³⁸⁶ Evans S. C., *Kierkegaard's Ethics of Love. Divine Commands and Moral Obligations*, Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 89.

³⁸⁷ “La tarea consiste esencialmente en llegar a ser una persona; hay que suponer que toda persona es capaz de esa existencia personal”. Evans S. C., *Kierkegaard's Fragments and Postscript: The Religious Philosophy of Johannes Climacus*, USA: Humanities Press International, 1983, p. 74.

4. Nietzsche y la transmutación de los valores

Nietzsche fue un pensador interesado por el destino de la cultura europea que estaba sufriendo una creciente amenaza. Ante este panorama afirma con intempestividad: “Considerar a la misma moral, como un síntoma de decadencia, es ya una innovación, una cosa única y primordial en la historia del conocimiento”³⁸⁸.

Asume la tarea de crítico de lo establecido y de “una moral de costumbres” construida con base en falsos ídolos que son la ciencia (el positivismo) y también la religión, cuya tarea era la de generalizar la vida de los seres humanos a través de un conjunto de valores para preservar ciertas “costumbres”. Al igual que el filósofo danés, el problema de Nietzsche es el formalismo en la moral y Kant se vuelve un foco para su crítica, sobre todo, en el concepto de deber, cuestionando qué significado tiene el “tu debes”, “el bien” y “el mal”. Por ejemplo, afirma en su libro *Humano, demasiado Humano*:

El concepto del bien y del mal tienen su doble prehistoria a saber, primeramente, en el alma de las razas y castas dirigentes. Al que tiene el poder de devolver el bien por el bien o el mal por el mal y en efecto lo hace ejerciendo reconocimiento y venganza, se le llama bueno; el que es impotente y no puede hacer eso pasa por malo³⁸⁹.

Las reflexiones en torno a la moral están presentes en toda su obra, pero “la campaña” contra la moral –como él mismo la llama– está en el libro *Aurora*. Su preocupación fue cuestionarse sobre ¿qué pasa si en el que consideramos bueno, reside un síntoma de retroceso y un peligro, un veneno, un narcótico? ¿No será el peligro de los peligros si la moral se queda limitada a unos dogmas?

Para Nietzsche, la moral de las costumbres enmascara las relaciones humanas más crueles, es decir, la crueldad primaria se manifiesta a través de una “crueldad refinada”. Para desenmascarar esta moral de las costumbres, crea un nuevo método llamado “genealogía” para quitarle a la moral las pretensiones de verdad absoluta. La intención, a través de este método, es mostrar cómo los valores de la cultura surgen de lo que la sociedad misma niega: es decir, la vida misma. El filósofo no desvaloriza la moral, sino que propone una *transmutación de los valores* que no implica que lo que fue bueno antes ahora es malo y viceversa, sino que más bien invita a repensar

³⁸⁸ Nietzsche F., *Ecce Homo*, Madrid: Ed. Edicomunicación, 2003, p. 1434.

³⁸⁹ Nietzsche F., *Humano demasiado humano*, Madrid: Ed. Edaf, 1990, p. 74.

los ideales morales, ya que el peligro de aferrarse a ellos es acabar en el nihilismo³⁹⁰. “Necesitamos una crítica de los valores morales, hay que cuestionar el valor mismo de estos valores³⁹¹” afirma, y añade, que el concepto de valor se ha tomado como algo ya dado, como una costumbre (por ejemplo, la obediencia, la compasión, entre otros). Según Nietzsche, una moral fundamentada en costumbres debe ser cuestionada.

Ante esta moral nihilista, de costumbres, propone valores afirmativos: la valentía, la libertad, el respeto, la generosidad, el refinamiento, el amor; valores que sólo nacen de una riqueza interior y que muestran la salud del corazón y son propios de los espíritus libres. Mientras que la moral establecida está llena de nerviosismos, resentimientos, obediencia, y miedo a salirse de la “norma”, miedo a asumir cada uno las riendas de sus propias vidas. Dado esto, Nietzsche establece una diferencia fundamental entre “una moral noble y una moral de esclavos”³⁹².

Llega a esta idea tras un análisis filológico del término *mos/moris* (moral) y, a través de la genealogía de la moral, concluye que hay dos tipos de moral: la de los esclavos, que surge de un sentimiento de envidia, pero que no puede manifestarse a través de una venganza directa, pues se sabe inferior, lo que genera en él un sentimiento de impotencia que lo obliga a reprimir esta sed de venganza. Este complejo de afectos, que Nietzsche denomina resentimiento, es un tipo de *reacción*.

Ante la moral vigente, Nietzsche fue catalogado como un inmoralista –como él mismo lo confesaba– pero no fue más que un filósofo que rompió esquemas, fue un hombre que tenía clara la idea de que sólo partiendo de sí mismo, puede el hombre vencer y superarse. Como en el caso de Kierkegaard, para Nietzsche también la multitud, la masa, impide a este hombre a devenir lo que él es. Y habla del “hombre-masa”, aquel que extiende mil velos sobre verdadera naturaleza y no quiere vivir desde y con la autenticidad, el hombre masa es el promotor de una moral de esclavos.

Así surge la necesidad de una crítica y de una deconstrucción de la moral como ciencia y dogmatismo, en la que incluye también al cristianismo dogmático que promueve una moral decadente a través de la obediencia y de la compasión que promueven la debilidad del ser humano y lo convierten en

³⁹⁰ Cfr., Savater F., *Ideas de Nietzsche*, Barcelona: Ariel, 1995, p. 149.

³⁹¹ Nietzsche F., *La genealogía de la moral*, Madrid: Ed. Gredos 2014, p. 18.

³⁹² “Mientras que toda la moral noble crece de un triunfante decirse *sí* a sí misma, la moral de los esclavos dice de antemano *no* a todo *fuera*, a todo lo *distinto* y este *no* es su obra creadora” (Ibíd., p. 33).

un esclavo. Esta es la moral del hombre mediocre que, para Nietzsche, era una ofensa, ya que se trata de una moral arrogante que estigmatiza y divide a los seres humanos. Más allá de este tipo de moral es donde empieza la verdadera filosofía de la tragedia, donde todos nuestros juicios entran en tensión ante las contradicciones y las paradojas de la existencia, y donde para él “los principios morales nos traicionan cuando más los necesitamos”³⁹³, hecho que se refleja en muchos de los personajes de Dostoievski, por ejemplo. A veces, el bien, como ley moral, nos abandona, por lo mismo hay que buscar más allá del bien: hay que buscar lo que es superior al bien: hay que buscar a Dios³⁹⁴.

Es en el escrito *Aurora*, donde empieza su ataque contra la moral y, sin embargo, “en todo el libro no hay ni un ataque y ninguna maldad sólo trata de buscar una nueva alba y nuevos días³⁹⁵”. Y esta nueva alba, esta *aurora*, es la *transmutación de todos los valores*, que liberará al hombre. Es un libro de afirmación, y de preparación de la humanidad para el momento del supremo retorno a sí misma.

¿Dónde busca el autor esta nueva alba, esa rojez delicada, todavía invisible que anuncia el nuevo día, todo un mundo de nuevos días? En una transmutación de todos los valores, por la que el hombre se liberará de todos los valores reconocidos hasta este momento, dirá *sí* y se atreverá a creer en todo lo que estaba prohibido³⁹⁶.

Cuando Nietzsche propone un re-pensamiento de la moral y de la cultura, piensa en proponer lo que llama *valores vitales*. Es decir, quiere dar rienda suelta a las pasiones del hombre natural, viviente, y a las fuerzas que dominan su vida: lo *apolíneo* y lo *dionisiaco*³⁹⁷, que no son fuerzas ni buenas, ni malas, sino contrarias (como la noche y el día) y representan la vitalidad; sin estos contrarios la vida no podría existir. Para nuestro filósofo estos contrarios definen la vivencia del ser humano, sino un ser a través del cual trascurre la vida y que tiene que dejarse vivir también desde estas fuerzas, sin negarlas, sino transformándolas en algo valioso (por ejemplo, en arte), ya que este poder transformador está en el ser humano. Para cambiar los valores,

³⁹³ Shestov L. “Las revelaciones de la muerte” en *La balanza de Job. Peregrinaciones por las almas*, Madrid: Hermida Ed., 2020, p. 169.

³⁹⁴ Cfr., *Ibíd*, p. 171.

³⁹⁵ Nietzsche F., *Ecce Homo*, p. 1449.

³⁹⁶ *Ibíd.*, p. 1450.

³⁹⁷ Sobre esto véase *El nacimiento de la tragedia*.

hay que cambiar a los creadores, como sostiene en *Así habló Zaratustra*³⁹⁸: deben ser hombres transformados con una voluntad creadora. “Para que el creador exista son necesarias el sufrimiento y muchas transformaciones”³⁹⁹.

Este es el mensaje que Nietzsche quiere transmitir a través de la transmutación de los valores: que la cultura no puede ser algo acabado, sino algo vivo que está en un continuo devenir, que se hace a través de la humana voluntad creadora. Por eso, la primera parte de *Así habló Zaratustra* es un camino de transformación espiritual; y esto significa transmutar: aprender a transformarse⁴⁰⁰. “La vida me regaló un secreto: Mira –dijo– yo soy lo que tiene que superarse siempre a sí mismo”⁴⁰¹.

La transmutación de los valores no es otra cosa que una experiencia transformadora, que implica un giro del corazón, del espíritu que implica una revelación o una iluminación divina que abre un camino de posibilidad. Cuando Nietzsche habla de transmutación de valores, no se refiere a que lo que fue bueno antes, ahora sea malo y viceversa. Significa un replanteamiento de los ideales morales, un análisis crítico y riguroso de los mismos; es una labor de abrir camino hacia un proceso transfigurador. Es decir, ante la moral de costumbres y nihilista, propone valores vitales que sólo nacen de una riqueza interior y que producen una real transformación del corazón y una regeneración espiritual. Nietzsche consideraba la moral vigente, llena de resentimientos, de venganza y de obediencia; al fin y al cabo, una moral que “frustra” al ser humano y lo mantiene en un estado de esclavitud.

Entendemos así que, para Kierkegaard y Nietzsche, la ética no se reduce a la normatividad, o a una ética de la ley y los imperativos. Para estos filósofos⁴⁰² no es suficiente cumplir normas y obedecer leyes; la verdadera experiencia ética exige un compromiso singular de cada ser humano. Es decir, no se puede ser moral, ético, sin elegir valores y sin realizarlos en la propia existencia. Los valores no se heredan, no son una receta, no están en un mundo ideal, sino que son dinámicas: se viven y se eligen por cada

³⁹⁸ Nietzsche F., *Así habló Zaratustra*, Madrid: Gredos, 2014, p. 76.

³⁹⁹ *Ibíd.*, p. 109.

⁴⁰⁰ En *Así habló Zaratustra*, Nietzsche habla de las transformaciones espirituales: de la obediencia a una moral impuesta (el camello), a la lucha por la libertad (el león) hasta llegar a ser niño (aludiendo a la idea de los *Evangelios*), que es la etapa más elevada de transformación. El niño representa un nuevo comienzo, la inocencia y el olvido, y por lo mismo puede crear valores (pp. 35-37).

⁴⁰¹ *Ibíd.*, p. 143.

⁴⁰² Y no sólo, ya que Berdyaev y Shestov irán en la misma sintonía.

ser humano en parte. Por eso para Nietzsche, igual que para Kierkegaard, la ética no es un saber abstracto, sino un *modus vivendi*. La ética debe provenir de la fuerza del hombre de auto creación, como diría Nietzsche, y de la elección, como diría Kierkegaard, y ambas manifestaciones implican libertad. No se puede ser moral, ético, sin la libertad de elegir los valores. En otras palabras, los valores no se heredan; al contrario, lo que es lo más noble y alto en el hombre como la honestidad, la justicia, el amor o la fe no puede ser algo impuesto y enmascarado por una moral tradicional. George Brandes afirmaba: “En interés de su ataque, Nietzsche conserva la palabra; próximo con Kierkegaard, coloca el objeto de la moral más lejos y se irrita ante la idea de una moral que se limite a descontar las consecuencias inmediatas de nuestros actos para guiarnos por sus previsiones”⁴⁰³.

Con estas posiciones que toman, Kierkegaard y Nietzsche desenmascaran el intelecto, quitan el velo y abren un espacio, una segunda dimensión del pensamiento, como diría Lev Shestov, a la que se llega mediante de un salto valiente en el ámbito del espíritu.

* * *

Cuando Kierkegaard murió en 1855, Nietzsche era apenas un adolescente que, un año más tarde, en 1856 empezaría a escribir su diario, considerado su primera obra. J. Kellenberger sostiene que la semejanza entre Nietzsche y Kierkegaard va más allá del mundo de las ideas, y afirma que ambos llegaron incluso a desmoronarse en la calle: Kierkegaard, en un día de noviembre de 1855, en la calle de Copenhague, y Nietzsche, el 3 de enero de 1889, en la calle de Turín⁴⁰⁴.

⁴⁰³ Brandes G., *Nietzsche*, p. 48.

⁴⁰⁴ Kellenberger J., *Kierkegaard and Nietzsche*, p. 116.

CAPÍTULO VIII

LOCURA, REVELACIÓN Y ANGUSTIA:
KIERKEGAARD Y TOLSTÓI

Sería correcto si fuera una verdad invariable que
la locura es un mal, pero en realidad, las mayores
bendiciones vienen a través de la locura, incluso
de la locura que es enviada del cielo.
(Platón, *Fedro*, 244a)

La influencia de Kierkegaard en la filosofía rusa es hoy bien conocida entre los lectores de las obras de Vladimir Soloviev, de Nikolai Berdyaev o de Lev Shestov, ya que su pensamiento está presente en la cultura rusa desde la década de 1870, cuando otro danés, en Peter Emmanuel Hansen decidió vivir en Rusia y dedicarse, junto con su esposa, a la traducción de la literatura danesa. Entre sus traducciones se encuentran también varios fragmentos de las obras de Kierkegaard, como: *O lo uno o lo otro*, *Etapas en el camino de la vida*, así como algunos *Discursos edificantes*. Estas traducciones llamaron la atención de los intelectuales rusos.

En la década de los ochenta del siglo decimonónico empieza una correspondencia entre Tolstói y Hansen, que culmina con una visita a Yasnaia Poliana. Tolstói se deja guiar por las recomendaciones de Hansen y se adentra todavía en algunas obras de Kierkegaard, siendo atraído más por las ideas relacionadas al cristianismo. Lo caracteriza como un “excelente genio”, y considera su estilo de escritura difícil de comprender⁴⁰⁵.

Hilary Fink considera que Tolstói escribe *Sonata de Kreutzer* inmediatamente después de haber tomado contacto con las ideas del filósofo danés⁴⁰⁶, ya que el personaje principal de este escrito experimenta la verdadera desesperación kierkegaardina. Irving Singer también encuentra algunos referentes comunes entre las visiones de Kierkegaard sobre el matrimonio y las ideas de la obra *Sonata de Kreutzer* de Tolstói. Aun así, esta no es la

⁴⁰⁵ Cfr., Tchertkov L., *Søren Kierkegaard in Russian Literature* (translated by, John Kendal), p. 132

⁴⁰⁶ Sobre todo, con algunas partes de *O lo uno o lo otro* (Hilary Fink, p. 8)

única obra de Tolstói con ecos kierkegaardianos. Por ejemplo, la novela *La muerte de Iván Ilich* bien se podía leer desde el concepto de desesperación de Kierkegaard, y en *La resurrección* se puede leer desde el concepto de culpa⁴⁰⁷. Al buscar con atención, se pueden encontrar varios puntos de vista comunes entre Kierkegaard y Tolstói, ya que ambos comparten una filosofía de vida basada en la búsqueda de la verdad, la predica sobre el amor como la única ley que el ser humano debe seguir, y una visión similar sobre el cristianismo. Irving Singer en su capítulo llamado *Románticos, antirrománticos: Kierkegaard, Tolstói y Nietzsche*, afirma lo siguiente:

[Kierkegaard y Tolstói] son espíritus afines del siglo XIX atormentados por similares ambivalencias y sometidos a paradojas semejantes. Al igual que Kierkegaard, Tolstói era un cristiano que rechazaba gran parte del dogma tradicional y que se declaraba enemigo de la cristiandad oficial. De haber vivido lo suficiente, Kierkegaard, igual que Tolstói, podría haber sido excomulgado por hereje. También en sus personalidades Kierkegaard igual que Tolstói se parecían (...) En sus *Recuerdos*, escrito cuando tenía más de 70 años, Tolstói marca cuatro etapas de la vida, si dejamos a un lado la primera a la que se refiere como su inocente, alegre y poética niñez, las otras tres son duplicado de las categorías estética, ética y religiosa de Kierkegaard⁴⁰⁸.

Michel K. Macrakis afirma también que, al comparar a Kierkegaard con Tolstói, se observa, ante todo, una gran similitud⁴⁰⁹. Ambos están unidos por varios aspectos, sobre todo la lucha por un cristianismo auténtico, la crítica al dogmatismo religioso y la crítica a la Iglesia⁴¹⁰ como institución. Sin embargo, en estas páginas no me propongo analizar sus visiones cristianas, ni comparar algunos textos, sino explorar el vínculo invisible entre el escritor ruso y el filósofo danés, que se refleja, sobre todo, en la creación de la segunda etapa de la vida de Tolstói.

El genio de Yasnaia Poliana, vivió dos etapas distintas en su vida, aunque unidas por las inquietudes existenciales: una primera etapa en la que

⁴⁰⁷ También está el estudio de Michael K. Macrakis, “The Sense of Death in Tolstoy and Kierkegaard” en *Theologia*, no. 53, January-March, 1982 (Phd Thesis).

⁴⁰⁸ Singer I., *La naturaleza del amor* Vol. 3 (El mundo moderno), Madrid: Siglo XXI, 1992, pp. 67-68.

⁴⁰⁹ Macrakis M. K., “The Sense of Death in Tolstoy and Kierkegaard” en *Theologia*, no. 53, January-March, 1982, p. 490. https://www.ecclesia.gr/greek/press/theologia/material/1982_2_7_Macrakis.pdf#page=1&zoom=auto,-13,726, (consultado en 12 de febrero de 2024).

⁴¹⁰ Kierkegaard critica la Iglesia danesa, mientras que Tolstói a la Iglesia Ortodoxa Rusa.

sus ideales se reducían a los éxitos literarios, y al deber para con su público; y una segunda etapa en la que abandona las creencias anteriores, abandona la idea de una escritura que se resume a sorprender a la sociedad rusa de aquel entonces, y empieza a vivir para amar, para dar un sentido a su vida, para dedicarse a aquello que realmente llenaba su alma. Los escritos de esta segunda etapa revelan a un Tolstói “filósofo” ya que, junto con las novelas y cuentos, empieza a escribir una serie de ensayos filosóficos como: *El reino de Dios está en vosotros*, *Confesión*, *Sobre la vida* o *El camino de la vida* (obra publicada después de su muerte); escritos que reflejan una búsqueda real de comprensión y reflexión sobre temas como la vida, la muerte, la fe y Dios, entre muchos otros.

Desde muy joven Tolstói se sintió fascinado con la ética de Platón, Aristóteles y Kant, defendiendo que la crítica de la razón pura contiene en sí la esencia de la doctrina moral, una idea que se ve reflejada en famosa obra *Ana Karenina*, donde el tema del deber está por encima de los sentimientos individuales, lo que crea una tensión entre la sociedad, las normas y entre la vivencia singular de las personas. Era la época en la que creía que el *bien* era la finalidad de nuestra existencia; “el bien es Dios” y se volvió un “fanático del bien”, transformándose en un predicador, en una autoridad moral. Con el paso de los años, Tolstói comprendió que algo faltaba en su vida; había dentro de él una ruptura que no lograba conciliar: dedicaba sus días a los campesinos, y, por las noches, disfrutaba la comodidad de su vida aristocrática. Seguramente esta “doble vida” atormentaba a Tolstói y, en 1855, apuntó en su *Diario* (igual que Kierkegaard en el año 1835), de que tenía una gran idea a la que quería dedicar toda su vida⁴¹¹.

Tras haber conocido la gloria y la fama, a la edad de los 50 años, el escritor entra en una crisis existencial provocada por el gran contraste que vivía: por un lado, el lujo de los salones aristocráticos, una vida sin preocupaciones, y el éxito como escritor; y, por otro, la miseria en que vivía la gente muy pobre, y la inquietud de cómo podía servir a los demás. Este panorama de dos mundos tan separados el uno del otro, esta contradicción, provoca en Tolstói un despertar de la conciencia y, a la vez, un ímpetu por hacer algo. Tras este momento, el escritor decide dedicar su vida a amar de verdad que para él era sinónimo de estar al servicio de los demás. Se dedica a trabajar ocho horas diarias junto con la gente pobre, pensando que esa era su verdadera vocación y que había encontrado la solución: aplicar las enseñanzas de Cristo en los *Evangelios* a su vida diaria. Intentó desesperadamente unir la

⁴¹¹ Tolstói L., *Diarios 1847-1894*, México: Conaculta, 2001, p. 126.

razón (la moral) con la fe. Sin embargo, este intento falla. Si hasta entonces pensaba que el cristianismo era una vivencia iluminada por la razón, ahora estaba confundido y sentía que perdía el sentido. Es entonces cuando escribe una de las más interesantes obras llamada *Confesión*, que refleja su despertar. Las preguntas fundamentales empezaron a invadir su alma:

Mi pregunta, la que a los cincuenta años me condujo al borde del suicidio, era la más sencilla: reside en el alma de todo ser humano, desde el niño estúpido hasta el anciano más sabio, una pregunta sin la cual la vida es imposible, como yo mismo he experimentado. La pregunta es: ¿Qué resultará de lo que hoy hago? ¿De lo que haga mañana? ¿Qué resultará de toda mi vida?⁴¹².

A partir de ese momento, muchas otras preguntas atormentaron el alma del escritor “¿Para qué vivimos?” “¿Existe Dios?” “¿Qué es la muerte?” etcétera. En su corazón surge una grieta, ya no hay vuelta atrás. Al igual que Dostoievski (después de la experiencia de la cárcel) y como Nietzsche que experimentó una ruptura total con los viejos ídolos (el idealismo y Wagner), para Tolstói, el ídolo había sido la moral: “Dios es el bien”. Pero este ídolo encontró su crepúsculo: en lo más profundo de su corazón, el escritor sabía que la perfección moral no salva.

“Después de largas peregrinaciones, el ser humano se encuentra en el mismo punto donde todo empezó”⁴¹³; y, hacia el final de su vida, Tolstói abraza una verdad prácticamente desnuda y dolorosa. Lo que vive el autor representa una “amenaza” para la conciencia común del ser humano. Tolstói tiene una profunda *revelación*: la razón nos ayuda cuando estamos en condiciones en las cuales podemos controlar la vida; pero cuando no podemos hacerlo, cuando vivimos situaciones que rebasan nuestra capacidad de entender, la razón no sirve. Como diría Kierkegaard, a través de la revelación es “Dios quien te busca a ti”⁴¹⁴.

En la revelación Dios deja a uno ver y oír algo que lo conmueve en lo más profundo. Aparece entonces un pensamiento que llega como un relámpago y, a partir de ahí, no hay camino atrás: comienza la locura. La revelación es el único modo de “conocer” lo divino; es el momento cuando una peculiar experiencia, incomunicable, y a veces incomprensible se presenta ante la conciencia y el ser humano empieza a sentir que detrás de las cer-

⁴¹² Tolstói L., *Confesión*, Barcelona: Acantilado, 2008, p. 43.

⁴¹³ Shestov L., *Revelatiile mortii (Las revelaciones de la muerte)*, p. 116.

⁴¹⁴ Kierkegaard S., *Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*. Madrid: Trotta, 2020, p. 404.

tezas hay algo, que, si bien se hace presente, provoca una terrible angustia. Tolstói vive esto y, poco a poco, se va alejando de todo aquello que antes le daba sentido. Inicia un proceso de aislamiento, de tremenda soledad y vive “la revelación de la muerte”, idea traspasada en algunos cuentos de final de su vida.

Apuntes de un loco es uno de estos cuentos publicados póstumamente. Es un autorretrato a través del que el gran escritor ruso se enfrenta a la verdad desnuda que lo arrebata de todas sus certezas anteriores: la conciencia de la finitud. Gracias a esta vivencia Tolstói tiene la comprensión de que la razón no salva, y que debería haber seguido sus visiones e intuiciones que tuvo cuando era muy joven. Pero lo que hizo, durante mucho tiempo, fue ocultar estas intuiciones, dado que su posición de aristócrata le imponía vivir y actuar de cierta manera. Esto determinó un tipo de autoengaño, como le llama Kierkegaard: se entregó a las diversiones y las preocupaciones de la vida común, abandonando esos momentos de revelación y de vivencias que lo empujaban a ver más allá de la razón. Durante años, Tolstói cerró prácticamente los ojos hasta que la verdad lo invadió de forma inesperada.

Esta corta historia narra precisamente la vivencia de un hombre al tener una experiencia extraña, un tipo de visión, que le cambia su forma de ver la realidad. “O bien él estaba enfermo y necesitaba tratarse, o bien todo el mundo estaba enfermo y vivía en la locura. *Apuntes de un loco* puede considerarse un título sumario de todo lo que escribió Tolstói después de los cincuenta años”⁴¹⁵, confiesa Lev Shestov.

La figura del loco que sabe la verdad antes que todos los demás, aparece en varios escritos literarios, pero en la literatura rusa *el loco* es casi un leitmotiv⁴¹⁶, siendo este personaje *outsider*, señalado por todos como sacado de quicio. Claro, no hablamos aquí de una locura patológica, sino de un tipo de un modo de ser que no encaja en lo común. El loco tiene acceso a una verdad que la mayoría no comprende y no olvidemos que Nietzsche también acude al personaje del loco para transmitir el más terrible mensaje de la modernidad: “¡Dios ha muerto!”.

⁴¹⁵ Shestov L., “En el juicio final (Las últimas obras de L. N. Tolstói)”, *En la balanza de Job. Peregrinaciones por las almas*, p. 148.

⁴¹⁶ Como demuestra Laura Hart en su tesis doctoral llamada “*Madness in Nineteenth Century in Russian Literature: Identity, Self and Other*”, University of California, 2022. Es decir, desde Pushkin, Dostoievski, Checov etcétera, todos los grandes escritores introducen en su escritura el personaje del “loco”.

En muchas culturas existe el dicho de que solamente los niños y los locos dicen la verdad. ¿Qué tienen en común un niño y un loco? En primer lugar, ven más allá de los juicios racionales y de las evidencias a las que la mayoría se aferra; en segundo lugar, no tienen miedo y, en tercer lugar, conservan la inocencia que la mayoría abandona a medida que avanzan en la vida. Esto no se refiere a una locura patológica, sino que la locura significa estar llamado por lo universal⁴¹⁷, como afirma Kierkegaard.

El filósofo danés, en su escritura, presenta diferentes matices de la locura. Por ejemplo, en *Postscriptum* señala que por un lado el camino de la subjetividad o interioridad, puede ser una locura, igual que la falta de interioridad también lo es⁴¹⁸; y, dado esto, y como bien afirma nuestro filósofo, “la exigencia de nuestro tiempo ejerce notable influencia sobre la cuestión de la locura”⁴¹⁹. Y se pregunta “¿qué es la locura?” (...). A esta pregunta Kierkegaard distingue:

1. La locura de Don Quijote:

Don Quijote es el prototipo de la locura subjetiva en que la que pasión de la interioridad se aferra a una idea fija, particular y finita. Pero, cuando la interioridad está ausente aparece la locura imitadora, la que resulta igualmente cómica (...). Cuando la locura es un delirio de la interioridad, lo trágico y lo cómico consisten en que aquello que infinitamente le interesa al desafortunado es un detalle que a nadie más le importa⁴²⁰.

2. También habla de una parte oscura que podría llamarse “locura demoníaca”, que se manifiesta cuando el ser humano está dispuesto a llevar a cabo actos de terror. Por ejemplo, Nerón estaba poseído por una locura así.
3. Kierkegaard habla de lo que llama “locura divina”, cuando en *Temor y temblor* afirma que la fe equivalente a lo que los griegos llamaban locura divina. Afirma Merold Westphal que “las raíces neotestamentarias de este motivo de locura divina están presentes con frecuencia en los escritos de Kierkegaard”⁴²¹.

⁴¹⁷ Kierkegaard S., *The Book on Adler*, p. 3.

⁴¹⁸ Cfr., Kierkegaard S., *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, trad. Nassim Bravo Jordan, México: Ed. Universidad Iberoamericana, 2009, p. 196.

⁴¹⁹ *Ibíd.*, p. 197.

⁴²⁰ *Ibíd.*, p. 198.

⁴²¹ Cfr., Westphal M., “Kierkegaard and the Logic of Insanity”, en *Religious Studies*, Vol. 7, no. 3, 1971, Cambridge University Press (pp. 193-211), p. 194.

Abraham está poseído por una locura divina que se manifiesta a través de la fe en virtud del absurdo, y que, a la vez, está acompañada de angustia, porque implica una revelación. Igual, de Job se apodera la locura divina cuando empieza sentir la tormenta, como afirma Kierkegaard en *La repetición*. La locura divina en Kierkegaard está, sin duda, relacionada con conceptos como fe, absurdo, angustia, repetición, prueba y amor. En *Las obras del amor*, Kierkegaard recuerda precisamente que, por un lado, los orientales honran al loco⁴²²; y, por otro que “la antigüedad, con mucha razón, distinguía profundamente entre dos tipos de locura: una de ellas era una triste enfermedad, y por lo mismo, todos se compadecían de semejante desdichado; pero la otra la llamaban locura divina (...)”⁴²³. El filósofo la traduce por ver la bondad ahí donde el mal está ante uno e inmediatamente después habla de Cristo que al estar ante a todo tipo de injurias, pero “amorosamente cubría la muchedumbre de los pecados”⁴²⁴.

La locura divina es una revelación. Sólo el espíritu humano puede experimentar una revelación; es decir, “sólo puede revelarse para nosotros aquello que se revela en nosotros” como diría Nikolai Berdyaev⁴²⁵. Se trata de una vivencia interior a través de la cual al hombre se le revela el sentido y la verdad de su existencia. Es decir, en la revelación el hombre sabe que está cerca de la verdad. ¿Cómo sabe? No lo sabe por medio de la racionalidad, de la razón y por eso parece una locura. Es una experiencia que pide soledad, pero no aislamiento (como en el caso de la locura demoníaca). La soledad es creativa, crea vínculos, lazos con lo divino. Además, esta locura divina exige honestidad y lealtad consigo mismo y con Dios. La locura divina pide un sacrificio: “perder el mundo, para ganar a Dios”.

El personaje del cuento de Tolstói experimenta una extraña sensación, una tormenta que se parece a la Job, ya que entra en un tipo de agonía existencial. Tiene todo lo que se puede desear: una esposa, una casa y está a punto de comprar una nueva hacienda. Pero nada de esto le da alegría, sino que vive en una oscuridad, traducida por el miedo a saber que la vida será, en un momento dado, cortada por la muerte. ¡Esta vivencia es una locura!

⁴²² Podíamos pensar incluso en el *Idiota* de Dostoievski, ya que, el personaje principal es un hombre que ve la bondad en todo y, por lo mismo, es tachado de loco por los demás.

⁴²³ Kierkegaard S., *Las obras del amor*, Salamanca: Ed. Sígueme, 2006, p. 345.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 346.

⁴²⁵ Berdyaev N., *Freedom and the Spirit*, p. 93.

Kierkegaard decía que la angustia aparece cuando menos la esperamos y que no es un miedo determinado, es decir no tiene una explicación objetiva. El personaje de *Apuntes de un loco* confiesa:

Sentía angustia, angustia, la misma angustia espiritual que a veces hay antes de vomitar, pero espiritual. Terror, miedo, parecía que la muerte asustaba, pero cuando me acordé, pensé en la vida, entonces sentí lástima por la vida que se apagaba (...). Yo sufría, sentía un sufrimiento seco y maligno, no encontraba ni una gota de bondad en mí, solamente una rabia –tranquila y constante– hacia mí y hacia lo que me había hecho⁴²⁶.

En ese instante en que la angustia se apodera del hombre, surgen preguntas esenciales: “para qué es la vida entonces? ¿morir? ¿matarme ahora mismo? Tengo miedo. ¿Entonces vivir? ¿Para qué? ¿Para morir? (...) ¿El Dios hizo esto? ¿Para qué? (...) Grité un rato: todo estaba en silencio. Nadie me respondió”⁴²⁷, se pregunta el personaje de Tolstói. Y ¿cómo se podrá llamar este sentimiento que hace temblar la conciencia, que la sacude y la hace salir de sí misma? La respuesta es sólo una: este sentimiento se llama *angustia*.

La angustia es la señal de la presencia de lo infinito, del abismo, es la señal de que somos libres y está acompañada de esta locura divina. Porque en la angustia, el ser humano sabe que saltará en este abismo, se entregará a él.

En su obra llamada *El concepto de la angustia*, Kierkegaard sostiene que, si bien en un primer momento podría confundirse la angustia, con la desesperación, u otro tipo de manifestación, la angustia no es una enfermedad del espíritu, sino la angustia es la conciencia de la libertad (de la caída). Erróneamente se confunde la angustia con el miedo, pero mientras el miedo tiene un objeto (miedo de algo...), la angustia no tiene, ya que es un sentimiento de vértigo que hombre siente cuando toma conciencia de su libertad y de las infinitas posibilidades de ser. La angustia es la vivencia de la revelación de la libertad: el ser humano entiende que hay algo más, pero este “más” se le presenta a la conciencia como un abismo. Kierkegaard decía:

La angustia puede compararse muy bien con el vértigo. A quien se pone a mirar con los ojos fijos en una profundidad abismal le entran vértigos. Pero, ¿dónde está la causa de tales vértigos? La causa está tanto en sus ojos como en el abismo. ¡Si él no hubiera mirado hacia abajo! Así es la angustia el vértigo de la libertad, un vértigo que surge cuando, al querer el espíritu poner la síntesis, la libertad echa la vista hacia abajo por los derroteros de su propia posibilidad,

⁴²⁶ Tolstói L., *Apuntes de un loco*, (Kindle ed. Pos. 116).

⁴²⁷ *Ibíd.*

agarrándose, entonces, a la finitud para sostenerse. En este vértigo la libertad cae desmayada”⁴²⁸.

¿Quién desde fuera entiende qué significa estar frente al abismo? Nadie. Pero uno mismo lo sabe porque vive el vértigo, siente el estremecimiento de su corazón y sabe que allí está ella, la seductora angustia, inoportuna como siempre, tomándonos por sorpresa, pero siempre iluminando nuestro camino, abriendo así la puerta de la posibilidad. La angustia mide nuestra fuerza, juega con nosotros, nos hace desmayarnos, pero también nos edifica. Porque ella es la mensajera de la verdadera transformación interior, siempre acompañada de una revelación, de la locura de atreverse a dar el salto decisivo.

En el personaje de *Apuntes de un loco*, la locura se manifiesta cuando empieza a ser consciente de su finitud y siente una necesidad desesperada de recibir una respuesta de lo alto, de Dios. Afirma: “Si existes, ábreme: ¿para qué vivo? ¿quién soy? Yo tocaba con la frente el suelo, leía todas las oraciones que conocía, inventaba las mías y añadía: Revélate. Y me quedaba en silencio y esperaba la respuesta (...). Grite un rato: todo estaba en silencio. Nadie me respondió (...). Empecé a rezar y pedirle perdón”⁴²⁹.

¿Qué significa esta locura? Arriesgarse, rebelarse contra la finitud y querer una relación con lo eterno. Pero esto implica una decisión que separa al individuo de todo aquello que le es cómodo, lo separa de la certeza. En el *Postscriptum*, Kierkegaard habla sobre la locura de arriesgarse y se pregunta:

¿Qué significa arriesgarse? Arriesgarse es el correlato de la incertidumbre (...). Siempre representa una locura arriesgarse, pero arriesgarse a todo por una felicidad eterna, que solamente puedo esperar, esa es una locura general. (...) Lo que toca la felicidad eterna, no puede decirse otra cosa, sino que es el bien que se adquiere arriesgándose absolutamente todo⁴³⁰.

Esto es lo que vive el personaje de la historia de Tolstói; es decir, tras una *prueba espiritual*, como diría Kierkegaard, llega a esta “locura excesiva”⁴³¹ que lo introduce en la esfera de lo religioso; es el “instante cuando el individuo logra poner en práctica la relación absoluta a través de la renuncia a

⁴²⁸ Kierkegaard S., *El concepto de angustia*, p. 118.

⁴²⁹ Tolstói L., *Apuntes de un loco*, pos. 176.

⁴³⁰ Kierkegaard S., *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, trad. Nasim Bravo Jordan, México: Ed. Universidad Iberoamericana, 2009, pp. 427-429.

⁴³¹ *Ibíd.*, p. 461

fines relativos”⁴³². Esta es la prueba espiritual, que es, en el fondo, el momento en el que el ser humano está invitado a abandonar las certezas, y entregarse a esta locura excesiva. La prueba pone al hombre en la cercanía de Dios, lo que produce un conflicto interno. Kierkegaard afirmaba que “Una persona que tiene la idea de estar loca y cuya vida transcurre en medio de estos conflictos (internos) está menos loca”⁴³³.

La locura del personaje es subjetiva y consciente, que, si bien acompañada por la angustia y la prueba espiritual, trae consigo una revelación. A partir de ahí, todo cambia en su interioridad. Es decir, todo lo que tenía antes, le parecía sin importancia: tiene una revelación, Dios le habla a través de una viejita pobre que encuentra en el camino. Esto lo cambia todo. Deja de querer comprar la hacienda porque se da cuenta de que había gente pobre que debería trabajar para él. Confiesa:

Mi mujer se enfadó y empezó regañarme. Pero yo me sentía feliz. Eso era el comienzo de mi locura (...). La luz me iluminó completamente y me convertí en lo que soy ahora (...). Allí mismo, en el atrio, repartí todo lo que tenía entre los pobres y me dirigí a casa a pie hablando con la gente⁴³⁴.

Liberarse de aquello que ofrece al hombre seguridad, entregarse a la fe y vivir desde la verdad revelada es una locura. Porque sí, hay una locura en atreverse a ser sí mismo. Para llegar a ser uno mismo, es decir espíritu. Para esto, el hombre debe elegirse a sí mismo y esto supone llevar a cabo la relación de síntesis que es *una nueva relación consigo mismo*. El “loco” tiene la revelación de la posibilidad de que “todo puede ser recreado, todo debe ser comenzado desde el principio”⁴³⁵, como bien afirma Kierkegaard en *La repetición*. En un momento así, el loco entiende de que en la vida hay algo más que la razón y el confort de una vida porque la propia vida emana de una fuente superior que es la fe. Para ser uno mismo y para vivir la angustia, hay que abandonar lo seguro para poder vivir desde la verdad.

Esto hace exactamente que la libertad aparezca ante el individuo como angustia. De aquí que la angustia se experimenta frente a algo indeterminado, lo desconocido e incierto, y revela exactamente la conciencia de que el hombre es libertad.

⁴³² *Ibíd.*, p. 462.

⁴³³ Kierkegaard S., 1.338:26-29 (VI B 54:19), en *Concluding Unscientific Postscript*, Vol. II, Princeton: Princeton University Press, 1992, p. 75.

⁴³⁴ *Ibíd.*, pos. 239.

⁴³⁵ Shestov L, *En el juicio final* (Las últimas obras de L. N. Tolstói), Madrid: Ed. Hermida, 2020, p. 168.

Tolstói vive esta “la locura” divina como una revelación: *de repente* “Dios le habla” y comprende que todo lo que antes le parecía real y verdadero, ahora le parece ilusorio viceversa: todo lo que antes le parecía ilusorio, ahora se le presentaba como lo único real”⁴³⁶. Es esta locura, inclusive, la que lo lleva a abandonar todo, al final de su vida. Se trata de una revelación que exige una conversión y, al mismo tiempo de valentía que lo lleva a reconocer y a aceptar que el mundo común no es la única verdad. Empieza a ver que, más allá de esto, se extiende un ámbito destinado a los que tienen ojos espirituales. “A quién no corresponda ver la verdad, no la verá por más que esta se le presente a cada esquina en toda su desnudez”⁴³⁷. Esta videncia se revela solamente a los elegidos considerados por la mayoría “locos” porque tienen la valentía de enfrentarse a la angustia.

Como afirma Knut Als fåg⁴³⁸, la *locura*, en este sentido, no es un problema que deba resolverse, sino una vivencia que debe experimentarse: la vive Kierkegaard en Gilleleie cuando tiene la revelación de que su misión es buscar “la verdad que sea para mí, encontrar esa idea por la cual vivir o morir”⁴³⁹; y la vive Tolstói, cuando decide abandonarlo todo y entregar su vida a los demás y a Dios.

Esto nos enseña que para vivir auténticamente se necesita de esta locura; también nos enseña que los grandes hombres son los que supieron renunciar a las comodidades de la vida para poder encontrarse a sí mismos y, de ahí, dar el salto hacia la llamada de Dios.

En ambos se puede ver un tipo de regeneración espiritual, ambos renunciando a las comodidades del mundo: Kierkegaard se convirtió en un mártir, y Tolstói en un tipo de monje herético. Ambos se dedicaron a escribir para poder entender, para poder amar, perdonar, luchar, y buscar...

⁴³⁶ *Ibíd.*, p. 151.

⁴³⁷ *Ibíd.*, pp. 155-156.

⁴³⁸ Cfr., Als fåg K., “The Rationality of Madness. Did Platon, Cusanus and Kierkegaard Get Right?”, De Gruyter, NZSTh 2020, 62(3), pp. 336-350 <https://doi.org/10.1515/nzsth-2020-0017> (consultado 29 de enero de 2024), p. 349.

⁴³⁹ Kierkegaard, *Los primeros diarios*, Vol. 1 (1834-1837), México: Universidad Iberoamericana, 2011, p. 80.

KIERKEGAARD Y LA FILOSOFÍA EXISTENCIAL

En la primera mitad del siglo XX, la recepción de la obra de Kierkegaard en el ámbito cultural europeo (filosófico, literario, teológico o artístico) tuvo una amplia difusión, primero gracias a las traducciones a alemán y después a las traducciones al francés. De esta manera, casi todos los grandes intelectuales estaban interesados en las ideas del filósofo danés y Consideraron a Kierkegaard como el *iniciador de una nueva filosofía* (que llamaron existencial) y cuyo propósito era de reivindicar la existencia de un ser singular que vive en la finitud y grita por el dolor de saberse vulnerable, de vivir la angustia.

Esta filosofía (que después varios tradujeron como personalismo o existencialismo, con sus correspondientes diferencias) implica la vivencia subjetiva de un ser humano que necesita el apoyo ante todo aquello que le ha sido hostil. Los que nombraron la filosofía de Kierkegaard existencial, fueron Lev Shestov, Nikolai Berdyaev y Benjamin Fondane. En este sentido, Berdyaev afirmaba: “Kierkegaard se regresa hacia la subjetividad y buscó dar expresión a su propia experiencia individual e irrepetible”⁴⁴⁰.

Lev Shestov publicaba en 1936 un libro llamado *Kierkegaard y la filosofía existencial* y, en 1938, un artículo llamado “Kierkegaard como pensador religioso” en la *Revista Russkie zapiski* no. 3, dejándonos saber que Kierkegaard fue un pensador que lo ayudo a entender temas que le preocupaban, como: la angustia, la desesperación, el pecado, la fe, el absurdo, la crítica a la racionalidad, y sobre los cuales pocos filósofos se atrevían a hablar. En 1928 cuando empezó a leer la obra del danés, se dio cuenta de que se enfrentaba a un pensador fuera de serie. Afirmaba: “Kierkegaard es uno de los pensadores más complejos y difíciles. El hecho de que sea tan difícil se debe, principalmente, a su forma inusual y poco familiar de plantear dudas filosóficas”⁴⁴¹ y considera a Kierkegaard “al pensador más importante y necesario de la modernidad”⁴⁴². Shestov se identifica con la lucha de Kierkegaard

⁴⁴⁰ Berdyaev N., *Truth and Revelation*, New York: Collier Books, 1962, p. 16.

⁴⁴¹ Shestov L., “Kierkegaard as a Religious Philosopher” *Russkie zapiski*, no 3, 1938 en <http://shestov.phonoarchive.org> (consultado en 30 de marzo de 2020).

⁴⁴² Oppo A., *Lev Shestov: The Philosophy and Work of a Tragic Thinker*, p. 243.

ard contra el orden establecido, siente angustia y desesperación, y entiende que forman parte de nuestra condición trágica. Para poder sobrellevar esta condición el ser humano necesita una transformación y fe.

Por lo mismo, quiero enfatizar que la filosofía existencial parte de una experiencia interior que no se puede objetivar, sino que es una experiencia basada en una revelación que surge en este *inner insight*, al que Nikolai Berdyaev llama “profundidad existencial”⁴⁴³. Esto hace que el ser humano pueda comprenderse a sí mismo más allá de sus manifestaciones sociales y biológicas (naturales); es decir, la filosofía existencial reconoce que en el ser humano hay “algo” que viene de fuera y hace temblar toda su interioridad. Además, se posiciona a la frontera entre dos mundos que están presentes en él, coexisten, ya que, como bien decía Kierkegaard, el ser humano es una síntesis de lo temporal y de lo eterno. A la conciencia de esta síntesis, Kierkegaard llamaba angustia y Berdyaev: conciencia de lo trágico.

El hombre es el único ser que puede vivir una doble experiencia: humana y divina; pero, como bien enfatiza el mismo filósofo ruso, la presencia de lo divino “es a posteriori” a la religión⁴⁴⁴. Esto no significa que el ser humano se define a través de un dualismo, sino que esta doble experiencia es la manifestación de su unidad puesta por el espíritu.

La filosofía existencial afirma que sin la experiencia de lo divino el ser humano sería incapaz de crear y de vivir desde la libertad. Y ¿por qué es necesario vivir desde la libertad y la creatividad? Porque esto eleva al hombre por encima de una condición meramente determinada y le ayuda a vivir una vida con sentido. Sin esta parte espiritual, sin esta experiencia, Dios nunca podría acercarse al hombre, porque el verdadero acercamiento es a través de la revelación. Por lo mismo, *la única metafísica que acepta la filosofía existencial es la experiencia espiritual*, que es un sello de la interioridad, además de ser una vivencia que no se puede objetivar ya que se define por la manifestación de lo divino a través de la revelación.

La *tarea* a la que se enfrenta la filosofía existencial consiste en el intento de “despertar al hombre interior que logra aprehender la verdad”⁴⁴⁵ (y no las verdades de la ciencia). El despertar es la revelación. En otras palabras, la verdad de la filosofía existencial no es una verdad epistemológica, intelectual, a la que se llega mediante razonamientos; sino que es una verdad metafísica a la que se llega mediante la creatividad y la libertad, es decir, a través

⁴⁴³ *Ibíd.*, 17.

⁴⁴⁴ *Ibíd.*, 19.

⁴⁴⁵ *Ibíd.*, p. 22.

de toda la personalidad que participa a esta verdad que no es fija ni estática, sino que siempre está en devenir. Conocer la verdad no es lo mismo que conocer un objeto, sino que se trata de una experiencia que rebasa los límites de la objetividad empírica y epistemológica, ya que el acceso a la verdad es una vivencia espiritual es una tarea que implica elevarse hacia un valor.

Nikolai Berdyaev establece, por lo mismo, una diferencia clara entre la filosofía existencial y el existencialismo cuando, en su escrito *Soledad y sociedad*, afirma:

Para Kierkegaard, la filosofía es, en sí misma, existencia más que una *interpretación* de la existencia; mientras que, para Heidegger y Jaspers, preocupados por una tradición filosófica particular, la filosofía es sinónimo de interpretación y, por lo tanto, elaboran categorías filosóficas sobre una base existencial⁴⁴⁶.

Para entender realmente la importancia de Kierkegaard para la filosofía existencial es necesario acercarse a la obra de Shestov y de Berdyaev (donde las referencias a Kierkegaard son múltiples⁴⁴⁷) pero también a la obra de un pensador peculiar y desconocido llamado Benjamin Fondane. Para este último, la “filosofía de la existencia” se forjó con ideas de pensadores como Pascal, Kierkegaard, Nietzsche y Shestov, autores que veían al ser humano como una criatura desdichada y confusa, tambaleándose al borde del abismo. A ellos se unen Shakespeare, Kafka y Dostoievski, que lograron vislumbrar en lo más profundo del alma humana: sus tensiones y sus lágrimas.

Si bien se han explorado más las conexiones filosóficas de Kierkegaard con Shestov⁴⁴⁸ o Berdyaev, me centraré en destacar más la postura de Benjamin Fondane⁴⁴⁹, que abarca también las ideas de Shestov (sobre todo porque este fue su maestro y amigo) y también de Berdyaev.

Fondane divide en su análisis dos vertientes de este pensamiento moderno: una formada por Kierkegaard, Nietzsche, Dostoievski y Shestov, creadores de un profundo filosofar que nace del grito y en el sufrimiento; y otra

⁴⁴⁶ Berdyaev N., *Solitude and Society*, London: Geoffrey Bles, 1947, p. 40.

⁴⁴⁷ En 1938 Shestov publica su obra llamada *Kierkegaard y la filosofía existencial*; y en la obra de Berdyaev las referencias a Kierkegaard están presentes en varias de sus obras: *Libertad y espíritu* (1928), *Espíritu y realidad* (1937); *El destino del hombre*; *Verdad y revelación*, *Soledad y sociedad* (1934).

⁴⁴⁸ Véase en mi libro *Lev Shestov: el hereje de la razón*, Sevilla: Ed. Themata, 2022.

⁴⁴⁹ Benjamin Fondane fue poeta, ensayista, filósofo crítico de teatro y cine, rumano de origen judío, migrado a París. Es considerado uno de los pensadores de las vanguardias del inicio del siglo XX, hoy en día prácticamente olvidado. Ha creado un pensamiento que gira en torno a la idea de la *conciencia infeliz* que es el título de su *obra magna*.

formada por Sartre, Heidegger y Jaspers, que se autodenominan existencialistas, pero siguen siendo especulativos. Dice Fondane:

Si nos fijamos en Kierkegaard, debemos reconocer que le costó cien años obtener el reconocimiento de los lectores, nadie reconoce todavía a Dostoievski como filósofo; a Nietzsche todos prefieren verle como un poeta o profeta, y a Shestov nunca han dejado de parecerse a aquella voz de la que se dice que clama en el desierto. Por otro lado, el siglo XX parece preparadísimo y muy bien dispuesto para recibir con los brazos abiertos a la nueva generación de filósofos existencialistas, que en su mayor parte han ido surgiendo de la escuela fenomenológica de Husserl (...) Lo que explica el éxito inapelable de esta segunda generación de existencialistas es precisamente su retorno al orden impuesto por la filosofía especulativa⁴⁵⁰.

Hay que valorar la valentía de criticar a esta “segunda generación”, porque siguen considerando la existencia como un mero objeto de conocimiento y cayendo en el mismo círculo vicioso del pensamiento especulativo.

Fondane entendió lo que la polémica filosófica entre Søren Kierkegaard y Hegel –que gira en torno a las diferencias entre *lo singular* y *lo general*, el movimiento lógico y el movimiento real, la historia y la fe –, había heredado al pensamiento filosófico una serie de inquietudes reales sobre el modo de actuar, pensar y ser del hombre. Desde Kierkegaard, el creador de una filosofía existencial, en adelante los filósofos no pudieron ya ignorar la angustia, la repetición, la desesperación, la fe, el absurdo, categorías que marcan una diferencia a la hora de comprender el sentido de la existencia.

Kierkegaard fue ha sido el primero en intentar cambiar el rumbo del pensamiento filosófico al someterlo al torbellino de la angustia. Desde la perspectiva del filósofo danés, la existencia de uno mismo, de un ser singular que vive en la finitud y grita por el dolor de saberse vulnerable, de vivir la angustia, se transforma en el punto de partida del pensamiento. Y esto es el inicio de una filosofía realmente existencial: el grito, la locura, la angustia, la desesperación. La filosofía debe enfrentarse también al sufrimiento humano, no solo especular de concepto en concepto. Afirma Fondane:

Se trata de un mundo sin Dios, un mundo donde hemos matado a Dios sin darnos cuenta, como señala Nietzsche; y sin darnos cuenta tampoco que durante este proceso ha nacido una nueva filosofía: la filosofía existencial. (...) La filosofía existencial no equivale a un abandono del conocimiento, y en ningún momento nos ha pedido que sacrifiquemos el intelecto. Lo que caracteriza esta

⁴⁵⁰ Fondane B., *El lunes existencial y el domingo de la historia*, pp. 55-57.

filosofía es la búsqueda sin descanso de un conocimiento auténtico, que no quiere dar la espalda a nada de lo que descubre⁴⁵¹.

Y ¿qué es lo que descubre? Que hay algo más allá de la razón, que hay un conocimiento que causa desesperación, que “el hombre no fue hecho para la verdad, sino que la verdad para el hombre”; que para Dios todo es posible, que la metafísica también es ruptura, que la verdadera filosofía empieza cuando el conocimiento se muestra incapaz de responder a nuestras inquietudes. En la filosofía existencial el ser humano no se entiende como una mera abstracción, sino en la complejidad de sus experiencias vividas que coexisten en el alma humana y son múltiples, de ahí la condición trágica a la que se enfrenta. La vida de un ser humano no es una línea recta, sino es un carrusel de vivencias y experiencias que lo sitúan ante momentos de terrible desesperación y agonía, pero también lo llevan a las más altas cimas de realización y alegría. Entonces, la filosofía existencial parte de esta paradoja que es la existencia misma.

Partiendo de la afirmación de Cristo en *Marcos 2, 27* “la ley ha sido hecha para el hombre y no el hombre para la ley”⁴⁵², la filosofía existencial se apoya en esta idea y se atreve a transgredir la *ley* para ver por el sufrimiento de un ser humano en particular. La transgresión de la ley produce una diferencia: hace que lo único, lo particular no puede ser codificado, ni puede formar parte de un todo. Para Fondane, la filosofía debería mirar por esta *diferencia* (como afirmará también Gilles Deleuze), por la especificidad de cada ser humano y no solamente debe andar especulando entre un concepto y otro; debe mirar por aquello que un ser humano necesita realmente al enfrentarse con la finitud. Como se verá reflejado en su obra más importante *La conciencia infeliz*, publicada en París, en 1936, en la que se expresa la idea de encontrar un nuevo camino de pensamiento. Michael Finkenthal afirmaba que, en esta obra, “es esencial la deconstrucción del pensamiento filosófico en el camino hacia un pensamiento religioso. (...) La conciencia humana infeliz debe enfrentar las fuerzas hostiles de la contradicción”⁴⁵³. Se

⁴⁵¹ Fondane B., *El lunes existencial y el domingo de la historia*, p. 78.

⁴⁵² El autor hace referencia *Marcos 2.27* que alude a la ley talmúdica de que en el sábadó el descanso es obligatorio. En el Evangelio de Marcos se menciona: “*Sabbatum propter hominem factum est et non homo propter Sabbatum*” (“El Shabbat fue hecho para el hombre, no el hombre para el Shabbat”).

⁴⁵³ Finkenthal M., *Benjamin Fondane A Poet-Philosopher Caught Between the Sunday of the History and the Existential Monday*. New-York: Peter Lang, 2013, p. 146.

menciona en este escrito la idea de que una filosofía auténtica se mantiene alejada de la construcción sistemática del pensamiento.

Margaret Teboul sostiene que “Fondane toma de Hegel la noción de conciencia infeliz, en *La fenomenología del espíritu* en el que la conciencia se divide consigo misma. Sin embargo, para Fondane, la existencia separada del pensamiento no supera la lágrima que la toca. La conciencia infeliz sufre la alienación total de los poderes del hombre; es una conciencia religiosa desgarrada entre la fe y el conocimiento, humillada por el poder coercitivo de la Razón”⁴⁵⁴.

Recordamos brevemente que para Hegel hay una profunda contradicción y ruptura que recuerda un poco a la postura schopenhauriana, según la cual la conciencia es sufrimiento. Para el filósofo de Stuttgart: “el yo se capta como finito y solamente como finito, pero como al mismo tiempo, es un yo infinito, aspira a superar su límite”⁴⁵⁵. Esto significa que Hegel reconoce la existencia histórica de un *hiatus irrationalis*. Mientras que para el filósofo alemán esta ruptura en la conciencia representa la infelicidad, para nuestro autor, al contrario, la infelicidad se debe a que los hombres encadenan sus vidas a un deber ajeno. Y al contrario que Hegel, Fondane quiere explorar este *hiatus*, esta ruptura que la racionalidad trata desesperadamente de llenar.

Kierkegaard entendía esta ruptura como la conciencia de la angustia y de la desesperación (que en el fondo es la conciencia de la caída), fundamentales para lograr vivir una vida auténtica. El problema de Hegel, según Kierkegaard, era que quería explicar de manera lógica y racional la caída o el pecado o la angustia. No lo consigue, y llama a esto: conciencia infeliz. Margaret Teboul tiene razón cuando dice que Fondane participa en el nacimiento de un nuevo “momento filosófico” marcado por la recepción conjunta de Hegel y Kierkegaard en torno a la noción de conciencia infeliz”⁴⁵⁶.

Los filósofos intentaron desesperadamente resolver este problema, llenar esta ruptura con ideas, pero lo único que hicieron fue quedarse en el ámbito de la especulación. El único que entendió profundamente el problema fue Kierkegaard cuando nos decía que ante este *hiatus* lo que uno siente es *temor y temblor*. Sí hay una ruptura, un *hiatus* que sentimos y, por lo mismo, el

⁴⁵⁴ Teboul M., “De la naissance deDieux à la mort de Dieu”, en *La Conscience malheureuse. Lectures de Titanic, Cahier*, no 12, 2009, p. 12. https://www.benjaminfondane.com/un_article_cahier-De_la_naissance_des_Dieux_à_la_mort_de_Dieu-372-1-1-0-1.html (consultado 5 de mayo 2021).

⁴⁵⁵ Hegel F. W., *La fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 179.

⁴⁵⁶ Teboul M., “De la naissance deDieux à la mort de Dieu”, p. 13.

hombre huye desesperadamente aferrándose a los valores universales. Como dice Fondane (2013: 34) “en el nombre de estos valores (o ideas) el hombre descuida el aire que respira, pero rinde culto a la idea que lo destruye”⁴⁵⁷.

Las leyes de un pensamiento abstracto se ocupan de mantener al ser humano en un estado de “beatitud intelectual”, alejándolo de lo que realmente es importante. En el prefacio de este escrito afirmaba:

Lo que debería haberse mantenido, sobre todo, en silencio, –el secreto aterrador del *homo philosophicus*– lo hemos explicado con mucha pasión y detalle en lo más profundo de nuestro ser. ¿Es posible que esta pura sabiduría, este aprendizaje acumulado desde tiempos antiguos, que llamamos conocimiento, fuera una mentira? Surgió una mentira para olvidar precisamente sus propias preguntas primitivas, las primeras preguntas de todas: ¿Qué es el conocimiento para el bien? ¿Cuál es el significado de las verdades profundas y absolutas? ¿Por qué necesitamos estos pilares inquebrantables sobre los que se construye el conocimiento? ¿Y qué debemos hacer con esos postulados que se supone que sostienen el edificio pero que resultan no ser capaces de realizar la tarea? ¿De qué sirve un conocimiento basado en el sacrificio? ¿La vida lo necesita para sobrevivir? ¿Es este conocimiento realmente necesario o más bien, sólo lo contrario, representa una negación de la vida, un suicidio, una salida de una situación que la vida se niega a aceptar?⁴⁵⁸.

Fondane evoca con nostalgia los tiempos previos a la aparición del concepto racional con Sócrates, cuando había un pensamiento de *participación*⁴⁵⁹, un pensamiento en el que la realidad era parte y presencia del ser humano y este último participaba en ella. En otras palabras, no había ruptura entre la conciencia y el mundo. Cuando la filosofía empezó poner toda su fe en la razón, el *pensamiento de participación* empezó a retirarse hasta desaparecer por completo. Al igual que a su maestro Shestov, Fondane no rechaza la lógica en un discurso filosófico; más bien, como afirma Michael Finkenthal: “niega el derecho absoluto de un pensamiento basado exclusivamente en conceptos y las inferencias lógicas basadas en ellos, para hacerse cargo de nuestras vidas en todas sus manifestaciones, intelectuales, religiosas, morales o estéticas”⁴⁶⁰.

⁴⁵⁷ Fondane B., *La conscience malheureuse*, p. 34.

⁴⁵⁸ Fondane B., *La conscience malheureuse*, p. 19.

⁴⁵⁹ Esta idea es, sin duda, de inspiración platónica, ya que Platón hablaba de la nostalgia del alma por el mundo de las ideas y consideraba que la única forma de conocer era mediante la participación.

⁴⁶⁰ Finkenthal M., *Benjamin Fondane A Poet-Philosopher Caught Between the Sunday of the History and the Existential Monday*, p. 147.

La filosofía debe ocuparse de individuos reales y de su existencia. El discurso de la “realidad objetiva” no funciona más cuando el ser humano se encuentra en una circunstancia singular, en la que necesita una real orientación en su ámbito de desesperación. Para Fondane, el ser humano tiene que desarrollar lo que llama una “pensamiento participativo”, es decir, un pensamiento que no está separado de la realidad, sino que participa en ella y, a la vez, la va creando⁴⁶¹. Según este pensador, no el conocimiento abstracto, sino sólo una filosofía íntimamente relacionada con la existencia humana debería ser nuestra primera prioridad. El conocimiento en sí siempre es frío y distante. Fondane afirma:

¿Qué sabe el conocimiento acerca de la existencia? ¿Será de verdad el único en saber algo? ¿La locura no sabe nada? ¿La muerte no tiene nada que decirnos? Sin duda hay algo de belleza en los logaritmos, pero ¿no habrá ni una mínima verdad en los juegos de azar? (...) Kierkegaard tenía razón: los hombres temen especialmente a los locos y a los moribundos (...). La filosofía es el acto mediante el cual lo existente plantea la cuestión de su existencia; el acto que define al ser vivo a través de una búsqueda interior y exterior, con o sin evidencias, y establece la posibilidad de seguir viviendo⁴⁶².

En el escrito *El lunes existencial y el domingo de la historia*, cuyo título está inspirado en los *Diarios* de Kafka, Fondane sigue defendiendo su postura en relación con la filosofía y esta diferencia heredada de su maestro: entre la existencia y el conocimiento, criticando totalmente la tiranía de la razón y la forma en que hemos aceptado y nos hemos sometido a esta tiranía sin cuestionarla. *Kierkegaard aparece como un leitmotiv*, ya que representa el hilo conductor además de que su filosofía es un pensamiento participativo.

Según Fondane, el pensamiento de Kierkegaard nace del insomnio, y como es el resultado de una agonía interior, la voz del filósofo danés ha sido entendida como una voz aislada a la que hay que prestar mucha atención. Quienes han ignorado la filosofía existencial no han tenido en cuenta esta “voz aislada”. “Se trata de pensadores sollozantes que se caen, se levantan y empiezan de nuevo, y que están dispuestos a hacerlo tantas veces como sea necesario”⁴⁶³. Para Fondane, Kierkegaard es un pensador privado, y no “un funcionario de la razón”, y esto se muestra en el modo en el que entendió la tragedia de Job y la angustia de Abraham. Pensar en ellos Kierkegaard no pudo jamás descansar. A través de las vivencias de Abraham y Job, la ética

⁴⁶¹ Cfr., *Ibíd.*, p. 147.

⁴⁶² Fondane B., *La conscience malheureuse*, p. 44.

⁴⁶³ Fondane B., *El lunes existencial y el domingo de la historia*, p. 179.

sufre un terrible fracaso, una derrota total. Kierkegaard entiende que en momentos así, el pensamiento se bloquea y que las justificaciones carecen de sentido. Llega a una conclusión temible para la filosofía especulativa y considerada peligrosa: “Si reconocemos la ética como instancia suprema, entonces Abraham está perdido”⁴⁶⁴.

Søren Kierkegaard fue un pensador cuya vida estuvo marcada por “un agujijón en la carne” al darse cuenta de que hay una profunda injusticia cuando se juzga la vida de un hombre singular en función de normas universalmente establecidas. La existencia como abstracción, la ética como coherencia con unos principios universales y trascendentes que den identidad y seguridad y la falta de autenticidad representa lo que Kierkegaard criticaba. Por ejemplo, en su escrito *El concepto de la angustia*, llamaba “la ética primera”, a la ética que abstrae el movimiento, el devenir, la vivencia misma y presupone que todos pueden llevar a cabo “el bien” o las máximas morales. Por eso propone una “segunda ética” posible sólo para aquellos que, como diría Lev Shestov, llegan a “una segunda dimensión de pensamiento” o, como diría Gilles Deleuze, llegan a “una segunda potencia de la conciencia”⁴⁶⁵.

Para estos pensadores, el problema es que nos acostumbramos a pensar que la ética como una ciencia normativa y todo lo que no entre dentro de una supuesta normatividad, no es ético. En ciertos ámbitos, la normatividad encuentra su sentido en las éticas sociales, jurídicas, económicas o políticas; pero cuando se trata de la vida de un ser humano, la normatividad no sirve de fundamento. Después de Kierkegaard, muchos filósofos del siglo XX entendieron que, en el ámbito existencial, de la vivencia personal y singular de las personas, las decisiones éticas se complican, la ética como normatividad pierde su validez y el ser humano se siente arrojado, desamparado, desesperado por no encontrar consuelo, comprensión o compasión por parte de las instancias racionales y morales.

Para Kierkegaard la ética surge en el momento cuando participamos activamente en la constitución de nuestra realidad; es decir, cuando la conciencia está inmersa en ella. Como resultado de esto, surge una tensión existencial que no se resuelve con la mera aplicación de una norma o de una ley. Desde esta perspectiva, la ética se vuelve un problema interior, una experiencia subjetiva que implica agonía, sufrimiento, dolor. Como decía el filósofo ruso Lev Shestov, recordando a Job, que su sufrimiento pesa más

⁴⁶⁴ *Ibíd.*, p. 166.

⁴⁶⁵ Deleuze G., *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu Ed., 2009, p. 30.

que la arena del mar⁴⁶⁶. Es decir, hay vivencias tan peculiares que la ética como racionalidad es incapaz de comprender y tolerar.

Kierkegaard fue el primero que, ante el optimismo de Hegel, opuso las lamentaciones de Job. En el escrito *O lo uno o lo otro*, Kierkegaard decía que “el que desespera encontrará el hombre eterno. (...) Cuando todo parece sin resolución elige la desesperación (...). Cuando uno desespera, a la vez elige, y ¿qué elige? Se elige a sí mismo, no es su inmediatez, no como este individuo accidental, sino que se elige a sí mismo en su valor eterno”⁴⁶⁷. Es el mismo Kierkegaard, quien, en *La enfermedad mortal*, hace una verdadera fenomenología de la desesperación relacionada con este *hiatus* del que hablamos anteriormente: el hombre tiene que enfrentarse la ruptura que lleva consigo mismo. Por eso para Kierkegaard, lo más difícil es la tarea de devenir, de ser un yo, porque esto implicaba elegirse a sí mismo a pesar de esta ruptura. Consideraba la desesperación benéfica porque puede llevar al hombre a dar este salto decisivo de su existencia. Por eso para el filósofo danés la ética no tiene nada que ver con lo que existe fuera del hombre sino con su interioridad. Y aquí es donde da un *giro radical* que abrirá un nuevo camino del pensar filosófico.

Kierkegaard tuvo la valentía de decir que la ética idealista acaba con la fe, con su singularidad. Tuvo el valor de mirar la ética de frente sin temblar: para él, el criterio de valoración debe ser otro, no un juicio racional, sino “el hombre al que se le pide que sacrifique a su Isaac, el hombre que abandona la ética y con el ojo seco de tanto llorar contempla esperanzado el absurdo”⁴⁶⁸. En el escrito *Temor y temblor* expresa la tensión entre la ley y la fe, dos mundos incompatibles; una ruptura que pondrá a Abraham en contra de su gente, porque como individuo está por encima de la ley (de lo universal).

Ante el acto de Abraham la ética sufre un terrible fracaso, la derrota más fuerte porque no puede aceptar que la fe vaya en contra sus principios. Y no se trata de que Abraham obedezca ciegamente, sino todo lo contrario: él es el símbolo de la dignidad humana, de la responsabilidad y de la rebeldía, como afirma Michaela Willeke⁴⁶⁹. Abraham está movido por la fe de que

⁴⁶⁶ Cfr. Shestov L., *En la balanza de Job. Peregrinaciones por las almas*. Madrid: Hermita Ed., 2020, p. 510.

⁴⁶⁷ Kierkegaard S., “El equilibrio entre lo estético y lo ético” en *O lo uno o lo otro*. Vol. II, Madrid: Trotta, 2007, p. 192.

⁴⁶⁸ Fondane B., *El lunes existencial y el domingo de la historia*, p. 177.

⁴⁶⁹ Willeke I. M., “The Existential Dimension in the Religious Thought of Lev Shestov” en By Ramona Fotiade, *The Tragic Discourse: Shestov and Fondane Existential Thought*.

para Dios todo es posible, y tiene fe en virtud del absurdo, crea una posibilidad de la nada, crea una alternativa y no se resigna. La verdadera vida ética consiste en obedecer y someterse a las normas, sino que es un acto de creatividad de alternativas, es una lucha apasionada, es vivencia de una contradicción interna que siempre nos abre una posibilidad que nos ayuda a preservar la fe en la dignidad humana.

Fondane descubre a Kierkegaard a través de su maestro Shestov. Este último, animado por Edmund Husserl empieza a leer la obra de Kierkegaard y se dedica años a asimilar sus ideas, culminando con la publicación de su obra *Kierkegaard y la filosofía existencial* en 1936. Reconoce en Kierkegaard un pensador que abre un camino difícil, pero que nos enseña que la verdadera vida ética tiene que ver con una transformación del corazón, con una batalla interna y decisiva. Y lo considera el primer filósofo que revirtió el pensamiento hacia el ámbito existencial, abriendo así un nuevo camino hacia lo que llama *filosofía existencial* que “es aquella que admite que el único punto de vista privilegiado (o posible) del conocimiento es el ser existente, que sólo puede informarnos de lo que es posible o imposible”⁴⁷⁰. Kierkegaard somete el pensamiento filosófico al torbellino de la angustia. Para el filósofo danés, la existencia de un ser singular que vive en la finitud y grita de dolor al saberse vulnerable, se vuelve el punto de partida de todo pensamiento auténtico.

¿Cómo ayudar a un hombre que llora, que grita, y desespera? ¿Qué podemos decirle? ¿Qué consuelo podemos ofrecerle? Todas las abstracciones desvanecen ante la presencia de una lágrima. Y esto es lo que Kierkegaard nos ayuda a entender: nos abren la posibilidad de una nueva a dimensión en la que solo la fe y el amor pueden sostener realmente y ayudar al quien grita, llora y desespera.

Preguntas existenciales como ¿qué significa el bien?, ¿qué significa el mal? y ¿qué es la conciencia moral?, surgen cuando hay una tormenta interior y se instala la desesperación, cuando hay una ruptura total entre lo que uno vive internamente y lo que tiene que vivir exteriormente, al enfrentarse a las limitaciones injustificadas en el nombre de una supuesta moral, idea o una supuesta ley. Kierkegaard entendió que en el momento en que se vive con seriedad, es decir, con autenticidad, hay una total inadecuación entre la idea del bien sostenida por una necesidad racional y la condición trágica de la existencia humana, hecho que lo llevó a asumir la tarea de buscar (como

New York: Ed. Peter Lang, 2006, p. 60

⁴⁷⁰ Fondane B., *El lunes existencial y el domingo de la historia*, p. 63.

un médico) la causa de esta tensión/contradicción, y a preguntarse qué pasa cuando en el “nombre del bien” se sacrifican vidas enteras.

¿Qué significa este bien? ¿A quién pertenece este bien? ¿Cómo justifica el bien moral el sacrificio de un hombre singular para la primacía de una abstracción? ¿Qué garantía tenemos de que al querer el bien moral no cometemos en el fondo un mal? ¿Cuántos crímenes e injusticias se han cometido para el “bien”?

Kierkegaard quiere decir que todos los seres humanos, en un momento dado, experimentamos vivencias profundas que rompen con los juicios morales y con todas las posibles leyes. Se preguntaba Fondane: “¿Qué clase de lección hay que aprender de una vida así? ¿Que uno no debe rebelarse, maldecir o sumergirse “voluntariamente” en la desgracia? ¿Que el hombre rebelde, el sufriente no recibirá la indulgencia de los dioses ni de los hombres? ¿Qué debemos someternos a la Necesidad, a la Autoridad, a la Ley y tomarlos como una conclusión inevitable?”⁴⁷¹.

Ante estas preguntas, Kierkegaard muestra una sola dirección: es decir, que el pensar verdaderamente filosófico empieza allí cuando nos topamos con las grandes contradicciones; esta es la esencia de la filosofía existencial; cuando tomamos conciencia de que hay dos mundos irreconciliables: el mundo de las evidencias lógicas y el mundo de la “lógica del corazón”, como diría Pascal. La consecuencia de esto es que se abre una dimensión, un abismo, como una tensión interna a través de la cual se vive la total ruptura que determina que la conciencia misma se atormenta para poder renacer y alcanzar la en paz consigo misma.

Recordamos aquel punto de partida de la filosofía existencia que es la frase que Cristo les dijo a sus discípulos: “la ley fue hecha para el hombre y no el hombre para la ley” (Marcos 2, 27) cuando decide en un día de Shabbat sanar a un hombre cojo. Cristo transgrede la ley. Y afirma Fondane: “La ley sigue siendo sagrada, pero si fue hecha por y para el hombre, puede suspenderse cuando su aplicación práctica pone en peligro los intereses del hombre. *Si la aplicación de la ley, en un caso concreto, amenaza con lastimar a un hombre tenemos no sólo el derecho, sino también el deber de omitirla*”⁴⁷².

Fondane no escribió una ética, pero esta idea tiene más peso que todos los tratados de ética juntos. La ley es una creación humana, pero, en algún momento, surgió una mutación maligna en la comprensión de la relación

⁴⁷¹ Fondane B., *Rimbaud le voyou en* <https://temporel.fr/David-Gascoyne-et-Benjamin-Fondane> (consultado 12 de mayo de 2021).

⁴⁷² Fondane B., *El lunes existencial y el domingo de la historia*, p. 50.

del ser humano con la normatividad: el ser humano se ha convertido en un capricho, en un instrumento al servicio de la ley, y esta mutación le ha arrebatado toda la dignidad. Y lo peor aún, es que la ética normativista defiende ciegamente esta ley e ignora el sufrimiento producido a las personas en su singularidad. El filósofo alza la voz no contra la ética en sí, sino contra la ética que ha olvidado la esfera de la singularidad. “A esta mora bastarda hemos cometido el tremendo error de considerarla el tribunal que debe decidir qué es posible qué es imposible, qué es superior qué es inferior, qué es la verdad y qué es el error, qué es la guerra y qué es la paz...”⁴⁷³.

¿Qué sucede cuando la moral, regida por el cumplimiento de unos dogmas, se convierte en el mayor de los peligros? O, como Kierkegaard se preguntaba ¿qué hacer como individuo que sufre con una ética ya establecida universalmente? La ética, la moral e incluso la fe, deben provenir de la fuerza del hombre de la elección, es decir, de la libertad. Para Kierkegaard la ética no es un saber abstracto, sino un modo de vida.

Aprendiendo de Kierkegaard, la preocupación de Fondane fue, sobre todo, la comprensión del origen de mal, de la crueldad humana que se despliega del aburrimiento y del vacío afectivo. Decía que “las masas recurren, cuando el aburrimiento se vuelve insoportable, a la crueldad extrema: inquisidores, mascaros de herejes, cruzadas, hogueras”⁴⁷⁴. El aburrimiento es exactamente falta de espíritu y falta de espiritualidad y esto desemboca en crueldad. Como bien dice nuestro autor, hemos llegado a tal grado que lo único que tenemos son ideas fijas e irreductibles a las de nuestros vecinos. Y asistimos a este hundimiento, viendo cómo la naturaleza humana se entrega a lo inhumano. Hemos renunciado al mundo en nombre de la idea.

De la mano de Kierkegaard, Fondane “culpa” a la racionalidad y al formalismo que llevaron a la decadencia de la vida ética y a la total falta de moral. La fe que hemos entregado a la razón, a las verdades absolutas, se ha mostrado ser una terrible trampa. Al creer que la *ley* (racional por definición) todo lo soluciona, hemos aniquilado la responsabilidad personal; dejamos que la ley tome decisiones por nosotros y nos deshumanizamos, nos volem indiferentes, sin una implicación personal en la vida misma. Afirma:

Está claro que se está excusando al mundo de cualquier responsabilidad por el sufrimiento humano. Las leyes sólo deben preocuparse de que el baile se ejecute a la perfección, ni el descanso de los bailarines, ni la suerte de las tortugas es

⁴⁷³ *Ibíd.*, p. 138.

⁴⁷⁴ *Ibíd.*, p. 224.

asunto suyo; esa multitud anónima de criaturas muertas es algo sin importancia, de los que la razón puede desprenderse sin mayor preocupación⁴⁷⁵.

Desde la perspectiva de Fondane, entendemos que la conciencia no se liberará de su división interna ni de su angustia. Lo más han intentado las filosofías sociales, o las éticas, resolver esta ruptura, no lo han logrado. Y, lo más que el hombre ha buscado a construir y a justificar racionalmente su existencia, en su foro más profundo, siempre ha vivido con el miedo de que estas verdades, leyes y certezas no son ni tan absolutas ni tan seguras. Es aquí donde se produce el colapso de nuestra conciencia. Afirma: “nuestra confianza en la razón se ha visto sacudida no tanto por una persuasión ni por argumentos, sino más bien como si un lento y mudo terremoto hubiese desbaratado la conciencia, alterando nuestro mapa mental de arriba abajo”⁴⁷⁶.

Hegel consideró que la conciencia era un detonante de la angustia y, tras un largo recorrido por la historia, concluyó que en la existencia histórica hay “un paréntesis irracional” que, en términos de conciencia, es desgracia, división, tragedia; una ruptura que decide ignorar. Y si Hegel quiso borrar todas las contradicciones, Kierkegaard quiso explorar y no sólo descubrió esta grieta profunda, sino decidió transformar la interioridad agrietada (el yo, el espíritu) en el problema filosófico más importante y profundo. A partir de ahí, los filósofos empezaron padecer de insomnio, porque entendieron que “sólo hay un acto humano para resolver esta ruptura y este acto es puramente individual; es decir, debe empezar de nuevo con cada individuo; es un acto que trasciende la ética, lo general, y sólo procede en virtud del absurdo”⁴⁷⁷.

Esta es la lección de ética más profunda que aprendió Fondane. Por eso, para él, la filosofía existencial comienza donde empieza la vida y donde termina el pensamiento racional; es decir, es una filosofía que nace de la terrible desesperación ante el mal, que desafortunadamente, acabamos aceptar como una necesidad. El ser humano seguirá construyendo edificios sólidos de certezas inexpugnables, sin embargo, en su fuero interno siempre vivirá con el miedo de que estas certezas no son ni tan absolutas ni tan seguras.

La filosofía existencial habla de un ser humano que vive su realidad y no su ideal. Esta condición real es un constante conflicto interior, una contradicción interna, porque así es la estructura misma del espíritu del hombre, como bien lo definía Kierkegaard. Esta estructura nos hace pertenecer a

⁴⁷⁵ *Ibíd.*, p. 202.

⁴⁷⁶ *Ibíd.*, p. 188.

⁴⁷⁷ *Ibíd.*, p. 76.

dos mundos que entre sí son opuestos: el mundo material y el mundo espiritual. Si bien la racionalidad y la materialidad han atado al ser humano a una condición limitada, Berdyaev tiene razón cuando afirma que la filosofía existencial viene a rescatar al hombre para recordarle que es un espíritu creador de su destino y de valores. Para poder trascender el ser humano no necesita evolucionar, necesita crear. Y, desde la creación de sí mismo, que es un acto de elección o, como diría Kierkegaard, de devenir sí mismo, hasta la creación de su destino, la tarea humana implica recobrar la conciencia de que no solo somos biología y psicología, sino que al estar viviendo en la frontera entre dos mundos necesitamos el equilibrio y por ende necesitamos también una vida espiritual.

Probablemente es anacrónico plantear la idea de una filosofía existencial espiritual, en un contexto en el que, las nuevas filosofías niegan los lazos divinos del ser humano. A partir de la modernidad, pasando por la posmodernidad y hasta hoy en día, se ha tratado de oscurecer, borrar esta relación del hombre con lo divino⁴⁷⁸. Como el espíritu no es un objeto o algo que se puede objetivar y medir, el mundo moderno consideró que no existe. Dado esto, los seres humanos llegaron a repudiar el espíritu ya que no es un fenómeno inmediato y perceptible. Por eso, Hegel transformó el espíritu en una entidad objetiva, ofreciendo así “el seguro” de la objetividad. Sin embargo, el espíritu no es ni una realidad objetiva, ni una categoría racional del ser. Y, por lo mismo, Berdyaev afirma que “el espíritu nunca existió en la forma de un objeto real. Por eso, una filosofía del espíritu no puede ser una filosofía del Ser o una ontología, sino solo una filosofía existencial”⁴⁷⁹. Esto es lo que Hegel y sus seguidores, no han podido aceptar y han dejado como legado: “la conciencia desgarrada”, la ruptura o una grieta en nuestra propia cosmovisión.

Por las grietas siempre entra la luz, la revelación. Esto significa que, gracias a esta ruptura, un filósofo como Kierkegaard consiguió que la luz traspasara la oscuridad. Es a través de esta grieta que Dios, que es luz y revelación, puede llegar hasta nosotros y nosotros podemos sentir algo de su incógnita presencia. Y nuestra tarea por excelencia es de ver siempre esta luz traspasando por la grieta en medio de una densa oscuridad a la que la “fe” en la racionalidad y el progreso nos ha condenado.

⁴⁷⁸ Berdyaev N., *Spirit and Reality*, p. 10.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 10.

BIBLIOGRAFÍA

Nota: las citas en inglés y en francés son traducción mía.

Kierkegaard S., *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, trad. Nassim Bravo Jordán, México: Ed. Universidad Iberoamericana, 2008.

Kierkegaard S., *El concepto de la angustia*, trad. Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Alianza Editorial, 2012.

Kierkegaard S., *De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*, trad. Darío González y Begonya Sáez Tajafuerce. Madrid: Trotta, 2000.

Kierkegaard S., *O lo uno o lo otro. Fragmentos de vida I*, trad. Darío González, Madrid: Trotta, 2006.

Kierkegaard S., *O lo uno o lo otro Fragmentos de vida II* trad. Darío González, Madrid: Trotta, 2007.

Kierkegaard S., *La enfermedad mortal*, trad. Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Trotta, 2008.

Kierkegaard S., *Diario V (1842-1844)* trad. Nassim Bravo Jordán, México: Universidad Iberoamericana, 2017.

Kierkegaard S., *Diarios Vol. IX, 1847-1848*, trad. María José Binetti, México: Universidad Iberoamericana, 2023.

Kierkegaard S., *Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas*, trad. Patricia Carina Dip, Buenos Aires: Gorla, 2007.

Kierkegaard S., *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, trad. Rafael Larrañeta, Madrid: Trotta, 2007.

Kierkegaard S., *Diario íntimo*, trad. María Angélica Bosco, Barcelona: Planeta, 1994.

Kierkegaard, Søren. *El concepto de angustia*. Madrid: Alianza Ed., 2012.

Kierkegaard, Søren. *La repetición. Temor y temblor*. Madrid: Trotta, 2019.

- Kierkegaard, Søren. *La enfermedad mortal*. Madrid: Trotta, 2008.
- Kierkegaard S., *Temor y temblor*, trad. Vicente Simón Merchán, Madrid: Técno, 1998.
- Kierkegaard S., *Discursos edificantes para diversos estados de ánimo* (“Con ocasión de una confesión /La pureza del corazón”), trad. Leticia Valadez, México: Universidad Iberoamericana, 2018.
- Kierkegaard S. *Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*, trad. Darío González, Madrid: Ed. Trotta, 2010.
- Kierkegaard S., *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*. trad. José García Martín. Barcelona: Herder, 2017.
- Kierkegaard S., *In vino veritas*, trad. Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Alianza Ed., 2009.
- Kierkegaard S., *La repetición*, trad. Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Ed. Gaudarama, 1976.
- Kierkegaard S., *La repetición*, trad. Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Alianza Ed., 2009.
- Kierkegaard S., *La enfermedad mortal*, trad. Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Ed. Trotta, 2008.
- Kierkegaard S., *Los primeros diarios*, Vol. I (1834-1837), trad. María J. Binetti, México: Universidad Iberoamericana, 2011.
- Kierkegaard S., *Las obras del amor*, trad. Demetrio G. Rivero, Salamanca: Sígueme, 2006.
- Kierkegaard S., *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, trad. Rafael Larrañeta, Madrid: Ed. Trotta, 2007.
- Kierkegaard S., *La época presente*, trad. Manfred Swenson Santiago de Chile: Ed. Universitaria, 2001.
- Kierkegaard S., *Mi punto de vista*, trad. José Miguel Velloso, España: Ed. Sarpe, 1985.
- Kierkegaard, Søren, *Works of Love*, Princeton: Princeton University Press, 1995.
- Kierkegaard, Søren, *The Purity of Heart*, New York: Harper &Ro Publisher, 1956.

Kierkegaard S., *Letters and Documents*, Princeton: Princeton University Press, 1978.

Otras obras consultadas:

Angier, T. P. .C. *Either Kierkegaard / Or Nietzsche. Moral Philosophy en New Key*. USA: Ashgate Publishing Company, 2006.

Alsæg, K., The Rationality of Madness. Did Platon, Cusanus and Kierkegaard Get Right? *De Gruynther, NZSTh* 2020, 62(3), pp. 336-350 <https://doi.org/10.1515/nzsth-2020-0017> (Consultado 29 de enero de 2024).

Barczy N. A., “*Movement of the Soul: Platonic Recollection, Kierkegaardian Repetition and Covenant Invocation*”, 2011. www.academia.edu (consultado el 18 de abril de 2022).

Barrett W., *Irrational Man. A Study in Existential Philosophy*, New York: 1962.

Berdyaev N., *Slavery and Freedom*, London: Geoffrey Biles the Centenary Press, 1944.

Berdyaev N., *The Russian Idea*, New York: Mcmillan Company, 1948, p. 170.

Berdyaev, *The Destiny of Man*, San Rafael CA: Semantron Press, 2009.

Berdyaev, Nikolai, *Dream and Reality. An Essay in Autobiography*. Ed. Geoffrey Bles, 1950.

Berdyaev N., *Solitude and Society*, London: Geoffrey Bles, 1947.

Berdyaev N., *Freedom and the Spirit*, New York: Semantron Press. 2009.

Berdyaev N., *Truth and Revelation*, New York: Collier Books, 1962.

Bergson, H., *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Buenos Aires: Ed. Cactus; 2006.

Brandes, G. *Nietzsche. Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*. México: Ed. Sexto Piso, 2004.

Brobjer, Th. “Nietzsche’s Knowledge of Kierkegaard” en *Journal of the History of Philosophy*, no 41, 2003, (pp. 251-263) en <https://muse.jhu.edu/article/41571>; [doi.org/ 10.1353/hph.2003.0004](https://doi.org/10.1353/hph.2003.0004) (consultado 17 de abril de 2023).

Cabot M., “La importancia de los estudios estéticos en el siglo XVIII” en *Belleza y verdad. Sobre la estética en la Ilustración y el Romanticismo* (Textos de: Baumgarten, Winckelmann, Mendelssohn, Hamann), Barcelona: Alba Ed., 1999

Caputo J., *Radical Hermeneutics*, Indiana: Indiana University Press. 1987.

Cioran M., *Ese maldito yo*, Barcelona: Ed. Tusquets, 2004.

Carlise, Cl., *Kierkegaard's Philosophy of Becoming*. NY: State University Press, 2005.

Clowes J., *Of Art and Women I had no knowledge. The development of Schleiermacher's understanding of Cognition, Self, Identity, Community and Gender*. PhD. Dissertation. Washington: University of Washington, 1996.

Cries S., *The Bilissful Security of the Momment. Recollection, Repetition and Eternal Recurrence*, en *International Kierkegaard Commentary*, vol. 6, 1993.

Croutner R., *Friedrich Schleiermacher: Between Enlightenment and Romanticism*. New York: Cambridge Companion Press, 2005.

Croxall T.H., *Kierkegaard Studies*, London: Lutherworth Press, 1984.

David, J., “Benjamin Fondane et le paradoxe: une dissonance juive, en *L'Exode. Super flumina Babylonis en La Conscience malheureuse*; Cahiers, no 13, 2010 en https://www.benjaminfondane.com/un_cahier-L_Exode%3Cbr%3ESuper_flumina_Babylonis%3Cbr%3ELa_Conscience_malheureuse-25-1-1-0-1.html (consultado 4 de mayo de 2021).

Davenport J., “Selfhood and Spiritit” in *The Oxford Handbook of Kierkegaard*, Ed. by John Lippitt and George Patison, Oxford: Oxford University Press, 2013.

Deleuze G., *Diferencia y repetición*, Buenos Aires: Ed. Amorrortu, 2009.

Dupré L., *On Time and Eternity*, en *International Kierkegaard Commentary*, vol.8, Macon USA: Mercer University Press, 1985.

Dunning S. N., “The Illusory Grandeur of Doubt: The Dialectic of Subjectivity in Johannes Climacus”, en *International Kierkegaard Commentary: Philosophical Fragments and Johannes Climacus*, vol. 7, Edited by Robert L. Perkins. Macon: Mercer University Press, 1994.

Eco U., *Historia de la belleza*, Barcelona: Ed. Lumen, 2005.

Eriksen N., *Kierkegaard's Category of Repetition*. New York: de Gruyter Press, 2000.

Eguchi S., *Kierkegaard's Media Critic in the age of Reflections*, International Kierkegaard Conference Kathorike Uniiversiteit Leuven, Oct. 13, 2002.

Ettore R., *Kierkegaard and Silence, En Antropology and Authority: Essays on S. Kierkegaard*, edited by Paul Houe, Gordon Mario and Sven Hakon Rossel, 2000.

Evans S. – Robert C. Roberts, “Ethics” in *The Oxford Handbook of Kierkegaard*, Ed. by John Lippitt and George Patison, Oxford: Oxford University Press, 2013.

Evans, S., *Kierkegaard's Fragments and Postscript: The Religious Philosophy of Johannes Climacus*. USA: Humanities Press International, 1983.

Evans, S., *Kierkegaard's Ethics of Love. Divine Commands and Moral Obligations*. Oxford: Oxford University Press, 2004

Fenger H. *Kierkegaard-Myter og Kierkegaard-Kilder (Kierkegaard Myths and Kierkegaard Sources)*, Universitetsforlag, Odense, 1976, p. 116, en Strawser M., *Both/And. Reading Kierkegaard from Irony to Edification*. New York: Fordham University Press, 1997.

Fenger H., *Kierkegaard The Myths and Their Origins*, New Heaven-London: Yale University Press, 1976.

Ferreira J., 2006, “The Single Individual and Kinship. Reflections on Kierkegaard and Schleiermacher”, *Subjectivity and Truth*, Edited by N.J. Capelørn, Richard Crouter, Theodor Jørgensen und Claus-Dieter Osthövener. Berlín-New York: Walter de Gruyter, 2006.

Flamarique L., *Schleiermacher. La filosofía frente al enigma del hombre*. Pamplona: EUNSA, 1999.

Finn G. J., “Poul Martin Møller: Kierkegaard y el confidente de Sócrates”, en *Revista Estudios Kierkegaardianos*, No.1/2015, México, pp. 29-114

Finkethal M., *Benjamin Fondane A Poet-Philosopher Caught Between the Sunday of the History and the Existential Monday*. New-York: Peter Lang, 2013.

Fondane B., *El lunes existencial y el domingo de la historia*. Madrid: Hermita Ed., 2019.

- Fondane B., *Rencontre avec Leon Chestov*. París: Ed. Plasma, 1982.
- Fondane B., *La conscience malheureuse*. Non Lieu: Verdier Philosophie, 2013.
- Fondane B., *Rimbaud le voyou* en <https://temporel.fr/David-Gascoyne-et-Benjamin-Fondane> (consultado 12 de mayo de 2021)
- Fondane B., *Martín Heidegger ante la sombra de Dostoievski*, en : http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/sur--1/html/027eac8-82b2-11df-acc7-002185ce6064_7.html (consultado en 3 de mayo 2021).
- Gadamer H. G., *La actualidad de lo bello*, Barcelona: Ed. Paidós, 1998, pp. 49-50.
- Gadamer, “Sobre la posibilidad de una ética filosófica (1963), *Antología*, Salamanca: Ed. Sígueme, 2001.
- Garff, J., “Kierkegaard’s Christian Bildungsroman”, en *Kierkegaard, Literature, and the Arts*, ed. By Eric Ziolkowski. USA: Nortwestern University Press, 2018.
- Garff J., *Kierkegaard’s Muse. The Mystery of Regine Olsen*, Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2017.
- García Pavón R., “La teleología interior de la personalidad como fundamento ético-religioso de la singularidad en Kierkegaard” en *Quadranti. Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea*, no. 1-2, Italia 2020 (pp. 48-63).
- Green Ronald *Kierkegaard and Kant: The Hidden Debt*, New York: New York University State, 1992.
- Guerrero L., *La verdad subjetiva. Søren Kierkegaard como escritor*, México: Univ. Iberoamericana, 2004.
- Guerrero L., *¿Quién decide lo que está bien y lo que está mal? Ética y racionalidad*. México: Ed. Univ. Iberoamericana y Ed. Plaza y Valdés, 2008.
- Guthrie W.K.C., *Historia de la filosofía griega (Platón. El hombre y sus diálogos)*, Vol. IV Madrid: Gredos, 1990.
- Guardini R., *Pascal o el drama de la conciencia cristiana*, trad. Ramón Garriga, Buenos Aires: Emecce Editores SA., 1955.
- Hannay A., *Kierkegaard. Una biografía*, México: Universidad Iberoamericana, 2010.

- Hart L., *“Madness in Nineteenth Century in Russian Literature: Identity, Self and Other”*, University of California, 2022.
- Hegel G.W.F., *La fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 1966.
- Heller A., *Aesthetics and Modernity*, United Kingdom: Lexington Books, 2011.
- Heller A., *The Concept of the Beautiful*, United Kingdom: Lexington Books, 2012.
- Hildebrand D., *El corazón. Un análisis de la afectividad humana y divina*, trd. Juan Manuel Burgos, España: Ed. Biblioteca Palabra, 2009.
- Hildebrand D., *The Heart: An Analysis of Human and Divine Affectivity*, Indiana: St. Augustine’s Press, 2007.
- Høffing, Harold. *Søren Kierkegaard*. Madrid: Revista de Occidente, 1930.
- Holm I.W., “Kierkegaard’s Repetition: A Rethorical Reading of Søren Kierkegaard’s Concept of Repetition” en *Kierkegaardiana Magazine*, no 15, Copenhagen, 1991.
- Howland, J. *Kierkegaard and Socrates. A Study in Philosophy and Faith*. London: Cambridge University Press, 2008.
- Jaspers, Karl. *Psicopatología general*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Jaeger W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Jankélévitch V., *Henri Bergson*, Veracruz: Ed. Universidad Veracruzana, 2006.
- Kant Imm., *Crítica del juicio*, Buenos Aires: Ed. Losada, 2005.
- Kaufman W., *Hegel*, Madrid: Alianza Editorial, 1985.
- Kellenberger J. *Kierkegaard and Nietzsche. Faith and Eternal Acceptance*. Springer, 1997.
- Kleiner, Markus, “Kierkegaard and Nietzsche”, en *The Oxford Handbook of Kierkegaard*, Ed. By. John Lippit and George Pattison, Oxford: Oxford University Press, 2013

Kreeft P., *Christianity for Modern Pagans. Pascal's Pensées*, San Francisco: Ignatius Press, 1993.

Kobyliński A., “Creativity, Beauty and Ethics in the Philosophy of Nikolay Berdyaev”, https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/38913268/Creativity__Beauty_and_Ethics-libre.pdf?1443430824=&response-content-disposition=inline, 86-97.

Lapoujade D., *Potencias del tiempo. Versiones de Bergson*, Buenos Aires: Ed. Cactus, 2011.

Lowrie W., *Kierkegaard*, London-New York-Toronto: Oxford University Press, 1938.

Mackey L. *Kierkegaard a Kind of Poet*, Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 1971.

Mackey L., *Once More with Felling. Kierkegaard's Repetition*, New York, 1989.

Macrakis, Michael K “The Sense of Death in Tolstoy and Kierkegaard” en *Theologia*, no. 53, January-March, 1982, p. 490 https://www.ecclesia.gr/greek/press/theologia/material/1982_2_7_Macrakis.pdf#page=1&zoom=auto,-13,726, (consultado en 12 de febrero de 2024).

McNeill W., *The Time of Life*, New York: State University of New York, 2006.

Malantschuk, G., “Kierkegaard and Nietzsche” en Johnson and Thulstrup (eds), Chicago: Henry Regnery, 1962.

Malantschuk G., *Kierkegaard's Thought*, Princeton: Princeton University Press, 1971.

Malik, H.. *Receiving Søren Kierkegaard. The Early Impact and Transmission of His Thought*. Washington D.C: The Catholic University of America Press, 1997.

Miles P., *Kierkegaard and Nietzsche on the Best Way of Life*. UK: Palgrave MacMillan, 2013.

Melberg A., *Repetition in the Kierkegaardian Sense of the Term*, Diacritics Magazine, The Johns Hopkins University Press, 1990. (<https://www.jstor.org/stable/465332>)

- Martin H.V., *Kierkegaard: The Melancholy Dane*, New York-London: Philosophical Library, 1950.
- Millan-Zaiberth E., *Friedrich Schlegel and the Emergence of Romantic Philosophy*, USA: State University of New York Press, 2007.
- Maritain J., *Breve tratado de la existencia y lo existente*. Buenos Aires: Ed. Club de lectores, 1982.
- Mariña J., *Transformation of the Self in the Thought of Friedrich Schleiermacher*. New York: Oxford University Press, 2008.
- Maxwell P., “Dostoevsky vía Kierkegaard: Interrelation of the Aesthetics, Ethics and the Religious” Princeton University Press, 2022.
- McDonald W., “Kierkegaard and Romanticism”/ *The Oxford Handbook of Kierkegaard*, Edited by John Lippitt and George Pattison. United Kingdom: Oxford University Press, 2013.
- William McNeill, *The Time of Life*. New York: State University of New York, 2006.
- Mortensen P. K., “The Demons of Self-Reflection: Kierkegaard and Danish Romanticism”/ *Kierkegaard Revisited. Proceeding from the Conference “Kierkegaard and the Meaning of Meaning it”*, Copenhagen May 5-6, 1996, Edited by N. Cappelørn and J. Stewart. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1997.
- Mullen J. D., “The German Romantic Background of Kierkegaard’s Psychology”, en *The Southern Journal of Philosophy*. Vol. 16. Issue 1, 1997.
- Nietzsche, F., *Aurora. Obras inmortales III*. Barcelona: Edicomunicación, 2003.
- Nietzsche, F., *Ecce Homo. Obras inmortales IV*. Madrid: Ed. Edicomunicación, 2003.
- Nietzsche, F., *Humano demasiado humano*. Madrid: Ed. Edaf, 1990.
- Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*. Madrid: Ed. Gredos 2014.
- Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*. Madrid: Gredos, 2014.
- Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Gredos, 2014.

- Nordentoft K., "Recollection (*Erindring*)", en *Kierkegaard and Human Values*, ed. by Niels Thulstrup and Marie Mikulová Thulstrup, Copenhagen: C.A. Reitzels, 1980.
- Olivier S. F., "Avant-propos", en Fondane B., *La conscience malheureuse*. Non Lieu: Verdier Philosophie, 2013.
- Osborn A. R., *Schleiermacher and Religious Education*. London: Oxford University Press, 1934.
- Oppo A., *Lev Shestov. The Philosophy and Work of a Tragic Thinker*, Boston: Academic Studies Press, 2020.
- Pascal B., *Pensamientos*, Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1971.
- Pattison G., *Eternal God. Saving Time*, Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Pattison G., *Kierkegaard Religion and the Nientheen Century Crisis of Culture*, Cambridge University Press, 2002.
- Pattison G., "The Bonfire of the Genres: Kierkegaard's Literay Kaleidoscope", en *Kierkegaard, Literature, and the Arts*. Ed. By Eric Ziolkowski. USA: Nortwestern University Press, 2018.
- Pattison G., "Kierekgaard as Novelist", *Journal of Literature and Theology*, Vol. 1, No. 2, September. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- Pattison G., "Freidrich Schlegel's Lucinde: A Case Study in the Relation of Religion to Romanticism", en *Scottish Journal of Theology*, vol. 38, Cambridge University Press, 1985.
- Pattison G., "Nicholas Berdyaev: Kierkegaard amongst the Artists, Mystics and Solitary Thinker", en Jon Stewart (ed). *Kierkegaard and Existentialism*, USA: Ashgate Publishing, 2016, pp. 23-32.
- Petzinger J. A., "Faith and Repetition in Kierkegaard and Deleuze", en *Philosophy Today*, vol. 63, Issue 2, 2019 (pp. 383-401).
- Posen D. D., "Kierkegaard and the Doctrine of Recollection" en *Kierkegaard and the Greek World, Tome I: Socrates and Platon*, ed. by Jon Stewart and Katalin Nun, England: Ed. Ashgate, 2009.
- Perkins R. L., *Introduction at International Kierkegaard Commentary*, vol. 6, Macon USA: Mercer University Press, 1993.

- Platón, *Banquete*, Madrid: Ed. Gredos, 1997.
- Platón, *Cármides*, Madrid: Ed. Gredos, 1997.
- Platón, *Gorgias*, Madrid: Ed. Gredos, 1999.
- Poole, R., *Kierkegaard. The Indirect Communication*. USA: University Press of Virginia, 1993.
- Rasmussen J. D., *Between Irony and Witness. Kierkegaard's Poetics of Faith, Hope and Love*, New York-London: Ed. t&t Clark, 2005.
- Robinson M. C. "Kierkegaard's Existential Play. Story Telling and the Development of the Religious Imagination in the Authorship", pp. 71-84; en *Kierkegaard, Literature and Arts*, Ed. By Eric Ziolkovski. USA: Northwestern University Press, 2018, p. 73 <https://www.jstor.org/stable/j.ctv3znxrg.9?seq=1> (consultado 21 de marzo de 2022).
- Rosatti G. G. "Culture/Education", *Kierkegaard's Concepts*, Edited by Steven Emmanuel, William McDonald and Jon Stewart. USA: Ashgate Publishing, 2014.
- Safranski R., *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, trad. Raúl Gábás. México: Tusquets Editores, 2009.
- Sánchez D. M. "Estudio preliminar" en Schlegel F., *Poesía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1994.
- San Agustín, *Confesiones. Libro X*, Madrid: Ed. Biblioteca de autores cristianos, 2009.
- Scheler M., *Ordo amoris*, trad. Xavir Zubiri, Madrid: Caparrós Editores, 1996.
- Scruton R., *Beauty*, Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Savater, F., *Ideas de Nietzsche*. Barcelona: Ariel, 1995.
- Seidlin, O., "George Brandes (1842-1927)" en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 3, No. 4 (pp. 415-442), University Pennsylvania Press, 1942, p. 428 www.jstor.org/stable/2707316 / <https://doi.org/10.2307/2707316> (consultado 28 de marzo de 2023).
- Shestov, L., *La balanza de Job. Peregrinaciones por las almas*. Madrid: Here mida Ed., 2020.

Shestov L., *Kierkegaard and the Existential Philosophy*, USA: Ohio University Press, 1969.

Shestov L., “Kierkegaard as a Religious Philosopher” *Russkie zapiski*, no 3, 1938 en <http://shestov.phonoarchive.org> (consultado en 30 de marzo de 2020).

Shestov L., *Revelatiile mortii (Las revelaciones de la muerte)*. Iasi (Rumanía): Ed. Institut European, 1993.

Shestov L., *Atenas y Jerusalén*. Madrid: Hermida Editores, 2018.

Shestov L., *En la balanza de Job. Peregrinaciones por las almas*. Madrid: Hermida Ed., 2020.

Sevenant A. V., “Disjointedness at work” en *Relecture du Faux Traité d’esthétique*, Cahiers no. 10, 2007; en: https://www.benjaminfondane.com/un_article_cahier-Disjointedness_at_work-300-1-1-0-1.html (consultado 4 de mayo de 2021).

Singer, I., *La naturaleza del amor* Vol. 3 (El mundo moderno), Madrid: Siglo XXI, 1992.

Strawser M., *Kierkegaard and the Philosophy of Love*, USA: Lexington Books, 2015.

Sità M., “Responsabilità, vergogna e dubbio un dialogo tra Agnes Heller e Søren Kierkegaard”, en *Critical Hermeneutics*, 2020, p. 103 <https://ojs.unica.it/index.php/ecch/article/view/4256/3843> (pp. 101-132) (Consultado en 10 de agosto de 2022).

Söderquist B., *The Isolated Self. Truth and Untruth in Søren Kierkegaard’s On the Concept of Irony*, Copenhagen: Museum Tusulanums Press, 2013.

Söderquist B., “On Ironic Communication, Subjectivity and Selfhood” en *Kierkegaard and His German Contemporaries*, Tome III, Edited by Jon Stewart, England-USA: Ed. Ashgate, 2008.

Söderquist B., *Truth and Untruth in Søren Kierkegaard’s on the Concept ff Irony*, Chicago, University of Chicago Press, 2013

Schlegel F., *Lucinda*, México: Siglo XXI, 2010.

Schlegel F., *Ideas. (Con las anotaciones de Novalis)*, Valencia: Ed. Pre-Textos, 2011.

- Schlegel F., *Poesía y filosofía. Ideas*, Madrid: Alianza Editorial, 1994.
- Sánchez M. D., “Estudio preliminar” en Schlegel F., *Poesía y filosofía*, Madrid: Alianza Editorial, 1994.
- Schloezer B., “Un pensador ruso” en Notas Críticas a Lev Shestov, *Revelatiile mortii (Las revelaciones de la muerte)*. Iasi: Ed. Institutul European, 1993.
- Stanco D. E., *Sensuality and Spirituality in Friedrich Schlegel's "Lucinde"*, GRIN, 2013.
- Stack G., *Kierkegaard's Existential Ethics*, Alabama: University of Alabama Press, 1997.
- Steiner G., *The Wound of Negativity: Two Kierkegaard Texts*, in *Kierkegaard a Critical Reader*, Oxford, 1998.
- Stendahl B. K., *Søren Kierkegaard*, Boston: Twayne Publishers, 1976.
- Stewart J., *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark*, Tome II, Copenhagen. Søren Kierkegaard Research Center, 2007, pp. 671-678).
- Stephen C., “The Blissful Security of the Moment”. *Recollection, Repetition and Eternal Recurrence*” en *Kierkegaard International Commentary. Fear and Trembling and Repetition*, Vol. 6. Edited by Robert L. Perkins, Georgia (USA): Mercer University Press, 1993.
- Stokes P., *The Naked Self. Kierkegaard and Personal Identity*, Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Strawser M., *Both/And. Reading Kierkegaard from Irony to Edification*. New York: Fordham University Press, 1997.
- Tsakiri V., *Kierkegaard. Anxiety, Repetition and Contemporaneity*, USA: Palgrave Acmillian, 2006.
- Taylor, M., *Journey to Selfhood. Hegel and Kierkegaard*. New York: Fordham University Press, 2000.
- Torné, G., “Prólogo” en Fondane B. *El lunes existencial y el domingo de la historia*, Madrid: ed. Hermida, 2019.
- Teboul M., “De la naissance deDieux à la mort de Dieu”, en *La Conscience malheureuse. Lectures de Titanic*, Cahier, no 12, 2009. https://www.benjaminfondane.com/un_article_cahier-De_la_naissance_des_Dieux_à_la_mort_de_Dieu-372-1-1-0-1.html (consultado 5 de mayo 2021).

Tolstói L., *Confesión*, Barcelona: Acantilado, 2008.

Tolstói L., *Memorias de un loco*, (Kindle ed. Pos. 116).

Tolstói L., *Diarios 1847-1894*, México: Conaculta, 2001.

Walsh, S., *Living Poetically. Kierkegaard's Existential Aesthetics*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1994.

Watkin J., *Kierkegaard. Dying and Eternal Life as Paradox*, PhD Bristol University, 1979.

Wellmon C., *Becoming Human. Romantic Anthropology and the Embodiment of Freedom*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2010.

Westphal M., *Kierkegaard's Critique of Reason and Society*, Pennsylvania University Press, 1991.

Willeke M., "The Existential Dimension in the Religious Thought of Lev Shestov" en By Ramona Fotiade, *The Tragic Discourse: Shestov and Fondane Existential Thought*. New York: Ed. Peter Lang, 2006.

Ziolkowski E., *The Literary Kierkegaard*. Illinois: Northwestern University Press, 2011.

* * *

Kierkegaard International Commentary. Fear and Trembling and Repetition, Vol. 6. Edited by Robert L. Perkins, Georgia (USA): Mercer University Press, 1993.

Engaging Agnes Heller: A Critical Companion, Ed. Katie Terezakis, Lanham MD: Lexington Books, 2009.

A History of Danish Literature, vol. I, A History of Scandinavian Literatures, Edited by Sven H. Rossel. Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1992.

Carta de Benjamin Fondane a David Gascoyne (julio, 1937) en <https://temporel.fr/David-Gascoyne-et-Benjamin-Fondane> (consultado en 3 de mayo 2021).

<https://www.lanacion.com.ar/opinion/agnes-heller-por-que-iba-a-dejar-de-ser-peligroso-el-mundo-en-nuestra-epoca-nid2078771/>

<http://kierkegaardonline.blogspot.com/>