

El Arco y la Lira

Tensiones y Debates



Año IX, N° 9– Diciembre 2021

ISSN N° 2344-9292

(publicación anual)

EL ARCO Y LA LIRA. *Tensiones y Debates* (ISSN N° 2344-9292) es una publicación periódica anual editada por el GAC y el Programa de Investigación en Filosofía Posthegeliana del Instituto de Ciencias de la Universidad Nacional General Sarmiento. Su principal objetivo es fomentar un espacio de producción y debate filosóficos abierto a todas las orientaciones y temáticas como así también al diálogo e intercambio con otras disciplinas teóricas. Está destinada a la comunidad académica de investigadores y estudiosos del área de la filosofía. La revista publica artículos en castellano y portugués que aporten avances en el conocimiento de los temas abordados y que contribuyan al debate sobre los problemas de la filosofía teórica y la filosofía práctica. Al mismo tiempo, la revista publica notas e intervenciones en torno a diversos autores e intérpretes. El contenido de la publicación resulta pertinente para la totalidad de la comunidad académica, pero también para un público más amplio interesado en la filosofía.

Las opiniones vertidas en los trabajos publicados son de exclusiva responsabilidad de sus autores.

El arco y la lira. Tensiones y Debates
Alfredo Colmo 3787
(1437) Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Argentina

e.mail: contacto@revistaarcoilira.com.ar

El Arco y la Lira

Tensiones y Debates

ISSN N° 2344-9292

Directora

Patricia Carina Dip (Conicet - UNGS, Argentina)

Comité Académico

Fernando Bahr (Conicet - UNL, Argentina)

Alcira Bonilla (Conicet - UBA, Argentina)

Jorge Dotti † (Conicet - UBA, Argentina)

Marcio Gimenez de Paula (Universidade de Brasília, Brasil)

Mario Gomez Pedrido (UBA, Argentina)

Eliás Palti (Conicet - UBA, Argentina)

Oscar Parcero Oubiña (Universidad de Santiago de Compostela, España)

Dolors Perarnau Vidal (Universidad de Santiago de Compostela, España)

Jon Stewart (Universidad de Copenhague, Dinamarca)

Alvaro Montenegro Valls (Unisinos, Brasil)

Comité Editorial

Pablo Uriel Rodríguez (CONICET - UBA - UM - UNGS, Argentina)

Yésica Rodríguez (UBA - UNGS, Argentina)

Alejandro Peña Arroyave (Universidad de Antioquia - USAL, Colombia)

E-mail de la revista: revistaarcoylira@hotmail.com

Diseño de publicación y web: Bernardo Javier Fuster

Mail: contacto@stickyprints.com.ar

Indice

Material de estudio

p.13 - P. Lynd – S. Kierkegaard

Debate sobre la superioridad de la mujer

p. 21 - S. Kierkegaard

El silencio de Martensen

Artículos

p. 33 - Jon Stewart

El concepto de realidad en Kierkegaard y la influencia de Schelling

p. 49 - Kasper Lysemose

Un lugar para Dios: deconstruyendo el amor con Kierkegaard”

p. 73 - Karsten Harries

S. Kierkegaard: La rotación de los cultivos

p. 85 - Leandro Sánchez Marín

S. Kierkegaard y la crítica al amor malogrado. Sobre la relación entre los vivos y sus muertos

p. 97 - Pablo Uriel Rodríguez

Los discursos kierkegaardianos sobre la mujer pecadora: un análisis de la literatura cristiana

p. 117 - Marcos Araújo Silva

O fenómeno da Angústia da Falta de espírito em o Conceito da Angústia de Kierkegaard

p.139 - Natalia Mendes Teixeira

¿Poseen el sí mismo y la conciencia el mismo estatuto ontológico?

Notas

p. 155 - Elsa Torres Garza

Kierkegaard y el celibato moderno

p. 161 - Jon Stewart

S. Kierkegaard como hegeliano

p. 169 - Walter Benjamin

Kierkegaard y el fin del idealismo filosófico

p. 173 -*Reseñas*

- Normas para la publicación

Editorial

El arco y la lira

Tensiones y Debates

Desde su primer número, la revista *El arco y la lira. Tensiones y Debates* ha procurado realizar un aporte a la discusión filosófica introduciendo temáticas y autores no frecuentados por la tradición del pensamiento filosófico local, como se evidencia con la publicación de este Dossier. En el marco de la situación sanitaria que nos aqueja globalmente, el sostenimiento de la participación e intercambio ha sido un desafío constante. Por nuestra parte, celebramos esta publicación con un espíritu de esperanza que nos alienta a pensar que, pese a todo, la distancia no logrará la disgregación de nuestra tarea colectiva. En tiempos en los que la indagación acerca de la existencia y los malestares interiores se evidenciaron y acrecentaron frente al desconcierto, tal vez por necesidad, el actual número está dedicado al pensador danés Søren Kierkegaard. Nuestro pensador, quién se ocupó más que nadie en la existencia y en la interioridad, en mostrar el padecimiento del enclaustramiento, el tedio, desinterés, la angustia, la desesperación, pero también la libertad, la ética, el amor al prójimo, y fundamentalmente la comunicación, no puede ser indiferente.

En este largo periodo en el *Programa de Investigación en Filosofía Posthegeliana* la presencia de Kierkegaard tomó aún más relevancia dentro de nuestras discusiones. Hemos participado activamente con intelectuales dedicados al pensamiento del danés de distintas partes del mundo, a fin de acortar, de ser posible esas distancias virtuales. El trabajo, muchas veces angustiante, pero no por ello edificante, ha decantado en esta publicación. Es por esto que agradecemos a los autores, nuestros colegas y amigos, por sus contribuciones, intercambios y discusiones que llevaron, creemos a buen puerto, este número. Esperamos que los *lectores* se unan a la *tarea*, como lo solicita nuestro pensador con seriedad e interés, pero sobre todo con disfrute de la lectura de los diversos trabajos publicados. En esta ocasión quisimos dedicar el número, en su mayoría, a la publicación de traducciones *inéditas* del pensador de Copenhagen, directamente del danés a nuestra lengua, como también traducciones de artículos dedicados a su obra de especialistas de renombre. Agradecemos especialmente a la Licenciada Anna Fioravanti por su participación activa en la traducción de *El silencio de Marensen* y al Doctor Jon Stewart por la revisión a las traducciones de sus artículos.

Comité editorial



***Material de
estudio***

Debate sobre la superioridad de la mujer



P. Lynd - S. Kierkegaard

(Traducción: Pablo Uriel Rodríguez - Yésica Rodríguez)

Presentación

En la Dinamarca de la década de 1830, siguiendo las ideas revolucionarias francesas, las mujeres educadas de entornos acomodados, contrariamente a la posición que habitualmente ocupaban como ama de casa al servicio del marido y los hijos, comenzaron a participar de la vida cultural y se aventuraron a salir al mundo masculino. Este acto -cauteloso, pero eminentemente emancipatorio- no tardó en obtener respuesta por parte de los hombres que hegemonizaban la escena cultural danesa. En este sentido, Heiberg consideraba que si bien los varones poseen una razón más potente y mayor facilidad para la dialéctica, las mujeres, por su parte, poseen una sensibilidad infalible para captar la verdad y para contemplar, sin perturbaciones, la realidad sobre la cual se funda su ser. El tema de “la mujer” era adecuado para su tratamiento, aunque no siempre en un sentido “positivo”. Por ejemplo, el estudiante Lind, tal vez con intención de impresionar y captar la atención del maestro Heiberg, escribe un artículo que fue aceptado y publicado por *Kjobenhavns flyvende Post* el 4 de diciembre de 1834. El artículo titulado “En defensa del origen superior de la mujer” tiene un tratamiento irónico y cómico, en el que afirma que *la mujer es un ser super-terrestre y como tal sólo un objeto de veneración, y que debe actuar sólo para mostrarse en su gloria*. El escrito de Lind provocó que Kierkegaard hiciera su debut literario, como pseudónimo, escribiendo sobre las mujeres, un 17 de diciembre de 1834. Aunque ambas contribuciones están orientadas a los hombres y carecen de un interés serio o crítico acerca de la posición de las mujeres en la sociedad; el artículo de Kierkegaard destaca, al contrario que el de Lind, por su ingenio y humor que llegarán a ser una de las marcas características de sus posteriores escritos. Como era de esperar el artículo de Kierkegaard captó inmediatamente la atención de los autores del círculo de Heiberg, de los cuales, por cierto, se burla audazmente. Kierkegaard asegura que *aún antes de que el hombre hubiera nacido, Eva tomaba lecciones de filosofía con la serpiente y las practicaba, a fin de probar su talento especulativo*.

Datos de los Traductores

- Pablo Uriel Rodríguez
- Doctor en Filosofía por la UM. Miembro del Programa de Investigación en Filosofía Posthegeliana del Instituto de Ciencias de la UNGS.
- Yésica Rodríguez
- Profesora de Filosofía por la UNGS. Miembro del Programa de Investigación en Filosofía Posthegeliana del Instituto de Ciencias de la UNGS.

1. *En defensa del origen superior de la mujer* **P. Lynd**

Tomando nuestra posición a partir de la proposición adelantada y defendida por Jean Paul y muchos otros, de que el más grande de los poetas es el más grande de los filósofos¹, e infiriendo, a partir de ella y de acuerdo con principios matemáticos, que un gran poeta es un gran filósofo, hemos llegado a la convicción, leyendo las obras de muchos poetas que en su entusiasmo traicionan un don de visión profética, de que el origen de la mujer no es terrenal sino etéreo. Una convicción que, habiéndose arraigado en nosotros (en parte a través de las afirmaciones de muchos jóvenes enamorados, en parte a través de nuestra propia observación de la delicadeza de la estructura femenina y el encanto y la belleza que el principio de vida femenino muestra en sus formaciones), se ha visto aún más confirmada por el hecho de que la mujer misma parece intuir su origen superior (como también dice Platón, en efecto, que todo aprendizaje es recuerdo²), en la medida en que su vestimenta ligera, su andar y su forma de hablar sugieren un alma aprisionada a punto de desplegar sus alas para volar³.

La concepción de la naturaleza de la mujer contenida en la historia antigua no debe objetarse contra el principio que ahora quiero exponer. El tratamiento de la mujer en el Paraíso (en la medida en que el Génesis contiene una historia real) sólo puede excusarse por la evidente barbarie del pasado, que se manifiesta especialmente en el fratricidio de Caín⁴. Que tiempos posteriores, y una gran parte del presente, tratan a la mujer un como una posesión útil en lugar de contemplarla como una obra de arte, bien puede explicarse en parte por la envidia con la que Adán miraba a Eva (así como el diablo miraba a Adán con envidia, según la enseñanza de Mahoma y los rabinos)⁵ y, en parte por un malentendido de la verdad, de que la mujer es creada del hombre, ya que este último, en lugar de ver en la mujer al fénix resurgir de sus cenizas, creía que debido a esta creación tenía derecho a manda a la mujer como su legítima propiedad. Por lo tanto, planteamos con confianza el principio de que la mujer es un ser superterrestre y como tal sólo un objeto de veneración, y que debe actuar sólo para mostrarse en su gloria.

Ahora bien, aunque nuestra época parece en general estar de acuerdo con nosotros, hay varios fenómenos que aquí requieren un examen más detenido. Algunos hombres en particular, siguiendo el principio incorrecto de Basilius⁶, que es la base

1. Jean Paul (seudónimo de Johann Paul Friedrich Richter) (1763-1825). Sobre el poeta y el filósofo, ver, por ejemplo, *Vorschule der Aesthetik*, I-II (Viena: 1815; ASKB 1381-83), II, p. 244; *Sämtliche Werke de Jean Paul*, I-LX (Berlín: 1826-28; ASKB 1777-99), XLIII, p. 118.

2. Una proposición básica en la filosofía de Platón; ver, por ejemplo, *Menón*, 81 d; *Platonis quae exstant opera*, I-XI, ed. Friedrich Ast (Leipzig: 1819-32; ASKB 1144-54), IX, págs. 224-25. Los diálogos recopilados de Platón, ed. Edith Hamilton y Huntington Cairns, Princeton, Princeton University Press, 1963, p. 364.

3. La representación artística del alma como mariposa.

4. Cfr. Génesis 4:8-16.

5. En el Islám, Adán es el primero de los profetas. Satanás cayó al negarse a adorarlo por mandato de Dios.

6. Posiblemente el padre de la Iglesia, Basilio el Grande (c. 330-379).

de su enseñanza, “que en la resurrección las mujeres se levantarán como hombres”, no parecen apreciar esta verdad. Lo hacen especialmente aquellos que, al alentar a la mujer a participar en tareas académicas, parecen querer colocarse por encima de ella. No nos extenderemos más sobre esto, pero, para su honor, creemos que las propias mujeres consideran que esta empresa es un error. En cambio, continuaremos investigando si la mujer, al responder a tales invitaciones, no ha logrado apreciar su origen superior.

No hace tanto tiempo que la mujer comenzó a aparecer con frecuencia en una forma prestada del hombre, es decir, en pantalones⁷, y así parecía colocar al hombre por encima de ella, por analogía con la proposición “a potiori fit denominatio (la designación la da el más fuerte)”⁸. Y esto, su aceptación de la superioridad del hombre, se volvió aún más convincente cuando las vimos asistiendo a conferencias en un número realmente gigante. Sin embargo, esto no refuta nuestra proposición, sino que, por el contrario, parece que una investigación más cercana lo fundamenta aún más. Para el primer fenómeno, surge, como todas las variaciones de la moda, del deseo de un ser superior de aparecer en forma cambiante; y en cuanto al segundo, sin duda la mujer se mostrará en su gloria de esta manera sólo para aquellas otras criaturas que se regocijan ante la vista.

Sin embargo, la mujer también debe observar muestras de consistencia

Por lo tanto, (1) no diremos, como dice Jean Paul, que las mujeres (y los niños) no deben estirar su cordón de profundidad para que no se rompa (porque este hombre procedía de un principio incorrecto, como lo muestra su *Gronliindische Prozesse*)⁹, pero pídale que lo estiren más y que se den lecciones entre sí, en lo que resultará esclarecedor un conocido grabado en cobre de Chodowiecki en la obra de Claudio¹⁰. Tampoco (2), por lo tanto, exigiremos que se mantengan alejadas de las conferencias para buscar el conocimiento químico en el libro de cocina y observar cómo se desarrolla una comprensión de la razón en la cacerola, sino exhortarlas a que enseñen a los hombres la habilidad que poseen en consecuencia de su naturaleza superior, a saber, la de vivir de poco o nada, ya que de otro modo los hombres pronto experimentarán, de manera más perceptible lo que es el hambre y, por lo tanto, según un conocido proverbio, se verán privados de su fuerza heroica¹¹.

7. George Sand.

8. Generalmente atribuido a Marcus Fabius Quintilianus, *Institutio oratorio*, 8, 6, 23; M. Fabii Quintiliani de *Institutione oratoria libri duodecim*, I-IV, ed. Georg L. Spalding (Leipzig: 1829; ASKB 1267-68 [I-II]), III, p. 314. Aquí, sin embargo, deberíamos pensar en una latinización de la palabra griega original “metonimia”.

9. La primera obra anónima de Jean Paul (1783) fue *Gronländische Prozesse oder satirische Skizzen*. La referencia aquí es a la sección “Ueber Weiher und Stutzer”. Véase *Werke*, V, pp. 89-115.

10. Daniel Chodowiecky (1726-1801), pintor y grabador alemán que ilustró las obras del poeta alemán Matthias Claudius (1740-1815). El grabado en cuestión es presumiblemente el de un grupo de patos a los que un dragón le da una conferencia o lo preside. Los patos duermen, caminan, etc. Véase Matthias Claudius, *ASMUS omnia sua SECUM portans, oder Sämtliche Werke des Wandsbecker Bothen*, *Werke*, I-IV (1-8) (Hamburgo: 1838; ASKB 1631-32), I (3), grabado hacia p. 107.

11. *Uden mad og drikke duer helten ikke* [El héroe es impotente sin comida ni bebida]. Cfr. T. Vogel Jorgensen, *Bevingede Ord* (Copenhague: 1975), pp. 995-96.

Finalmente, (3) tampoco es nuestra opinión que “deben hacer un trabajo honesto con las manos”, como dice el apóstol¹², pero les pedimos que utilicen el tiempo que pasan en las aulas para cultivar las artes que hasta ahora han cultivado con gran consistencia, sobre todo bordados y tocados, ya que, al dañar así sus ojos han expuesto claramente a la luz del día su odio al mundo material y, por tanto, su elevación por encima de él.

2. Una nueva defensa de las capacidades superiores de la mujer S. Kierkegaard

Mucho se ha dicho contra el intento de las damas de educarse tanto en un sentido práctico como teórico. Sí, incluso por medio del n° 33 de este periódico, al público se le ha presentado una ironía sobre esta cuestión, específicamente en lo que respecta a la formación científica que en la actualidad se les ofrece a través de conferencias. ¡Pero qué injusticia! La historia de todas las épocas muestra que las capacidades superiores de la mujer, al menos en parte, han sido reconocidas. Ni bien creado el ser humano, encontramos ya antes a Eva como oyente de las conferencias filosóficas de la serpiente¹³ y vemos que se instruyó en ellas con tanta facilidad que, de inmediato, podría haber utilizado los resultados de las mismas en sus prácticas domésticas. Esta capacidad para la especulación y la necesidad asociadas a una comprensión más profunda, ya manifiesta aquí, es lo que intentó satisfacer Occidente y, por esta razón, las mujeres fueron encerradas en serrallos¹⁴. Y si un simple viajero errante, impulsado quizá sólo por la curiosidad, se aventuraba dentro de estos santuarios, ellas iban cubiertas con un velo para no ser perturbadas en su línea de pensamientos. Sin embargo, no todas fueron arrancadas así de la vida para cavilar sobre objetos más abstractos; una inmensa mayoría buscó hacer valer sus habilidades para la vida. Como oradora, la mujer posee un talento tan grande que ha hecho época en la historia en su propia dirección, a saber, los llamados sermones de rodapiés de cama, sermones de cortinas¹⁵, etc.; y Jantipa¹⁶ sigue siendo un modelo de elocuencia femenina, la fundadora de una escuela que perdura hasta nuestros días, mientras que la escuela de Sócrates lleva largo tiempo desaparecida. A pesar de que el cristianismo fue bastante duro con las mujeres, al prohibirles hablar en las asambleas¹⁷, sin embargo, les concedió un campo de acción para su elocuencia en el hogar; y cuando los rabinos les impidieron tomar la palabra fue porque tenían miedo de que ellas pudieran eclipsarlos y expusieran sus males. Los incontables juicios por brujería de

12. Cfr. Efesios 4:28. Sin embargo, Pablo se dirige a los ladrones de la comunidad cristiana, no a las mujeres.

13. Cfr. Génesis 3, 1 – 6.

14. Un serrallo es un palacio o bien residencia de un regidor turco. También se conoce como serrallo al área residencial de las mujeres y concubinas (odaliscas) en una residencia musulmana o el harén de un palacio musulmán.

15. Antiguamente las camas estaban rodeadas por cortinas.

16. Jantipa, como se sabe, era la esposa de Sócrates. Se estima que tenía varios años menos que Sócrates (entre 30 y 40). Las anécdotas la retratan como una mujer de temperamento fuerte.

17. Cfr. 1 Corintios 14, 34.

la Edad Media mostraron, sobradamente, la profunda comprensión que las mujeres tenían de los secretos de la naturaleza.

Sin embargo, transcurrieron muchos siglos antes de que las capacidades superiores de la mujer fueran completamente reconocidas. Logro que hubo de reservarse a Francia y aquí nos referiremos únicamente a dos fenómenos: al hecho de que en la Revolución Francesa la Razón estaba representada por una mujer¹⁸ y al hecho de que los saint-simonianos ponían a la mujer en pie de igualdad con los varones¹⁹. Si a esto, además, le agregamos el hecho de que hasta ahora nunca se ha logrado derrotar a una mujer en una disputa, que la habilidad dialéctica de la mujer ha reducido al silencio a numerosos oponentes; entonces, ciertamente, uno comprende la superioridad femenina en torno de las cosas espirituales, una superioridad que se extiende hasta todas las ramas de las facultades anímicas. Y de ahí también que probablemente las antesalas²⁰ estén repletas de damas, porque pese a estar casadas, en virtud de su perspicacia, ingenio, etc., superan con creces las de los varones.

De estas estupendas capacidades femeninas, tampoco nos dejan carentes de ejemplos las damas de nuestro tiempo. A ellas les debemos varias obras teatrales, una de las cuales, que enriquece la casuística con nuevos casos de colisión, está haciendo mucho ruido²¹. En los últimos años, ha sido una dama la única que ha demostrado la inmortalidad del alma²² – un libro que, junto con el libro de cocina de Christiane Rosen²³, ha servido para mantener a muchos con vida. Con pasos veloces, las damas se apresuran hacia su noble objetivo: en materia estética, las críticas son suministradas por las damas; en el campo de la medicina, el Centro de Sanidad les da una mano para permitirles arrancar a la gente el casquete empegado de pez²⁴; en materia artística, ellas les ofrecen los objetos más

18. El 20 de brumario (10 de noviembre) de 1793, la Convención, a sugerencia de Chaumette, proclamó a la Diosa de la Razón. Identificada con la iconografía grecorromana de *Sophia* ("sabiduría"), se eligió para personificarla a una mujer de nombre "Sofía": Sophie Momoro, esposa del impresor Antoine-François Momoro. Para rendirle culto (culto de la Razón) se le consagró el hasta entonces altar mayor de la catedral de *Notre Dame* (París).

19. Se trata del movimiento socialista fundado por el conde francés Claude Henri de Saint Simon (1760 – 1825). Los partidarios de Saint Simon exigían la emancipación femenina y la igualdad entre varones y mujeres. Cabe destacar que algunos miembros de este movimiento social, principalmente Enfantin, esperaban el advenimiento de un Mesías Mujer y sostenían que Dios era masculino y femenino.

20. La antesala era una pieza contigua a la sala principal de una residencia. Cuando llegaba un visitante, debía aguardar por su anfitrión en la antesala.

21. Probablemente esta expresión haga referencia a Thomasine C. Gyllembourg-Ehrensvarð (1773-1856), la madre de Johan Ludvig Heiberg. Para la fecha en que se redacta el presente artículo había publicado de forma anónima las obras *Familien Polonius* (1827), *En Hverdags-Historie* (1828) y *Slægtskab og Djævelskab* (1830), todas ellas aparecidas en *Kjøbenhavnsh. flyvende Post*.

22. Aquí la referencia sería a Hanna Irgens (1792 - 1853). Publica en 1822 la obra titulada *Orfanina*.

23. Cfr. *Christiane Rosens Oeconomisk Huusholdning-Bog*, I-II, publicado en 1818.

24. El Centro de Salud o de Sanidad o Sanitario era un organismo dependiente del rey, que dirigía y coordinaba todas las cuestiones referidas a la salud. Ellos daban permiso para que las mujeres se ocuparan en la tarea de arrancar de un tirón un casquete embadurnado con pez (una especie de brea) para quitar las costras de la cabeza de los que tenían tina.

elevados, conjuran seres supraterrrenales sobre el lienzo²⁵ y trabajan junto a los varones para la difusión del arte; a la hora de manufacturar, son las primeras en la invención de coser medias a partir de guantes; en lo que respecta a la historia, permanecen al tanto de los sucesos y muchas de las revistas y de los diarios que los varones consideran insignificantes no escapan a la agudeza de su mirada –en las publicaciones sobre moda estudian el espíritu de la época. ¡Gracias, por lo tanto, a ustedes, grandes hombres que las ayudan a alcanzar las cimas del conocimiento, y así y todo sin olvidar al otro sexo! Por eso es tan hermoso ver que el hombre que *especialmente* quiere tener un efecto sobre las *damas*, no se olvida de los hombres, y finalmente extiende su amoroso entusiasmo a *todos*²⁶. Espero con alegría el momento en que las damas sepan qué es realmente el amor; el momento en que obtengan una concepción clara de la naturaleza del calor, el momento en que superen con creces a los hombres en el estudio de la historia con precisión, incluso en eso de querer saber qué fue lo que cenaron Hagbart y Signe²⁷ y, en todo caso, si habían cenado algo; el momento en que profundicen en los secretos de la Trinidad (aunque esta doctrina les resultará particularmente difícil pues hasta ahora han sido lastimadas por entender que dos pueden estar de acuerdo entre sí). ¡De este modo regresa el tiempo caballeresco de la Edad Media en otra esfera! Así como antiguamente se reconocía a las damas como árbitros de las batallas, ahora las disputas, las piezas teatrales, las obras filosóficas deberán estar sujetas a su juicio. Así como los caballeros llevaban los colores de su dama, ya no se hablará de kantianos, hegelianos, etc. ¡No! De aquí en adelante, las palabras *azules*, *rojos*, etc. ocuparán su lugar; de la mano de Eva recibiremos la manzana del conocimiento. ¡Entonces, elevaos sobre la tierra! Ya en la cima se están convirtiendo en pájaros alados, llenan apenas las grandes mangas de aire y desaparecen ante nuestros ojos, ante la gran muchedumbre que estará presente durante la ascensión de las damas. Huid, entonces, de esta tierra ingrata, levantaos sobre las alas de la filosofía y mirad con desdén a aquellos cuyas mentes cobardes y serviles, que con los judíos de antaño, preferirían permanecer junto a las ollas de carne²⁸. Y una vez que, en este frío invierno, los hombres se hayan arrepentido de su pecado, entonces la

25. La referencia probable es Mariane Frederikke Stub (1790-1842). En los años 1822-23 y 1826-30 expuso numerosas pinturas de ángeles, querubines, etc. en la galería Charlottenborg de Copenhague.

26. La alusión, seguramente, es a las conferencias sobre filosofía ofrecidas por Heiberg en la primavera de 1833. En aquella ocasión, extendió la invitación de las mismas, de manera inusual, tanto a varones como a mujeres. Dado que únicamente dos mujeres se inscribieron para participar en ellas, las conferencias no se realizaron. En el programa de su curso Heiberg sostenía que era capaz de ofrecer una introducción a la filosofía accesible a cualquier persona instruida por lo cual no era necesario convocar únicamente a los varones. Heiberg considera que si bien los varones poseen una razón más potente y mayor facilidad para la dialéctica, las mujeres, por su parte, poseen una sensibilidad infalible para captar la verdad y para contemplar, sin perturbaciones, la realidad sobre la cual se funda su ser.

27. Se trata de dos amantes legendarios de la mitología escandinava. Hagbard era un guerrero que se enamoró perdidamente de Signe, la hija del rey Sigar. Signe y Hagbard se juran mutuamente amor hasta la muerte y más allá de ella. Cuando son descubiertos Hagbard es condenado a morir ahorcado, Signe prende fuego su casa y perece bajo las llamas. Hagbard observa la escena y exige que su verdugo lo ejecute de inmediato.

28. Cfr. *Éxodo*, 16, 3. La expresión suele utilizarse para hacer referencia de forma nostálgica a épocas pasadas consideradas mejores.

Debate sobre la superioridad de la mujer

primavera sonreirá a vuestro regreso, entonces la mujer tenderá nuevamente su mano al hombre – un tonto de verano y campanilla de invierno²⁹.

A³⁰

Fecha de Recepción: 21/09/2020

Fecha de aceptación: 25/11/2020

29. Se trata de un juego (en algún punto similar a nuestro “amigo invisible”) que continúa en la actualidad. Se enviaba una carta dentro de la cual se ponía una campanilla blanca o *Vinternar*. La carta comenzaba con las palabras *Sommergjæk og Vinternar*, para burlarse del que la recibía. El destinatario de la carta tenía que adivinar, antes de Pascua la identidad de quién la había enviado.

30. Kierkegaard utilizó para este primer texto la firma pseudónima “A”. Su segundo texto publicado llevará la firma pseudónima “B”. Como es sabido ambas letras serán utilizadas por Víctor Eremita, el editor pseudónimo de *O lo uno o lo otro*, para designar respectivamente a los autores pseudónimos de la primera y la segunda parte de la obra que inaugura el proyecto autoral de Kierkegaard.

El silencio de Martensen



S. Kierkegaard

(Traducción: Anna Fioravanti)

Presentación

Desde comienzos del año 1847 Kierkegaard comienza a volcar en sus notas personales una serie de observaciones negativas en torno al obispo Jacob Peter Mynster (1775 – 1854), cabeza de la Iglesia danesa. El núcleo de esta crítica, que irá escalando con el transcurso del tiempo, es el carácter acomodaticio del cristianismo predicado por Mynster. No obstante, la relación personal de Kierkegaard con quien fuera el confesor personal de su padre se mantuvo dentro de un registro cordial y amigable a pesar de algunas situaciones incómodas. El volcán haría erupción tras la muerte de Mynster el 30 de enero de 1854. El teólogo y profesor universitario Martensen pronuncia un sermón en memoria de Mynster en el cual llama a la imitación de la fe del difunto obispo y lo llama “testigo de la verdad”. Pocas semanas después, Martensen es nombrado en el cargo que Mynster había dejado vacante. Las palabras de Martensen causaron el enojo de Kierkegaard; sin embargo, su posición recién se haría pública hacia fines de 1854. En un artículo aparecido el 18 de diciembre de 1854 en *Fædrelandet*, Kierkegaard arremete contra Mynster y Martensen, su sucesor. “*La predicación cristiana del obispo Mynster -dice Kierkegaard- atenua, oculta, silencia, omite lo que es más decisivo en el cristianismo, lo que a los seres humanos nos resulta más incómodo, lo que haría fatigosa nuestra vida, lo que nos impediría gozar de la vida, es decir, el morir al mundo*”. Diez días más tarde, Martensen contestaría desde las páginas del periódico conservador *Berlingkse Tidende*. Además de acusar a Kierkegaard de hipocresía, Martensen señala que el cristianismo de *Herr Doktor Kierkegaard* no tiene ningún anclaje institucional, ni tradición ni comunidad que lo sustente y no es más que una religión privada. Kierkegaard respondió con una andanada de más de 20 artículos que no tuvieron ninguna respuesta pública de Martensen. El 26 de mayo de 1855 Kierkegaard condenaría el silencio de la máxima autoridad eclesiástica nacional con un artículo publicado en *Fædrelandet*. Ponemos a disposición del lector, por primera vez en castellano, el texto de Kierkegaard, el último de sus escritos antes de los 10 números de la revista *El Instante*.

Datos de la Traductora

- Licenciada en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Quilmes
- Miembro de la Biblioteca Kierkegaard Argentina.
- Recientemente ha traducido de Søren Kierkegaard El libro sobre Adler, Buenos Aires, *La docta Ignorancia*, 2020. Actualmente colabora en la traducción de los Diarios Personales de Kierkegaard. Proyecto adelantado por la Universidad Iberoamericana de México.

Que el silencio del Obispo Martensen es 1) cristianamente indefendible; 2) ridículo; 3) estúpido-sagaz; 4) en más de un sentido, despreciable¹

1) Que eso, cristianamente, es indefendible. Como también subrayó un apóstol, es siempre un deber del cristiano estar dispuesto a defenderse en lo que concierne a la esperanza que hay en él, es decir, en lo que concierne a su cristianismo². Y es así por completo como debe ser; un cristiano, este amante y seguidor de la verdad, ¿no debería estar siempre dispuesto a responder por sí mismo y su concepción, siempre dispuesto a testimoniar por la verdad y contra la mentira y, más que nada, aborrecer escabullirse hacia algo o de algo mediante el silencio? ¡Y ahora un obispo cristiano, y el obispo supremo del país! El obispo supremo del país; es a él a quien presta atención la congregación, de él espera una guía, confía en que él dará testimonio contra la mentira y se declarará en favor de la verdad. ¿Y cómo se comporta el obispo supremo de este país? Más o menos como los muchachos en la noche de fin de año, cuando aprovechan la ocasión para arrojar una olla a la puerta de la gente³, y luego toman por otra calle para que la policía no los atrape: así, durante el gran revuelo en ocasión de mi artículo sobre el obispo Mynster⁴, creyó ver el obispo Martensen su oportunidad y arrojó sobre mí un tacho de basura de insultos y groserías — y luego se alejó. A partir de ese instante, guardó el más profundo silencio, aunque, de hecho, la cosa sólo empezó a ponerse más seria después de ese tiempo, ya que con cada artículo posterior en *Fædrelandet* la cosa se volvió, de hecho, mucho más seria que la cuestión acerca de si yo realmente había ofendido a un muerto.

Pero el obispo Martensen guarda el más profundo silencio. Y eso a pesar de que había sido retado a expresarse, en tanto que en el *Berlingske Tidende* aparecía un artículo anónimo,

1. Este artículo, que concluye el conflicto sobre los testigos de la verdad, contra Martensen está compuesto por un texto principal y una posdata que consta de dos partes. En el *Diario* (cf. Papirer XI₃B251.1), está fechado el 16 de mayo de 1855, es decir, el mismo día en que se publicó la segunda edición de *Ejercitación del cristianismo*, casi seis meses antes de la muerte de Kierkegaard.

2. Alusión a 1 Pedro, 3, 15, donde dice: “Estad siempre dispuestos a defenderos con mansedumbre y reverencia ante cada uno que os pida cuenta de la esperanza que hay en vosotros” (Ny Testamente- 1819).

3. Era una costumbre generalizada que en la noche de fin de año los niños y los jóvenes ‘golpearan ollas en las puertas’, es decir, tiraban ollas viejas y rotas y otras basuras en las puertas de la gente, o llenaban con residuos, esquirlas, cenizas, etc., una olla agrietada y la arrojaban —tras abrir las puertas— dentro de sus zaguanes o pasillos.

4. La reacción inmediata al primer artículo de Kierkegaard “¿Era el obispo Mynster ‘un testigo de la verdad’, uno de los legítimos testigos de la verdad — ¿es eso verdad?” del 18 de diciembre de 1854 (véase SKS 14, 121-126), fue una docena de artículos periodísticos, en los que la mayoría culpaba a Kierkegaard de atacar a un muerto. Diez días después de ese artículo de Kierkegaard, el 28 de diciembre de 1854, siguió el artículo polémico y detallado del obispo Martensen “En ocasión del artículo del Dr. S. Kierkegaard en *Fædrelandet* nro. 295”, donde defiende y da razones de lo dicho en el sermón que pronunciara el 5 de febrero de 1854, durante la ceremonia del funeral del obispo Mynster, acerca de que éste había sido uno de los eslabones en la cadena sagrada de los testigos de la verdad.

que desaconsejaba al obispo Martensen responder a ese reto⁵.

Y esto (que recuerda a Leporello y su réplica: «No respondo, quienquiera que sea»)⁶, esto va a ser defendible por un testigo de la verdad, un obispo cristiano, el más alto del país, ¡de quien puede depender la congregación! No, un silencio semejante es, cristianamente hablando, indefendible, y una miseria semejante es, cristianamente hablando, peor que si el obispo se hubiera entregado a la bebida.

2) Es ridículo. Dondequiera que haya ridículo, como enseña uno de mis pseudónimos⁷, también hay una contradicción. Lo mismo pasa con el silencio. Un silencio puede tener muchas características diferentes en dirección al bien o al mal, pero el silencio es ridículo cuando tiene la maldita característica de que: habla. Esto es harto ridículo: un silencio que habla, habla bien alto, y dice lo que esconde para que todos puedan oírlo, dice justo lo que se quiere esconder por medio del silencio. Como cuando la condesa Orsini le dice a Marinelli: "Te susurraré algo" y después grita muy fuerte lo que ella quiere decir⁸: así este silencio grita muy fuerte lo que esconde. Como hacerse invisible poniéndose un palillo blanco en la boca⁹ — con lo cual sólo se consigue que se vea más que uno tiene un palillo blanco en la boca: así grita este silencio más fuerte que la más solemne declaración del obispo: estoy en un aprieto. Grita tan claro que no sólo pueden oírlo los más competentes, sino también la gente, el hombre común, puede entenderlo; y tan fuerte lo grita que hasta puede oírse en un país vecino.

3) Es estúpido-sagaz. No es simplemente estúpido, no; es estúpido al querer ser sagaz, estúpido-sagaz. Es como cuando hay algo que un maestro no sabe, lo cual puede muy bien suceder, y no dice directamente "no lo sé", sino que finge sagazmente como si supiera y, luego, los discípulos se encargan de extraer en privado lo que concluyen de ello para restárselo a su reputación. Es probable que este silencio sea muy sagaz; pero, aun así, sigue siendo una estupidez, pues por cada día que el obispo Martensen calla, se resta en privado su reputación. Incluso si un silencio no tiene la fatal característica de que traiciona lo que esconde, no obstante, para poder resistir, debe haber, si el adversario no es una persona por completo insignificante, una reputación adquirida

5. Quien invitaba a Martensen a expresarse era el profesor Rasmus Nielsen en un artículo titulado "Til Høivelbaarne Høiærværdige Biskop Martensen. Et Spørgsmaal" [A Su Señoría Ilustrísima, el Obispo Martensen. Una pregunta] el 16 de enero de 1855. El obispo Martensen (quien en escritos anteriores se había burlado de Kierkegaard sin nombrarlo) no se expresó, pero al cabo de dos días, el 18 de enero de 1855, en el *Berlingkse Tidende*, apareció un escrito anónimo de alguien que se hacía llamar 'X', quien cerraba el caso diciendo que la pregunta de Nielsen era 'inoportuna e injustificada', que sólo serviría para echar 'aceite al fuego' y que, por 'el bien de la paz y el futuro', no se daba ninguna respuesta.

6. Referencia a una escena del *Don Giovanni* de Mozart, en la que Leporello, el criado de don Giovanni, disfrazado de su amo, es perseguido por todos, y dice esa frase mientras trata de esconderse.

7. Se refiere al seudónimo Johannes Climacus, quien, en el *Postscriptum no cientifíco y definitivo a "Migajas filosóficas"* (1846), define lo cómico como una contradicción indolora.

8. Alude a la 5ta. escena del acto IV de *Emilia Galotti*, una tragedia de Gotthold Ephraim Lessing, en la que la condesa Galotti, tras haber sido rechazada por el príncipe, perturba la conversación con Marinelli, el chambelán del príncipe, al llevarlo a un lugar más apartado y decirle que quiere confiarle un secreto para después gritar desafortunadamente: "¡El príncipe es un asesino!" La obra se representó 54 veces en el Teatro Real, de 1775 a 1837, la última el 12 de enero de 1837.

9. Según una creencia popular, uno podía volverse invisible poniéndose un pequeño palo descortezado o un palillo en la boca.

y mantenida durante muchos años. Y he aquí un principiante en el obispado¹⁰, y un principiante que empezó tan lamentablemente como el obispo Martensen con su discurso en el *Berlingske Tidende*, y la otra parte está, intelectual y literariamente, al menos en perfecta igualdad de condiciones con él, sólo que yo no tengo, en sentido cristiano, la ridícula característica de ser Asesor de Conferencias [Episcopales] y ganar miles de salario.

No, este silencio es estúpido-sagaz. Incluso pueden verlo aquellos que no tienen el verdadero criterio de lo que significa este silencio.

El obispo Martensen y yo, como dicen, no somos del todo desconocidos el uno para el otro. Durante muchos años hemos tenido una cuenta pendiente. Pero mientras vivió el viejo obispo, que era en otros tiempos tan amigo de la calma, yo cuidé (también por devoción a mi difunto padre) que todo pudiera seguir tranquilamente. Y se siguió muy tranquilamente con eso del sistema, en el que no ganó la partida el obispo Martensen. Yo no quería atacarlo con su nombre — y el obispo Martensen guardó silencio. Incluso cuando aquel que bien puede ser considerado por el obispo Martensen como el más peligroso para decirlo, aun cuando el Profesor Nielsen, en forma impresa, le dio a entender que mi seudónimo había acabado con él, y que justo después el Dr. Stilling, por cierto, para él, el más peligroso junto al Profesor Nielsen, de nuevo en forma impresa, le dio a entender, y más tarde, en forma impresa, se lo haya dicho sin rodeos, Martensen guardó silencio¹¹.

Luego creyó que me había propasado al hablar del obispo Mynster, que mi estado de ánimo [*Stemning*] me jugaba en contra, y ahora se veía por su artículo cómo quería

10. Martensen era obispo desde hacía menos de un año.

11. Se refiere a la controversia entre fe y conocimiento librada entre 1849 y 1851. En 1849, Martensen publicó *Den christelige Dogmatik* [La dogmática cristiana], en cuyo prefacio, sin mencionar el nombre de Kierkegaard, calificó sus obras como “Divagaciones y aforismos, ocurrencias y fulgores”, a lo cual Kierkegaard no repondió, pero sí lo hicieron el profesor Rasmus Nielsen y el Dr. Peter M. Stilling, ambos filósofos muy cercanos a Martensen. El primero con un artículo polémico *Mag. S. Kierkegaards “Johannes Climacus” og Dr. H. Martensens “Christelige Dogmatik”*. *En undersøgende Anmeldelse* (1849) [“Johannes Climacus” de Magister S. Kierkegaard y “La dogmática cristiana” del Dr. H. Martensen. Una reseña indagatoria], en la que Martensen fue sometido a una crítica tajante. Lo mismo hizo Stilling con su *Om den indbildte Forsoning af Tro og Viden med særligt Hensyn til Prof. Martensens “christelige Dogmatik.” Kritisk-polemisk Afhandling*, (1850) [Sobre la reconciliación imaginaria entre fe y conocimiento con especial referencia a “La dogmática cristiana” del Prof. Martensen. Ensayo crítico polémico]. A partir de ese momento se produjo un extenso debate. Con esos escritos y otros, Nielsen y Stilling habían formado un frente contra Martensen y sus seguidores. La réplica de Martensen fueron sus *Dogmatiske Oplysninger. Et Leilighedsskrift* (1850) [Informaciones dogmáticas. Un escrito de ocasión], en el que, sin nombrar a Kierkegaard, dice: “mi conocimiento de esta profusa literatura es, como dije, paupérrimo y fragmentario, lo que se debe, entre otras cosas, a que soy menos receptivo, tanto debido al curso de mis estudios como de mi orientación espiritual individual, hacia una presentación experimental de las verdades más elevadas, y busco ante todo mi instrucción concerniente a estas verdades en escritores tales que utilicen la comunicación directa”. Eran comentarios despectivos como este los que, según Martensen, habían vuelto loco a Søren Kierkegaard. En una carta a su amigo Ludvig Gude dice: “Sí, si tuviera que sobrevenir una disputa con Kd [Kierkegaard], incluso es posible que en algunos puntos deba recurrirse a las *Dogmatiske Oplysninger*. Sin embargo, estas son, en efecto, las que han quemado a Kd y sus repercusiones acicatean con la última explosión” (Véase *Biskop H. Martensens Breve. Breve til L. Gude*). Nielsen respondió el escrito de Martensen en *Dr. H. Martensens dogmatiske Oplysninger belyste* (1850) [Informaciones dogmáticas de H. Martensen aclaradas] y Stilling cerró el caso con *Er Religionsforskerens Forhold til den saakaldte Aabenbaring det samme som Naturforskerens Forhold til Naturen?* (1853) [¿Es la relación del investigador de la religión con la así llamada Revelación lo mismo que la relación del naturalista con la naturaleza?], pero el propio Søren Kierkegaard nunca publicó una respuesta.

colmarme de groserías, es decir, cómo de buena gana quería hablar sólo si creía sacar provecho.

¡Y entonces otra vez adoptará el silencio! Sí, como el silencio estúpido-sagaz, este silencio merece llamarse silencio martenseniano, diferente del silencio de un Brutus¹², de un Orange¹³.

4) Es, en más de un sentido, despreciable. Sólo querría destacar dos puntos. Cuando uno es hombre, es despreciable no comportarse como un hombre, no hacer frente al peligro virilmente para ganar o perder en forma inequívoca, sino para tratar de escabullirse de él. Y es doblemente despreciable cuando uno permite que le pague el Estado por ocupar un cargo directivo y, por cierto, quizás hacerse el director.

Y este silencio es despreciable porque está como calculado para que pueda significar cosas diferentes, todas con vistas al resultado.

La sagacidad mundana enseña: “Nunca te involucres con un fenómeno”.*¹⁴

Y yo, supongo, he de clasificar bajo la determinación “fenómeno”; en efecto, soy una de esas heterogeneidades que no han hecho su esfuerzo commensurable con un cargo de gobierno y cosas por el estilo.

Entonces uno se queda en silencio. Si luego resulta que el fenómeno prevalece en todo, ¡oh, válgame Dios!, por supuesto, uno no ha dicho nada, su silencio fue respeto o, quizá, “resignación cristiana” — ventaja que por desgracia el profesor Nielsen le dio a Martensen en mano sin tomar siquiera la precaución de dejar que, al menos, el obispo Martensen se retractara de sus groserías¹⁵; pues de lo contrario, si es lo mismo la resignación cristiana que calla después de haber desparramado todas las groserías, una resignación tal es más o menos como el arrepentimiento de haber robado y quedarse con las cosas robadas. — Si en cambio resulta que el fenómeno no prevalece en todo — sí, entonces su silencio es arrogancia, cosa que se busca, mientras sea incierto el resultado, para debilitar el fenómeno lo mejor que se pueda. ¡Cuán despreciable es este silencio que, en lugar de actuar, quiere esperar el resultado para estafarse a sí mismo sobre lo que ha significado su silencio!

S. Kierkegaard

12. Posible alusión a Marcus Junius Brutus (85–42 a. C.), que participó en la conspiración para asesinar a Julio César, hecho que tuvo lugar en los *idus* de marzo (15 de marzo 44), y que, según la representación en la tragedia *Julio César* de Shakespeare, Bruto debió sacrificar a sus propios hijos por violar la ley que él mismo había introducido (cfr. SKS 4: 152 / TT: 147).

13. Alude a Guillermo I, Príncipe de Orange (1533-1584), héroe de la libertad holandesa, conocido como Guillermo el Silencioso.

14. Por medio de ese asterisco, Kierkegaard remite a un fragmento de su obra *Ejercitación del cristianismo*, donde se presenta el juicio de los sabios sobre Jesús, en este caso el del político, y dice así: “Yo lo considero [al humillado Jesús] como un fenómeno, con el cual —y esto no se hace jamás con un fenómeno— es prudente no relacionarse, ya que es completamente imposible calificarlo o pronosticar la catástrofe de su vida.” (SKS 12: 62 / EC: 93).

15. Se refiere al artículo de Rasmus Nielsen “En god Gjerning”, publicado en *Fædrelandet*, nro. 8, el 10 de enero de 1855, donde dice que se puede hacer un uso más suave del lenguaje en lo que respecta al testimonio de la verdad.

Postdata

Esta es, en sentido religioso, la causa que tengo que perseguir; por lo tanto, debo hacer lo que estoy haciendo, sea, en lo personal, a mi favor o en contra.

Comprendo muy bien que cuando uno, a una edad tan temprana como la del obispo Martensen¹⁶, ha sido — sí, cuando pienso en el Nuevo Testamento y el juramento, ¡es del todo satírico! — ha sido tan feliz (!) como para hacer una carrera (!) tan brillante (!), comprendo muy bien que, entonces, uno pueda anhelar el sosiego (pero el cristianismo del Nuevo Testamento es justamente desasosiego) a fin de disfrutar (pero el cristianismo del Nuevo Testamento es sufrir) estas cosas mundanas: los ricos ingresos, el alto prestigio en la sociedad, el placer de tener influencia en el bienestar de muchas personas.

También (y esto, claro, en algún sentido, no sirve para menoscabo del obispo Martensen) comprendo muy bien que el obispo Martensen no pudiera querer ser lo bastante audaz como para declarar públicamente, con su nombre y como obispo, que el cristianismo oficial es el cristianismo del Nuevo Testamento o, incluso, sólo un esfuerzo en esa dirección, y que en cierto modo (pues, desde luego, primero hizo un intento de hablar, sumamente desgraciado para el silencio) debía llegar a la conclusión de que el silencio era para él la única salida o escapatoria. Pero de ello no se sigue que yo me atreva a callar ante este silencio o ante lo que, aunque impotente, incluso quizá desvergonzado, apunta a que una persona que fue especialmente señalada desde muy temprano por el Gobierno [de Dios] y poco a poco fue educada para una tarea especial — y este es mi caso —, una persona que, con un desinterés, un esfuerzo y una aplicación casi únicos en nuestro medio, ha querido una sola cosa — también en recompensa, quizá, de haber renunciado de manera cabal, a ambicionar, cristianamente hablando, lo cuestionable: ganancias, rango, título, condecoraciones, etc. — que una persona tal llegue a dar la impresión de una especie de gritón a quien el alto clero no encuentra digno de una respuesta, de modo que el hombre común, confiado en el alto clero, pueda considerarse justificado al concluir que lo que dice este gritón— lo que dice es, desde luego, cristianamente hablando, quizá ¡la más justificada objeción que se haya hecho jamás! — es un disparate, cosa que, en efecto, ya se ha intentado afianzar.

Fue en *Dagbladet*, un anónimo — ¡presumiblemente un consejero espiritual! Aun cuando fue, por cierto, tan bueno como para reconocerme “grandes aptitudes”, pero no obstante se las ingenió para decir que al hombre común lo que yo digo se le presenta como un “disparate”. Concienzudo consejero espiritual íntegro, honesto: di que el hombre común lo dice — ¡para hacer que él lo diga! No obstante, yo soy de otra opinión, yo, que quizá también conozco al hombre común lo suficiente. Pues no es cierto que tú, hombre común, puedas comprenderlo muy bien — quiero decir que sólo tú puedes comprenderlo mucho más fácil y mejor que los pastores desmoralizados y una nobleza depravada — no es cierto que tú puedas comprender esto de modo

16. Martensen, nacido el 19 de agosto de 1808, tenía 45 años cuando fue nombrado obispo en 1854. Era muy joven si se compara con Mynster, que lo fue en 1834, a los 58 años.

soberbio, que una cosa es ser perseguido, torturado, azotado, crucificado, decapitado y demás, y que otra cosa es, adaptado cómodamente, con una familia, en ascenso, vivir de relatar cómo otro fue azotado, etc. — pero esta es también una diferencia entre el cristianismo del Nuevo Testamento y el oficial.

Si ahora, con motivo de los artículos del Profesor Nielsen, una vez más aquí, o quizás hasta de Noruega¹⁷, debieran llegar al *Berlingske Tidende* artículos anónimos que le aconsejan al obispo Martensen no involucrarse, entonces el pueblo comprenderá sin duda poco a poco lo que tiene que significar tal cosa y estar agradecido al obispo Martensen por esta contribución que él llega a brindar a la diversión pública por medio de artículos anónimos que le aconsejan no involucrarse. O bien si el obispo Martensen debiera elegir (que, según escucho, será el caso de contados pastores aquí en la ciudad)¹⁸ una u otra cosa en una iglesia, entonces no es culpa mía si debe terminar con que alguien llegue a reírse en la iglesia, pues, considerado desde el punto de vista cómico, este procedimiento es una contribución muy valiosa para iluminar lo que “los testigos de la verdad” entienden por “dar testimonio”.

*
* → *

No me malinterpretes, como si mi intención con lo que estoy escribiendo aquí fuese querer incitar al obispo Martensen a una discusión, pensando que entonces llegaríamos a saber algo de mucha importancia y de instructivo. De ningún modo; en este sentido, he terminado esencialmente con el obispo Martensen; sé muy bien qué está pasando aquí. No, pero el obispo Martensen es el clérigo supremo de la iglesia; gracias a él logré tener un marco sobre este tema de los “testigos de la verdad” y, como he dicho, es en sentido religioso la causa que tengo que perseguir; por eso, es mi deber también utilizar lo que sucede para hacerla visible, para que el que quiera ver pueda ver: 1) cómo se articula en esencia con estos “testigos de la verdad”; que aquello que los ocupa no es la verdad, sino mostrar o mantener una apariencia; 2) qué miserables medios se emplean, por cuyo motivo también se terminará fracasando; 3) que la cuestión del orden eclesiástico establecido no es una cuestión religiosa sino

17. Referencia al *Christiania-Posten*, de Noruega, que traía, en forma regular, actas de las disputas de la iglesia. Desde febrero a mayo de 1855, se sucedieron distintos artículos de Martensen, Kierkegaard, Paludan-Müller y, algunos de ellos, ataques directos y anónimos contra Kierkegaard, el primero de los cuales fue reimpresso por el diario *Flyveposten* de Copenhague el 15 de marzo de ese año.

18. Varios pastores hablaron contra Kierkegaard desde el púlpito, pero el que despertó especial atención fue cuando Grundtvig el 1.º de abril de 1855 se volvió contra Kierkegaard. Sobre esto, el obispo Martensen escribe en una carta a Ludvig Gude, fechada el 2 de abril de 1855: “Ayer, Grundtvig pronunció un sermón completo contra S. Kierkegaard, a quien incluyó bajo la categoría de ‘los burladores’, que nosotros, que somos servidores de Cristo, debemos vivir en la más negra pobreza, etc. ‘Los burladores’ deben decir también del sepelio del Señor que era ‘demasiado costoso para un testigo de la verdad’. Los burladores exigen que debemos predicar nosotros mismos fuera del mundo y azotar a los incrédulos para destacarse con odio manifiesto, etc. Utilizó el relato de la mujer que ungió al Señor. Tanto mi esposa como Paulli, que escucharon por casualidad este sermón, estaban sumamente satisfechos. En efecto, no pude menos que regocijarme al saber esto, pues ahora está claro cómo toda la orientación de Grundtvig se sitúa frente a Kierkegaard, lo cual no estaba del todo claro al principio.” [Cfr. *Biskop H. Martensens Breve. Breve til L. Gude*, bd. 1, s. 142f. (*Cartas del obispo H. Martensen. Carta a L. Gude*, volumen 1, pág. 142 y sig.)]

financiera; que lo que mantiene el orden establecido son los mil profesores autorizados por la realeza que mantienen el orden establecido en su calidad de accionistas que con toda razón guardan silencio sobre lo que hablo, porque yo, en efecto, no tengo poder para quitarles sus ingresos; 4) hasta qué punto tiene perfecto derecho y razón en estar sereno y despreocupado aquél que, por la causa de la salvación, se fía de “los testigos de la verdad”.

Por último: lo que era deseable para la causa (y tan deseable que desconfiaba de ello, pues estaba perfectamente preparado para que el obispo Martensen guardara silencio desde el principio) se ha logrado. Se trataba de conseguir que el obispo Martensen hablara una sola vez para que, al fin y al cabo, quien quiera ver pueda tener un criterio respecto de cuánta fuerza tiene él. Eso sucedió. Luego, se trataba, en lo posible, de forzarlo de vuelta al silencio. Eso sucedió. Ahora, déjalo que sólo juegue al sagaz con el silencio; cuando uno sabe lo que tiene que significar su hablar, también sabe lo que tiene que significar su silencio; con su silencio alcanza, quizás y apenas lo suficiente, para engañarse a sí mismo, pero a ninguno que quiera ver — algo que bien merecido tiene.

Fecha de Recepción: 10/09/2020

Fecha de aceptación: 30/11/2020



Artículos

El concepto de realidad en Kierkegaard y la influencia de Schelling

Jon Stewart

(Academia Eslovaca de Ciencias, Eslovaquia)



Abstract

Historians of philosophy have long regarded Kierkegaard as one of the most important forerunners of twentieth-century existentialism. One obvious reason for this is his rejection of abstraction and system-building and his insistence on the sphere of existence and actuality. What is interesting about this criticism is that it seems, at least in part, to be inspired by another German idealist, namely Schelling. This paper explores this criticism and attempts to come to terms with its implications.

Resumen

Los historiadores de la filosofía vienen considerando a Kierkegaard, desde hace ya algún tiempo, como uno de los precursores más importantes del existencialismo del siglo veinte. Una razón obvia para tal consideración puede hallarse en su rechazo de la abstracción y la construcción sistemática, así como su insistencia en la esfera de la existencia y la realidad. Lo que resulta interesante acerca de esta crítica es que parece, al menos en parte, haber sido sugerida por otro idealista alemán, concretamente Schelling. El presente artículo se adentra en esta crítica y trata de dilucidar sus implicaciones.

Keywords:

Kierkegaard, Schelling, actuality, philosophy

Palabras claves:

Kierkegaard, Schelling, realidad, filosofía

Datos del Autor

- Doctor en Filosofía por la Universidad de California, Estados Unidos y Doctor en Teología por la Universidad de Copenhague, Dinamarca.
- Ha sido miembro del Centro de Investigación Søren Kierkegaard de la Universidad de Copenhague y del Radcliffe Institute for Advanced Study de la Universidad de Harvard.
- Investigador del Instituto de Filosofía de la Academia Eslovaca de Ciencias.
- Editor de los *Kierkegaard Studies Yearbook* y de la colección *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*.

Desde hace mucho tiempo, los historiadores de la filosofía vienen considerando a Kierkegaard como uno de los más importantes precursores del existencialismo del siglo XX¹. Podemos hallar un motivo obvio para esta consideración en el rechazo kierkegaardiano de la abstracción y la construcción sistemática, así como en la insistencia del danés en la esfera de la existencia y la realidad. Una de las más famosas objeciones que dirigió al idealismo alemán (a Hegel en particular) consiste en el hecho de que esta corriente filosófica haya despreciado el plano de aquella realidad que no puede ser captada mediante conceptos abstractos. El énfasis kierkegaardiano en la experiencia individual, en la experiencia inmediatamente vivida, parece encontrarse en el extremo opuesto de cualquier clase de idealismo. Lo interesante de esta crítica es que, al menos parcialmente, parece haberle sido sugerida por otro idealista alemán, concretamente por Schelling. El presente artículo se introduce en esta crítica y procura elucidar lo que ella implica. Argumentamos que dicha crítica conduce a un criticismo en buena medida a-filosófico, y que Kierkegaard no logra ninguna posición filosóficamente plausible, más allá de los muchos méritos que dicha perspectiva pueda tener para el creyente, para el individuo religioso.

1. *El joven Kierkegaard y el concepto de realidad*

Durante su etapa de formación en la Universidad de Copenhague, en los años de la década de 1830, Kierkegaard, como otros estudiantes daneses de la época, admiró al profesor Frederik Christian Sibbern, quien fuera una figura dominante en la filosofía de Dinamarca del período. El respeto de Kierkegaard hacia Sibbern no estaba fuera de lugar. Sibbern fue un pensador prominente, juzgado por los estándares de cualquier tiempo. Su filosofía estuvo profunda y decisivamente influenciada por el idealismo alemán. En el marco de un largo viaje por Prusia y otros estados alemanes entre 1811 y 1813, conoció personalmente a Fichte, Schleiermacher, Goethe, Solger, Schopenhauer y Steffens². Particularmente relevante fue el encuentro que tuvo lugar en Munich en el año 1813 con Schelling, quien tendría una influencia decisiva en el desarrollo filosófico de Sibbern³.

La filosofía de Sibbern estuvo en gran medida modelada por el paradigma de investigación vigente en Prusia y los estados alemanes de la época. Prueba de ello es el desarrollo y el empleo que hace Sibbern de una jerga filosófica muy idiosincrática y compleja, llena de enigmáticos neologismos, en parte tomada en préstamo de la filosofía antigua y del idealismo alemán y en parte creada por él mismo⁴. Sibbern fue,

1. El presente artículo fue publicado por primera vez en inglés en la revista *Ars Brevis*, n° 17 de 2011.

2. Cfr. Stewart, J., *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark*, Tome I, *The Heiberg Period: 1824-1836*, Copenhague, C.A. Reitzel, 2007, pp. 98-102.

3. Cfr. Koch, C. K., "F.C. Sibbern," en *Den Danske Idealisme 1800-1880*, Copenhague, Gyldendal, 2004, pp. 87-160 (especialmente p. 94 ss).

4. Sibbern gozaba, entre la generación de estudiantes a las cuales les enseñó en la Universidad, de una notoria reputación en virtud de su compleja y dificultosa manera de expresarse. De hecho, uno de sus estudiantes creó un diccionario de sibbernismos. Cfr. Dahl, H., *Frederik Christian Sibbern og Modersmålet. Et Stykke Dansk Ordbogsarbejde*, Copenhague, G.E.C. Gad, 1884.

en muchos sentidos, un filósofo académico o universitario. Tal vez, este fue uno de los motivos por los que tanto él, como los docentes de la universidad se mostraron un tanto irritados con el tono no-académico de algunas partes de *El concepto de la ironía*, la tesis de maestría de Kierkegaard. En una serie de cartas que circularon con comentarios entre los miembros del comité evaluador de la disertación de Kierkegaard, Sibbern lamenta que:

De hecho, uno podría desear que nuestro autor hubiera realizado su idea de un modo más preciso que el modo en el cual, a mi parecer, la realizó. Esta precisión podría lograrse dejando a un lado los esfuerzos que hace nuestro autor por aclararlo todo, esfuerzos que le han dado a la obra una enorme extensión. En relación a esto, sería ciertamente deseable que en la revisión final de la disertación puedan recortarse, por excesivas, ciertas cosas más apropiadas para un género inferior de texto⁵.

Este fragmento demuestra con claridad que Sibbern representaba un tipo de mentalidad completamente diferente a la de Kierkegaard –o, en todo caso, a la del joven Kierkegaard. Sibbern encarnaba la práctica de la filosofía de su época, mientras que el joven Kierkegaard consideraba que esta forma de filosofar era notoriamente insatisfactoria.

Todo esto constituye el trasfondo de un interesante encuentro entre ambas figuras que tuvo lugar, probablemente, cuando Kierkegaard aún era estudiante⁶. Para la edición de los escritos póstumos de Kierkegaard, Hans Peter Barfod (1832 – 1894) solicitó información biográfica de aquel entre las personas que lo habían conocido. En este sentido, contactó a Sibbern y le preguntó si podía brindarle algún dato sobre sus intercambios con Kierkegaard. Sibbern le responde con una carta fechada el 19 de septiembre de 1869 en la que detalla algunas anécdotas menores sobre los sucesos y las conversaciones que era capaz de recordar. El primer acontecimiento concreto que recuerda es un encuentro entre ellos en la plaza donde vivía Kierkegaard. Sobre el intercambio de aquella ocasión, Sibbern comenta lo siguiente: “Recuerdo, no obstante, que una vez durante su etapa hegeliana nos encontramos en Gammeltorv [el viejo mercado], y me preguntó qué relación obtenía entre la filosofía y la realidad [*Virkelighed*], lo que me asombró ya que la esencia de toda mi filosofía era el estudio de la vida y la realidad [*Virkelighed*]⁷”. Es posible ver como Kierkegaard, incluso en este periodo temprano, luchaba con esta cuestión. Sentía que la filosofía debería tener

5. Citado en *Encounters with Kierkegaard: A Life as Seen By His Contemporaries*, trad. y ed., Kirmmse, Princeton, Princeton University Press, 1996, p. 29. También cfr. Weltzer, C., “Omkring Søren Kierkegaards Disputats,” en *Kirkehistoriske Samlinger*, sixth series, (ed.) Oskar Andersen y Bjørn Kornerup, Copenhagen, G.E.C. Gads Forlag, 1948-50, pp. 284-311.

6. El mismo Sibbern subraya que su memoria de la fecha de este encuentro está desvanecida y que no puede precisarla con exactitud. Con todo, indica: “Sin embargo, mi hija me dice que Kierkegaard ya nos visitaba mientras vivíamos en Chrystalgade, es decir, entre 1831 y 1836. Indudablemente fueron sus primeros años como estudiante si es que, como asumo, el ingresó a la universidad en 1833” (Barfod, H. (ed.), “Indledende Notiser,” en *Af Søren Kierkegaards Efterladte Papirer. 1833- 1843*, Copenhagen, C.A. Reitzels Forlag, 1869, pp. lii-liiii. También en *Encounters with Kierkegaard: A Life as Seen by His Contemporaries*, op. cit., p. 217.

7. Barfod H. (ed.), “Indledende Notiser,” op. cit., pp. lii-liiii. También en *Encounters with Kierkegaard: A Life as Seen by His Contemporaries*, op. cit., p. 217.

algo significativo para decir acerca de la realidad y la existencia, en su comprensión existencial de estos términos. Estaba disconforme con el modo en que la filosofía parecía huir hacia la abstracción e ignoraba estos temas, perdiendo, de ese modo, el contacto con la realidad. Por tanto, resulta natural que, tal vez de un modo poco crítico, le pidiera a Sibbern que explicase dicha relación. El viejo profesor no alcanzó a entender la pregunta puesto que, de acuerdo con su concepción, no había, ni nunca hubo, una grieta entre la explicación filosófica y la realidad. La razón de este malentendido es clara: Kierkegaard se manejaba con una concepción de la “realidad” diferente a la de Sibbern. Este último consideraba obvio el hecho de que la empresa entera de la filosofía era el intento de dar cuenta de la realidad, pero de la “realidad” entendida en un sentido más general –de hecho, en un sentido más abstracto– y no la “realidad” en términos de la propia relación existencial del individuo con el mundo. Vista bajo esta luz, la crítica implícita de Kierkegaard es, en cierto modo, una petición de principio en la medida en que él ya ha asumido su propia y particular comprensión de la “realidad” y, por lo tanto, se ha decepcionado porque Sibbern no puede dar cuenta de ella. No obstante, por lo menos en este contexto, Kierkegaard no ofreció ningún argumento independiente que respalde su propio empleo del término. Lo particularmente intrigante en este pasaje es lo que Sibbern dice a continuación. El pensador danés alude a un “período hegeliano” de Kierkegaard, que, presumiblemente, se correspondería con su etapa de estudiante o la época en que redactaba su tesis. Durante ese tiempo, Kierkegaard leía un importante número de obras hegelianas: las *Lecciones sobre filosofía de la historia*⁸, las *Lecciones sobre historia de la filosofía*⁹, las *Lecciones sobre Estética*¹⁰, la *Filosofía del derecho*¹¹ y la reseña sobre los escritos póstumos de Solger¹². Consciente de este estudio kierkegaardiano de Hegel, Sibbern encuentra en dicho interés la clave para entender la motivación de la pregunta de Kierkegaard: “Sin embargo, con posterioridad, en efecto, me di cuenta que la pregunta resultaba completamente natural en un pensador *hegelianizado*, porque los hegelianos no estudiaban la filosofía de una manera existencial...”¹³ Dado que

8. Hegel, G., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, (ed.) Eduard Gans, Berlin, 1837, vol. 9 en Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe, vols. 1-18, Berlin, 1832-45.

9. Hegel, G., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I-III, (ed.) Karl Ludwig Michelet, Berlin, 1833-36, vols. 13-15 en Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe, vols. 1-18, Berlin, 1832-45

10. Hegel, G., *Vorlesungen über Aesthetik*, I-III, (ed.) Heinrich Gustav Hotho, Berlin, 1835-38, vols. 10-1, 10-2, 10-3 en Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe, vols. 1-18, Berlin, 1832-45.

11. Hegel, G., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, (ed.) Eduard Gans, Berlin 1833 (Zweite Auflage 1840), vol. 8, en Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe, vols. 1-18, Berlin, 1832-45.

12. Hegel, G., “Über Solger's nachgelassene Schriften und Briefwechsel. Herausgegeben von Ludwig Tieck und Friedrich von Raumer. Erster Band 780 S. mit Vorr. XVI S. Zweiter Band 784 S. Leipzig, 1826,” *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, Erster Artikel (March 1828), no. 51-52, pp. 403-416, no. 53-54, pp. 417-428; Zweiter Artikel (June 1828), no. 105-106, pp. 838-848, no. 107-108, pp. 849-864, no. 109-110, pp. 865-870. Reimpreso en *Vermischte Schriften*, I-II, (ed.) Friedrich Förster y Ludwig Boumann, Berlin 1834-35, vols. 16-17 en Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe, vols. 1-18, Berlin, 1832-45, vol. 16, (1834), pp. 436-506.

13. Barfod, H. (ed.), “Indledende Notiser,” op. cit., pp. lii-liiii. Citado en *Encounters with Kierkegaard*, op. cit., “Letter F.C. Sibbern to H.P. Barfod,” September 19, 1869, p. 217. SKS 19: 245 (Not 8:51).

Kierkegaard compartía el punto de vista hegeliano, estaba insatisfecho puesto que Hegel no ofrecía una consideración adecuada de la “realidad” tal y como él la comprendía. Formado en la perspectiva filosófica de Schelling, Sibbern compartía diversos aspectos de la crítica de Schelling a Hegel en torno a aquella cuestión (de hecho, en 1838 publicaría un libro completo dedicado a la filosofía hegeliana en un tono crítico: *Observaciones e investigaciones en torno a la filosofía de Hegel*)¹⁴. En esta crítica, veía, naturalmente, la raíz del descontento de Kierkegaard. El problema, de acuerdo con Sibbern, es que Kierkegaard tomaba la filosofía de Hegel como la filosofía en general, lo cual era completamente normal ya que el joven estudiante estaba inmerso en Hegel. Sin embargo, de acuerdo con el viejo profesor, lo que estaba en juego era una deficiencia propia de la filosofía de Hegel y no de la actividad filosófica como tal.

Este intercambio deja claramente de manifiesto que el joven Kierkegaard está batallando con estos temas. Y la interpretación que Sibbern hace del asunto parece confirmarse con un comentario realizado por Kierkegaard en su primer libro, *De los papeles de uno que todavía vive*. Como es sabido, esta obra fue inicialmente redactada para ser publicada como reseña en la revista hegeliana *Perseus* dirigida por Johan Ludvig Heiberg¹⁵. En el texto de su escrito, Kierkegaard incluyó declaraciones favorables a Hegel, ya sea porque creía honestamente en ellas o porque creyó que de ese modo aumentarían sus posibilidades de que se aprobara la publicación del artículo. En todo caso, lo cierto es que al inicio de la obra se discute de manera un tanto extraña, la cuestión del comienzo de la filosofía y el intento hegeliano de comenzar sin presupuestos o de comenzar con la nada. En tal contexto escribe que la literatura reciente ha “olvidado que ese comenzar por nada, del cual Hegel habla, no sólo había sido ya dominado por él mismo en el sistema sino que, además, no se debía en modo alguno a un desconocimiento de la gran riqueza que la realidad efectiva entraña”¹⁶. La última parte de esta afirmación es realmente curiosa. En ese momento la filosofía de Hegel estaba siendo discutida críticamente por alguno de los principales intelectuales daneses de la época y el joven Kierkegaard siguió este debate. Aquí aparece, en línea con la apreciación de Sibbern, como un “pensador hegelianizado”. Dicho brevemente, parece completamente convencido de los méritos de la filosofía hegeliana. Aún cuando con la última frase de la cita reconoce indirectamente que a la filosofía de Hegel se le ha reprochado un *desconocimiento de la gran riqueza que la realidad efectiva entraña*, se esfuerza por subrayar que *en modo alguno* es el caso. Si consideramos que este pasaje es representativo de la perspectiva de Kierkegaard en aquel momento, eso parecería implicar que, en lo que respecta a ese punto, todavía estaba convencido de que la filosofía de Hegel podía capturar la verdad de la realidad. Sin embargo, cuando Kierkegaard logró desarrollar su propia concepción existencial

14. Sibbern, F, Bemærkninger og Undersøgelser fornemmelig betræffende Hegels Philosophie, betragtet i Forhold til vor Tid, Copenhagen, 1838.

15. Cfr. Stewart, J., A History of Hegelianism in Golden Age Denmark, Tome II, The Martensen Period: 1837-1842, Copenhagen, C.A. Reitzel, 2007, pp. 270-277.

16. SKS 1: 18 / DPV: 26.

de dicho término, comenzó a preguntarse cuán adecuadamente alcanzó a manejar el problema de la realidad la filosofía de Hegel. Esto explicaría su intercambio con Sibbern en Gammeltorv.

Kierkegaard estuvo enfrascado en un combate con estas cuestiones durante varios años. Pero con el tiempo su posición se fue volviendo cada vez más clara a medida que fue desarrollando su propia concepción existencial de las categorías de realidad y existencia mayormente en oposición al tratamiento estrictamente abstracto que la filosofía alemana de la época realizaba de estos términos. (Podría argumentarse que el Kierkegaard posterior acompaña todo esto con una visión un tanto caricaturizada del pensador especulativo abstracto, una visión que sólo podría corresponderse parcialmente con algún pensador o alguna posición filosófica, pero que, sin embargo, él utiliza como una especie de azotador-polemista como apoyo para el desarrollo de su propia postura).

2. *La consideración de la realidad del Schelling en Berlín*

Kierkegaard viajó a Berlín tras completar su disertación hacia fines de 1841 con el objetivo, entre otras cosas, de asistir a las lecciones de Schelling. Permaneció allí desde el 25 de octubre de 1841 hasta el 6 de marzo de 1842. Qué significó para Kierkegaard la asistencia a estas clases ha sido un punto discutido por la bibliografía secundaria¹⁷. Un aspecto relevante del curso dictado por Schelling fue su crítica a Hegel y ha sido señalado que dicha crítica tuvo una influencia duradera en Kierkegaard¹⁸.

El modo en que Schelling trató el concepto de realidad captó de inmediato la atención del danés, quien consideró el enfoque schellinguiano como potencialmente fructífero. Si bien, como es sabido, Kierkegaard se decepcionó rápidamente de las clases del filósofo alemán, lo cierto es que al comienzo estaba entusiasmado, jugando en esta fascinación inicial un rol fundamental la consideración schellinguiana de la realidad (*Wirklichkeit*). En sus notas personales, describe la excitación que sintió al escuchar a Schelling:

Me llena indescriptiblemente de dicha haber escuchado la segunda lección de Schelling. Lo he estado anhelando largamente y los pensamientos dentro mío han estado gimiendo. Cuando él, al hablar de la relación de la filosofía con la realidad, pronunció la palabra realidad el

17. Cfr. Alois, D., "Kierkegaard hört Schelling", *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 65, 1957, pp. 147-161; Fenves, P., "The Irony of Revelation: The Young Kierkegaard Listens to the Old Schelling," en *International Kierkegaard Commentary*, vol. 2: *The Concept of Irony*, (ed.) Robert L. Perkins, Macon, Georgia, Mercer University Press 2001, pp. 391-416; Koktanek, A., *Schellings Seinslehre und Kierkegaard. Mit Erstaussgabe der Nachschriften zweier Schellingsvorlesungen* G.M. Mittermair und Sören Kierkegaard, Munich, R. Oldenbourg, 1962. Thulstrup, N., "Kierkegaard and Schelling's Philosophy of Revelation," en *Kierkegaard and Speculative Idealism*, Copenhagen, C.A. Reitzel, 1979, pp. 144-159.

18. Cfr. Majoli, B., "La critica ad Hegel in Schelling e Kierkegaard," *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 46, 1954, pp. 232-263; Rinaldi, F., "Della presenza schellinghiana nella critica di Kierkegaard a Hegel," *Studi Urbinati di Storia, Filosofia e Letteratura*, vol. 43, 1969, pp. 243-262; Theunissen, M., "Die Dialektik der Offenbarung. Zur Auseinandersetzung Schellings und Kierkegaards mit der Religionsphilosophie Hegels," *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 72, 1964-1965, pp. 134-160 y Thulstrup, N., *Kierkegaard's Relation to Hegel*, trad. George L. Stengren, Princeton, Princeton University Press 1980, pp. 267-274.

fruto de mi pensamiento se estremeció de alegría en mi seno... Luego de eso, recuerdo casi todas las palabras que dije. Tal vez aquí pueda haber claridad. Esta simple palabra me recordó todos mis dolores y agonías filosóficas¹⁹.

Con anterioridad a este momento, Kierkegaard ya había comenzado a desarrollar sus intuiciones personales en torno a conceptos tales como existencia o realidad, esperando que sus propias categorías fuesen fundamentalmente diferentes a las tradicionales categorías abstractas de la lógica. De hecho, estos términos parecen ser una protesta contra las categorías y el pensamiento abstractos. Cabe recordar, aquí, la objeción de Johannes Climacus en el *Postscriptum*: la filosofía especulativa ha “olvidado” la existencia y la realidad. Con esta objeción, el pseudónimo quiere señalar que los filósofos especulativos están a tal punto fascinados y fijados en el pensamiento abstracto que tienen que hacer abstracción de sí mismos como individuos que viven y respiran. Lo que se olvida en el análisis puramente conceptual es la experiencia inmediata del mero vivir. Cuando, en el pasaje anteriormente citado, Kierkegaard habla sobre el recuerdo de todos sus “dolores y agonías filosóficas” tenemos que vincular esta expresión con la pregunta que le había formulado a Sibbern. Dicho de otro modo, el danés se siente insatisfecho con la filosofía que ha estudiado mientras se formaba en la Universidad de Copenhague y durante la elaboración de su disertación. Siente dolor ante el hecho de que la filosofía no parecía conducirlo hacia los problemas reales tal y como él los percibía sino que, por el contrario, hacía que él se ocupe de pseudo-problemas que nada tenían que ver con la vida real. Puesto que parece evidente que el filósofo danés, en esta etapa de su itinerario intelectual, había comenzado a elaborar sus propias intuiciones en torno a estas cuestiones, resulta claro por qué motivo su atención se despertó cuando escuchó a Schelling hablando en sus lecciones de estos conceptos. Kierkegaard, de inmediato, creyó encontrar en Schelling un pariente espiritual y ello porque el filósofo alemán, al igual que él, por una parte, se mostraba interesado en el desarrollo de una comprensión existencial de estas categorías y, por otra parte, criticaba el análisis conceptual puro y abstracto. Todo lo dicho explica la reacción inicial positiva del filósofo danés y su comprensión de dichos conceptos.

Debe advertirse que, en paralelo a las lecciones de Schelling, Kierkegaard también asistía con regularidad a un curso sobre la *Ciencia de la Lógica* de Hegel dictado por el hegeliano Karl Werder. La asistencia a las clases de Werder le permitió a Kierkegaard presenciar de primera mano un análisis abstracto de las categorías metafísicas. Si bien, es muy probable, que el danés ya estuviera al tanto de este tipo de análisis en virtud de su propio estudio de Hegel; seguir el curso de Werder, en todo caso, le sirvió, seguramente, para recordar las limitaciones del análisis conceptual puro. El cursado en paralelo reforzó el contraste entre aquellos tipos de análisis y la propuesta de Schelling.

El pasaje anteriormente citado hace referencia a la segunda lección de Schelling, en la cual el filósofo alemán inició su discusión en torno a la relación entre la filosofía y

la realidad (en algún momento entre el 15 y el 22 de noviembre de 1841). De hecho, Kierkegaard introduce esta discusión bajo el título “Filosofía y Realidad”²⁰. Schelling empieza trazando la clásica distinción entre existencia y esencia:

Todo lo real tiene una doble cara: quid sit (lo que es) quod sit (que es). En consecuencia, la filosofía puede intervenir al respecto en una doble relación: se puede tener un concepto sin conocimiento, pero no conocimiento sin concepto. En el conocimiento está presente la duplicidad, por lo que este es recuerdo. Cuando veo una planta, la recuerdo y la traslado al universal al reconocerla como planta²¹.

De acuerdo con esta definición, Schelling considera que el “conocimiento” equivale al conocimiento empírico. Se trata de la conciencia empírica de la existencia de cosas en el mundo, conocimiento de que algo existe. Por el contrario, el pensamiento conceptual no es conocimiento. El pensamiento conceptual implica familiaridad con un concepto pero el conocimiento únicamente está presente cuando se encuentra un ejemplo de dicho concepto en el mundo real, cuando uno ve y percibe cosas y las reconoce bajo un concepto específico. Vemos una cosa verde y con hojas, la reconocemos como una planta porque previamente poseemos este concepto universal en nuestra mente. En el margen Kierkegaard escribe: “un concepto está expresado en el quid sit, pero de ello no se sigue que yo sepa *quod sit*”²². Del hecho de que estemos familiarizados con el concepto de perro o con el de planta, no se sigue que poseamos el conocimiento de un perro específico o una planta específica. Accedemos a este conocimiento, únicamente cuando nos encontramos empíricamente con él, por medio de la percepción.

Estos comentarios parecían servirle a Kierkegaard como una especie de llamado de atención. Durante la primera lección no había tomado notas y se había limitado a escribir un comentario²³. De la segunda lección apunta más cosas, incluyendo el pasaje que hemos reproducido. Sin embargo, recién con la tercera lección Kierkegaard parece esforzarse en anotar lo más posible de lo que dice Schelling. A partir de este momento, sus apuntes se vuelven cada vez más completos.

Schelling prosigue conectando este análisis en torno a la relación filosofía-realidad con una crítica de la filosofía de Hegel, a la cual se le reprocha el ser demasiado abstracta. Los apuntes de Kierkegaard le hacen decir a Schelling lo siguiente:

El propio Hegel dice: “La lógica es una ciencia meramente subjetiva, ajena a todo contenido; sólo la filosofía atraviesa todos estos estadios, su contenido no tiene ninguna correspondencia real en la realidad. El pensamiento se tiene sólo a sí mismo como contenido, tiene la concreción de toda la realidad fuera de sí, hasta llegar a la idea es un reino de sombras, pura esencialidad sin ninguna concreción”. En esto se diferencia de los otros filósofos, pues la filosofía de estos enseña se encontraba en medio de la naturaleza, aunque no en la

20. Cfr. SKS 19: 305 / AFS: 85.

21. SKS 19: 305 / AFS: 85 -86.

22. SKS 19: 305 / APF: 86.

23. “Quería ser considerado como un difunto en sentido griego, según el significado platónico” (SKS 19: 305 / APF: 85).

***naturaleza real. Todos los conceptos eran a priori, de modo que correspondan a un objeto; en la filosofía hegeliana toda relación con la realidad es cancelada*²⁴.**

En un determinado momento Kierkegaard se empieza a impacientar con Schelling, cuya propuesta inicial le había resultado prometedora. En una carta dirigida a su hermano Peter C. Kierkegaard de febrero de 1842, comienza quejándose “Schelling escupe los más insufribles sinsentidos”²⁵. Confiesa que ha dejado de asistir a las lecciones y que dado que ya no tiene nada que hacer en Berlín retornará a Copenhague. Sin dudas, uno de los motivos por los cuales terminó alejándose de Schelling fue el haberse sentido traicionado o defraudado por lo que éste último continuó diciendo sobre la realidad. A pesar de su entusiasmo inicial, Kierkegaard más temprano que tarde de que su propia concepción de la realidad difería bastante de la concepción schellingiana y que, de hecho, él había sido seducido por el uso de la misma palabra. Durante su estancia en Berlín, trabajó en su primera gran obra: *O lo uno o lo otro*. Su discrepancia con Schelling aparece reflejado en uno de los aforismos de “Diapsalmata”: “Lo que dicen los filósofos acerca de la realidad [*Virkelighed*] es a menudo tan decepcionante como cuando uno lee en casa de un mercader un letrado que dice: aquí se plancha. Si uno se dirige allí con su ropa para que se la planchen, se sentirá estafado, pues el letrado está simplemente en venta”²⁶. Es probable que el mismo Kierkegaard se haya sentido engañado por Schelling. El filósofo alemán le había hecho creer que estaba desarrollando una nueva filosofía existencial cuando en realidad únicamente estaba comprometido en un análisis conceptual como los demás idealistas alemanes. Para el danés, la teoría de las potencias de Schelling constituía una demostración evidente de una recaída en la abstracción: “Toda su doctrina de las potencias delata el más alto grado de impotencia”²⁷. Y concluye la carta a su hermano diciendo “creo que de haber continuado escuchando a Schelling podría haberme vuelto completamente estúpido”²⁸. A partir de este único comentario resultaría difícil inferir que las lecciones de Schelling ejercieron una influencia positiva en Kierkegaard.

3. Schelling y la realidad en *El concepto de la angustia*

Pocos años después Kierkegaard retoma la noción de realidad en *El concepto de la angustia* bajo el pseudónimo Vigilius Haufniensis. Se trata de una obra particularmente importante para nuestro propósito puesto que es el texto kierkegaardiano en el cual las menciones a Schelling son más frecuentes. Incluso, abandonando momentáneamente el papel de Vigilius Haufniensis, Kierkegaard hace

24. SKS 19: 315 / APF: 97.

25. SKS 28: 17.

26. SKS 2: 41 / OO I: 57.

27. SKS 28: 17.

28. SKS 28: 19.

referencia a las lecciones berlinesas de Schelling²⁹.

La discusión arranca en la “Introducción” del trabajo con Vigilius Haufniensis ofreciendo una consideración, aparentemente positiva, de la importancia del pensamiento científico-sistemático -a su entender, necesario para evitar las confusiones en el ámbito académico. En este sentido, explica:

Todo problema científico tiene, en el gran ámbito de la ciencia, su lugar determinado, su meta y sus límites, así como, justamente por ello, su acompañamiento armónico en la totalidad, su debida sintonía en aquello que la totalidad proclama: esta consideración no es solo un pium desiderium [deseo piadoso] que con su entusiasta o nostálgico fervor ennoblece al hombre de ciencia, ni es solo un sagrado deber que lo coloca al servicio del todo, instándolo a renunciar a los abusos y al deseo de perder de vista la tierra firme en busca de aventuras; no, sino que es además el interés de toda meditación especializada, pues si esta se olvida de cuál es el sitio que le corresponde, en ese caso –tal como el lenguaje lo expresa con el habitual y seguro acierto de la ambigüedad– se olvida de sí misma, se transforma en otra, alcanza una sospechosa perfectibilidad que consiste en poder transformarse en cualquier cosa³⁰.

Si uno está familiarizado con la crítica kierkegaardiana a la filosofía sistemática, resulta difícil no encontrar una ironía en este pasaje. En todo caso, le permite a Haufniensis argumentar que es sumamente importante proceder de manera sistemática para no terminar cayendo en ambigüedades y confusiones conceptuales. Cada cosa debe ser comprendida dentro de un contexto de totalidad pero en su propio sitio. Lo cual nos conduce a la discusión del concepto de realidad.

La ciencia ha de ser sistemática, asignándole a cada objeto un lugar adecuado y otorgándole un tratamiento apropiado. Cuando se intenta incorporar la realidad dentro de esta consideración sistemática surge un problema. El pseudónimo establece claramente su tesis de que la realidad no pertenece a las categorías lógicas en la medida en que es algo completamente diferente a aquellas. En consecuencia, sin especificar de quién está hablando, reprende a los académicos que incluyen a la realidad como una parte de sus sistemas lógicos:

Así, cuando se hace que el encabezado del último apartado de la lógica sea “La realidad”, puede que se obtenga con ello la ventaja de aparentar que ya en la lógica se ha llegado a lo más alto o, si se quiere, a lo más bajo. Pero la pérdida es flagrante, pues de esa manera ni la lógica ni la realidad se benefician. No la realidad, pues la lógica no puede dar cabida a lo accidental, que es un componente esencial de la realidad. Tampoco la lógica se beneficia con ello, pues si esta ha pensado la realidad, entonces se ha hecho cargo de algo que no puede asimilar y ha anticipado, sin quererlo, algo que ella solo debe propiciar. El castigo es evidente: toda meditación acerca de qué sea la realidad se entorpece, y hasta puede que resulte temporalmente imposible, porque es como si la palabra, para recapacitar sobre sí

29. Cfr. SKS 4: 328 / CA: 141 (nota al pie). [Nota del traductor: Existe una segunda referencia a las lecciones berlinesas de Schelling en la sección sobre la «angustia objetiva» del segundo capítulo del libro: SKS 4: 364 / CA: 175 (nota al pie)].

30. SKS 4: 317 / CA: 131.

***misma, debiera tener tiempo, el tiempo suficiente para olvidar el error.*³¹**

El blanco concreto de esta crítica es Adler, cuyas *Conferencias populares sobre la lógica objetiva de Hegel*³², concluyen, en efecto, con una sección sobre “la realidad” a diferencia de lo que ocurre con la *Ciencia de la lógica* de Hegel.³³ Ahora bien, lo importante de la cuestión no radica tanto en el blanco de esta crítica sino, más bien, en lo que ella nos dice sobre el modo en que Kierkegaard comprende el concepto de realidad.

La crítica apunta a lo que, para Haufniensis, es una confusión entre diferentes esferas: la esfera de la lógica y la esfera de la existencia. Los hegelianos emplean las categorías de “realidad” y “existencia” en sus obras metafísicas (es decir, en sus obras lógicas). Pero, de acuerdo con el pseudónimo, esto comporta una grave distorsión de los conceptos y confunde la relación entre dos esferas separadas. La lógica es necesaria, pero la existencia y la realidad son contingentes y, por lo tanto, representan dos esferas fundamentalmente distintas. Cuando la existencia y la realidad son tratadas en la lógica tiene lugar una seria distorsión conceptual y una subsecuente confusión. En última instancia, la lógica no puede incluir o “asimilar” la realidad en el caso de que su concepto sea correctamente comprendido. Por lo tanto, cualquier intento de tratar lógicamente la realidad conduce a malentendidos. Brevemente: entregar el concepto de realidad a un análisis abstracto y conceptual implica distorsionar dicho concepto. Todo esto resulta relevante para el tema central de *El concepto de la angustia*, a saber, el pecado. Y lo es en la medida en que, al igual que la realidad, el pecado ni pertenece a un sistema ni es objeto de la ciencia: “el pecado no tiene domicilio en ninguna ciencia. El pecado es el tema del sermón en el que el individuo singular en tanto que individuo singular le habla al individuo singular”³⁴. El intento de la dogmática por dar cuenta del pecado debe comenzar, por lo tanto, con la realidad³⁵. Para Haufniensis, el pecado es una acción; pertenece al ámbito de la realidad (y no al ámbito de la necesidad o al de la lógica) “el pecado no es ningún estado. Su idea consiste en que su concepto es constantemente superado. En cuanto estado de potencia no es: de *actu* o *in actu*, en cambio, es y vuelve a ser”³⁶. Se intenta, aquí, definir la extensa esfera de la realidad y distinguirla del pensamiento abstracto. Resulta interesante encontrar una apelación al concepto de potencia en Schelling como concepto.

31. SKS 4: 317 – 318 / CA: 131 – 132. Cfr. “Considerándolo más de cerca, uno tiene allí la oportunidad de apreciar cuánta ingeniosidad implica hacer que el último apartado de la lógica lleve el título de La realidad, ya que la ética no la alcanza todavía. Por tanto, la realidad con la que culmina la lógica significa, con respecto a la realidad, tan solo el ser con el que aquella comienza” (SKS 4: 324 / CA: 137 (nota al pie)). Cfr. “Por lo tanto, cuando un autor titula la última parte de la Lógica “La realidad”, como hizo Hegel y siguió haciendo la escuela hegeliana se obtiene la ventaja de que, aparentemente, a través de la lógica ya se ha alcanzado lo más alto o, si así se lo prefiere, lo más bajo” (Pap V B 49).

32. Adler, A., *Populaire Foredrag over Hegels objective Logik*, Copenhagen, 1842.

33. Cfr. Stewart, J., *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, New York, Cambridge University Press, 2003, pp. 380 – 385.

34. SKS 4: 323 / CA: 136.

35. Cfr. “Pero la dogmática comienza con la ciencia que... comienza con lo real” (SKS 4: 326 / CA: 139).

36. SKS 4: 323 / CA: 136.

En una nota al pie, con la expresión “filosofía primera” se realiza una mención a las lecciones de Schelling en Berlín. Leemos:

Schelling evocaba esta denominación aristotélica para dar apoyo a su distinción entre filosofía negativa y filosofía positiva. Por filosofía negativa entendía él la lógica, lo cual es bastante claro; menos claro me resulta, en cambio, qué entendía por filosofía positiva, salvo que era indudablemente ésta la que él mismo pretendía ofrecer. Pero sobre esto no cabe exhibirse, pues más allá de mi propia concepción no tengo nada a qué atenerme³⁷.

Podemos oír un tono ligeramente crítico en relación a la vaguedad de la posición personal de Schelling, la propuesta de una filosofía positiva. Para Kierkegaard, esta debería haber sido una consideración existencial de la esfera de la existencia y la realidad, pero resulta evidente que Schelling no estaba interesado en explorar esa posibilidad. La postura personal, que el filósofo alemán quiso oponer al análisis conceptual y abstracto de Hegel, permaneció oscura.

4. La realidad en el *Postscriptum*

En el *Postscriptum* el tratamiento de la realidad adquiere dimensiones mucho mayores en conexión con la famosa distinción entre el conocimiento objetivo y subjetivo desarrollada por Johannes Climacus. La obra desarrolla la teoría pseudónima de la apropiación subjetiva de lo objetivo³⁸. En dicho contexto, resulta claro que los términos realidad y existencia caen directamente del lado de lo subjetivo.

Kierkegaard repite en un tono más polémico la crítica establecida en *El concepto de la angustia* en torno a la confusión de esferas inherente al intento de incorporación de la realidad en un sistema de ciencias o conceptos:

Los así llamados sistemas panteístas han sido frecuentemente citados y atacados con la acusación de anular la libertad y la distinción entre el bien y el mal. Quizá la máxima expresión de esto consista en decir que estos sistemas volatilizan fantásticamente el concepto de existencia. Más lo anterior no sólo debe decirse de los sistemas panteístas, puesto que hubiera resultado más conveniente mostrar cómo es que todos los sistemas son panteístas por el solo hecho de su carácter conclusivo. La existencia tiene que ser anulada en lo eterno antes de que el sistema concluya³⁹.

Y luego prosigue con las siguientes palabras:

37. SKS 4: 328 / CA: 141 (nota al pie).

38. Cfr. “El sujeto investigador, especulativo y conocedor formula sus preguntas en torno a la verdad, mas no a la verdad subjetiva, que es la verdad de la apropiación. En concordancia con esto, el sujeto investigador está cabalmente interesado pero no infinita, personal ni apasionadamente interesado en su relación con esta verdad en lo que concierne a su propia felicidad eterna” (SKS 7: 29 / PC: 21). Cfr. “Respecto de la relación del sujeto con la verdad conocida, se supone que, de acceder a la verdad objetiva, la apropiación será cosa fácil; ésta se incluye automáticamente como parte de la transacción, y, am Ende, lo individual carece de relevancia. Es justamente éste el fundamento de la calma grandilocuente del erudito y de la cómica desconsideración de su seguidores” (SKS 7: 30 / PC: 22).

39. SKS 7: 117 – 118 / PC: 123.

No debe haber ningún residuo de existencia, ni siquiera una insignificante minucia como la sería el Señor Profesor existente que escribe el sistema. Pero la cuestión no se presenta de este modo. No, los sistemas panteístas son rebatidos en parte a través de tumultuosos aforismos que una y otra vez prometen un nuevo sistema, y en parte con una compilación que supuestamente es un sistema y que incluye un párrafo separado en el cual se declara que se ha puesto énfasis en los conceptos de "existencia" y "realidad". El hecho de que semejante párrafo haga mofa de todo el sistema, que en lugar de ser un párrafo dentro del sistema sea una protesta absoluta en contra del sistema, carece totalmente de importancia para los laboriosos adeptos al sistema. Si el concepto de existencia en verdad ha de ser enfatizado, esto no puede afirmarse directamente en un párrafo de algún sistema... Que la existencia es en verdad enfatizada debe ser expresado en una forma esencial, y de acuerdo con la astucia de la existencia, ésta tendría que ser una forma indirecta, que no hay sistema⁴⁰.

5. Evaluación crítica

Es evidente que Kierkegaard rechaza el idealismo en la medida en que cree que éste fracasa a la hora de captar el ámbito de la realidad. Nos invita a concentrarnos en este ámbito y no perderlo de vista. Dicho ámbito es caracterizado por cosas como la pasión, la consciencia de la pecaminosidad, la mortalidad, etc. Queda abierta la pregunta sobre los méritos filosóficos de esta crítica.

Si esta crítica pretende ser, ante todo, una crítica filosófica, entonces parece delatar una incomprensión de la naturaleza de la filosofía. Una teoría filosófica, como toda teoría, es un intento por comprender cierto dominio de objetos a través de un ideal, de una regla o principio explicativo. Por lo tanto, siempre habrá dos componentes en juego: en primer lugar, un dominio de objetos aparentemente caótico repleto de elementos o eventos individuales desordenados. El rasgo característico de este primer componente es la particularidad. En segundo lugar, tenemos el ámbito de la idea o la regla o el principio que trata de traer orden al caos de los particulares. El rasgo característico de este ámbito es la universalidad. Todos los intentos de comprender y ofrecer una consideración sobre algo opera con estos dos elementos: la particularidad y la universalidad. No resulta accidental, por tanto, que la historia entera de la filosofía pueda ser narrada como la historia de las diferentes maneras de comprender la relación entre lo universal y lo particular. Puede argumentarse que la concepción que Hegel posee de la Idea es demasiado abstracta, pero se trata de un principio universal que intenta explicar un fenómeno individual y, por ello, constituye un aspecto de una teoría filosófica que busca elucidar de qué modo se conectan las cosas entre sí.

¿Cuál es, entonces, la propuesta de Kierkegaard? Habitar en lo particular y evitar la seducción de lo universal que, en última instancia, siempre distorsiona lo particular y el ámbito de la realidad. Parece querer resistir todo intento de ofrecer una consideración sobre el ámbito de la particularidad a partir de cualquier clase de principio o teoría. Pero rechazar la teoría por completo supone, en último término,

rechazar toda consideración filosófica o científico. No queda claro, entonces, qué es lo que le queda. ¿Acaso milita una forma absurdamente exagerada de empirismo argumentando que únicamente las cosas individuales concretas son reales y todas las ideas o formas de comprender aquellas cosas son un sinsentido? Podemos ver que su postura conduce en dirección a una clase imposible de empirismo que insiste en la irreductibilidad de las cosas individuales.

Es posible obtener algún tipo de información al respecto cuando damos un paso atrás y la motivación de su escritura. Su objetivo es brindarles a sus lectores, aunque en su mayor parte de manera indirecta, alguna idea sobre lo que significa radicalmente ser cristiano. En este contexto nos invita a concentrar nuestra atención en nosotros mismos como individuos irreductibles, lo cual está en perfecta consonancia con su punto de vista en torno a la naturaleza del mensaje cristiano y a la obligación que tiene cada individuo de asumir una posición frente a este mensaje, ya sea en la fe o en el escándalo. Con todo, es notorio que eso no es una teoría filosófica. No existe una teoría de cada cristiano particular. Justamente esa es la cuestión. Cada persona debe apropiarse del mensaje cristiano por sí misma. No existe ningún camino hacia la fe que pueda ser facilitado por una teoría filosófica. Por lo tanto, lo que podría verse como una mala filosofía termina pareciendo una concepción un tanto más cercana de lo que significa ser cristiano.

Entre los estudios dedicados a Kierkegaard, suele sostenerse que la gran intuición del danés consiste en haber comprendido que el problema de lo universal y lo particular no puede ser resuelto por la metafísica, sino que es necesario aprehenderlo en el ámbito de la propia existencia personal. Esta es la razón por la cual toda la historia de la filosofía, apeándose de forma obstinada a la metafísica, falló en la resolución de aquel problema. Lo que nos recuerda un pasaje del *Postscriptum* en el que Climacus critica la vacuidad de la doctrina hegeliana de la mediación. Esto es así puesto que, de acuerdo con el pseudónimo, los dos términos que deben ser mediados permanecen en el plano del pensamiento; de esta manera, es el pensamiento el que media al pensamiento lo cual es una mera tautología y no una verdadera mediación. No es posible resolver el problema de lo universal y lo particular mediando entre dos universales. Si trasladamos la cuestión al plano de la subjetividad y de la fe, de acuerdo con esta perspectiva, Kierkegaard logró resolver este antiguo problema filosófico. La cuestión es si estamos o no en presencia de una auténtica solución al problema. La historia de la filosofía ha comprendido tradicionalmente el problema en los siguientes términos: cómo encontrar la relación correcta o el status correcto de lo universal y lo particular. Lo cual implica que ambos términos deben estar presente sea cual sea la solución; de ello se sigue que, la crítica de Climacus, de ser acertada, sería una buena crítica en la medida en que Hegel termina sólo con lo universal y sin lo particular. Mi intención consiste en sugerir que el problema con la solución de Kierkegaard a esta cuestión es que dicha resolución termina sólo con lo particular. En la fe se trata de particulares: un creyente particular, un Dios particular y una relación particular entre ambos. Dios se relaciona con el individuo como un individuo a otro. No existe universalidad en esta relación. Por lo tanto, aquí concluiríamos con una multiplicidad de particulares y no con una resolución del problema de lo universal y lo particular.

El concepto de realidad en Kierkegaard y la influencia de Schelling

Si la perspectiva de Kierkegaard pretende ser una solución al problema filosófico de lo universal y lo particular, entonces resulta ser conceptualmente confusa. No puede hacer ciencia de lo particular. Kierkegaard quiere una atención exclusiva en la fe del individuo, pero de eso no hay *logos* posible. La ciencia no puede versar en este sentido sobre los particulares. No obstante, él parece reconocer esta cuestión al indicar que esa es un área que la ciencia no puede invadir. Por lo tanto, tal vez la confusión surja del querer atribuirle una teoría filosófica en lugar de verlo como un pensador cristiano que desarrolla una desafiante teoría de la fe cristiana. Quizás esta es la razón por la cual pensadores como Hegel o Schelling no lograron conservar su atención durante mucho tiempo.

Fecha de Recepción: 21/10/2020

Fecha de aceptación: 20/03/2021

***Un lugar para Dios:
deconstruyendo el amor
con Kierkegaard***



Kasper Lysemose
(Aarhus University, Dinamarca)

Abstract

There has been a significant increase in studies devoted to Søren Kierkegaard's Works of Love in contemporary Kierkegaard research. There are several good reasons why this is so. The single theme that dominates, though, is the relation between preferential love and neighborly love. Are they reconcilable or not? The present paper recasts this discussion by situating Works of Love in the trajectory of deconstructive readings of community from Jean-Luc Nancy and onwards. The paper is conceived as a step towards letting love find its place in the analytics of being-there—as the phenomenon which opens the “there” without losing its “with.”

Keywords:

Kierkegaard, love, community,
deconstruction

Resumen

En la investigación contemporánea en torno a Kierkegaard ha habido un incremento significativo de estudios consagrados al libro *Las obras del amor*. Existen buenas razones para que esto ocurra. Sin embargo, el único tema dominante es el de la relación entre el amor preferencial y el amor al prójimo. ¿Son reconcilables o no? El presente artículo retoma esta discusión situando la obra en la trayectoria de las lecturas deconstruccionistas de la comunidad desde Jean Luc Nancy en adelante. El artículo se concibe como un paso en dirección a permitir que el amor encuentre su lugar en la analítica del ser-ahí, entendido como el fenómeno que abre el “ahí” sin perder su “con”.

Palabras claves:

Kierkegaard, amor, comunidad,
deconstrucción

Datos del Autor

- Doctor en Filosofía por la Aarhus University, Dinamarca.
- Docente de la Aarhus University.
- Ha realizado una estada en el Centro de Investigación Søren Kierkegaard de la Universidad de Copenhague.

1. Introducción

Comencemos con una nota del diario personal de Kierkegaard escrita antes de la redacción de *Las obras del amor*¹. Tras la reciente publicación de sus *Discursos Edificantes en diversos espíritus*, Kierkegaard anticipa que las personas “gritarán” que él “no sabe nada sobre lo social”. Y a continuación, agrega: “¡Necios! Sin embargo, por otro lado, me debo a mi mismo el confesar ante Dios que, en cierto sentido, hay algo de verdad en ello, aunque no en el modo en que la gente lo entiende, es decir, si de continuo primero he presentado un aspecto de manera clara y distinta, entonces el otro se presentará con más fuerza. Ahora tengo un tema para mi próximo libro. Se llamará: Las obras del amor”².

El énfasis kierkegaardiano en la relación entre Dios y *hiin enkelte* (el singular) le valió al danés el ser caracterizado como un pensador asocial –o incluso anti-social– *par excellence*. Esta imagen popular es persistente e incluso está presente en la literatura de investigación. Aquí la desafiamos y lo hacemos de un modo sorprendente. Kierkegaard le confiesa a Dios –esto es, confiesa *excluyendo a lo social*– que insistir en la singularidad *no* excluye lo social. Confiesa, de hecho, que se trata de todo lo contrario. Únicamente una insistencia implacable en la singularidad logrará hacer aparecer con claridad lo social. Expresado de otro modo, no es necesario moderar en Kierkegaard “lo existencialista” para permitir que se convierta en un pensador de la comunidad³.

La siguiente presentación se divide en tres secciones. Su punto de partida es una discusión en torno al amor preferencial (*forkjerlighed*) y el amor al prójimo (*næstekjerlighed*). No es mi propósito hacer avanzar *aún más* la ya muy avanzada discusión académica; sino, más bien, dar un *paso atrás*. Para esto, intentaré –en la primera sección: “El puesto del amor”– reformular el tema del amor preferencial y el amor al prójimo a partir de las nociones de *immunitas* y *communitas*, que tomo prestadas del filósofo italiano Roberto Esposito. Esto permitirá exponer con mayor precisión el núcleo deconstructivo del amor cristiano. Luego investigaré este amor en dos pasos. Primero –en la segunda sección– contemplaré el mandamiento del amor: ¡*Ama a tu prójimo!* A continuación –en la tercera sección– observaré la *promesa de amor* formulada en dos sencillas palabras: ¡Te amo! A esto le añadiré un “Postscriptum” destinado a ubicar mi contribución dentro de un discurso filosófico más amplio.

2. El lugar del amor

La investigación actual sobre Kierkegaard ha tenido un incremento significativo de estudios dedicados a *Las obras del amor*. Sin embargo, en mi opinión, la discusión

1. El presente artículo fue publicado por primera vez en la revista *International Journal for Philosophy of Religion*, n° 87 de 2020. La traducción al castellano es de Pablo Uriel Rodríguez.

2. SKS 20, 86, NB: 118.

3. Cfr. Dooley, M., *The politics of exodus: Søren Kierkegaard's ethics of responsibility*, New York, Fordham University Press, 2001.

aún tiene cosas por descubrir si dicho libro es leído como una deconstrucción del concepto de comunidad. Hasta el momento, esta clase de lecturas han girado alrededor de *Temor y Temblor*, siguiendo el ejemplo brillante de Derrida⁴. Pero, *Las obras del amor* es, en muchos aspectos, el texto más obvio cuando se trata de la cuestión sobre el «ser-en-común» o el «ser-con»⁵.

Existen, de seguro, muchas buenas razones por las que el libro *Las obras del amor* captó la atención de los especialistas. Sin embargo, el único tema que predomina es la relación entre el amor preferencial y el amor al prójimo. Todo gira en torno a la siguiente cuestión: o bien ambos tipos de amor están en contradicción o bien pueden ser reconciliados. Se trata de una discusión relevante y significativa⁶. Con todo, existe una tercera alternativa que quizás merezca ser considerada. Se trata de la posibilidad de que la relación de contradicción y reconciliación –cuya dialéctica, de hecho, se encuentra muy bien tematizada en la recepción de *Las obras del amor*– se desarrolle sobre el telón de fondo de una relación previa que a la que me gustaría designar deconstrucción. Dado que no deseo dejar el asunto a merced de una palabra de moda, me permito indicar –al menos de forma preliminar– lo que quiero decir.

Encuentro ventajoso hacer uso de la distinción entre *immunitas* y *communitas*, desarrollada en la prolongada y meticulosa investigación de Esposito. Lo que el filósofo italiano ha señalado es que la comunidad encierra dentro de sí cierta paradoja, la cual –por razones de brevedad– puede ser enunciada del siguiente modo: la comunidad consiste en la inmunización contra sus propias condiciones de posibilidad. Permítanme explicar esto.

Esposito observa que aquello que llamamos comunidad posee, de hecho, una estructura inmunológica. La comunidad consiste, ante todo, en la posesión de algo en común: propiedades comunes, orígenes comunes, intereses comunes, proyectos comunes, valores comunes, etc. La condición de esta posesión en común de algo, sin

4. Cfr. Derrida, J., *Dar la muerte*, trad. Peretti y Vidarte, Barcelona, Paidós, 2000.

5. Algunos estudios deconstructivos que ponen particular énfasis en la comunidad relacionados con el presente artículo: Dooley, M., *op. cit.*; Rumble, V., “Love and difference: The christian ideal in Kierkegaard’s Works of Love”, en *The new Kierkegaard*, Jegstrup (ed.), Indianapolis, Indiana University Press, 2004, pp. 127 – 158; Wirth, J., “Empty community: Kierkegaard on being with you”, en *The new Kierkegaard, op. cit.*, pp. 214 – 223; Jegstrup, E., “Kierkegaard on Abraham’s tragedy: The loss of community”, *PhaenEx*, 1 (2), pp. 21 – 46 y Kline, P., *Passion for nothing: Kierkegaard’s apophatic theology*, Minneapolis, Fortress Press, 2017. Igual de interesante es el siguiente estudio Berres, A., “Erkenntnis und Liebe. Zur Nähe und Ferne zwischen Heinrich Barths und Søren Kierkegaards Verständnis von Gemeinschaft”, en *Kierkegaard Studies Yearbook*, New York y Berlin, Walter de Gruyter, 2008, pp. 291 – 309.

6. Esta discusión se inicia con el libro *Love’s Grateful Striving* de Ferreira (cfr. Ferreira, J., *Love’s grateful striving*, Oxford, Oxford University Press, 2001). Dicha obra desafía la perspectiva tradicional de un importante número de pensadores tales como Adorno, Løgstrup y Levinas. Para dicha perspectiva el amor que Kierkegaard presenta es peligroso –quizás incluso cínico–, pero en todo caso, irreal y “abstracto”. Ferreira sostiene que el amor al prójimo puede conservarse en el amor preferencial. Este punto de vista, a su vez, ha suscitado un gran número de estudios de diversos autores. Entre las contribuciones más notables podemos citar a Krishek, quien cuestiona el intento de reconciliación de Ferreira por considerarlo inconsistente con lo planteado por Kierkegaard (cfr. Krishek, S., *Kierkegaard on faith and love*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009). Y también podemos citar a Lippit, quien defiende una nueva versión de la propuesta de Ferreira: el amor al prójimo funciona como una suerte de test, un “filtro divino”, del amor preferencial (cfr. Lippit, J., *Kierkegaard and the problem of self-love*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013).

embargo, es que nuestro ser-ahí se realiza existencialmente como ser-con. Si nuestro ser-ahí no estuviese abierto en primer lugar en tanto que ser-con no podría existir comunidad alguna. Afortunadamente, esta condición es satisfecha –por lo menos si estamos dispuestos a seguir a Heidegger en este punto: ser-ahí (*Dasein*) es ser-con (*Mitsein*)⁷.

Sin embargo, al mismo tiempo, el ser-con también es una condición de imposibilidad en el sentido en que esta condición des-hace⁸ lo que hace posible. Esto es así porque la comunidad de un “puro” ser-con es una “comunidad de aquellos que no tienen nada en común”, para usar la frase acuñada por Alphonso Lingis⁹. “No tener nada en común”: no significa la cesación del estar juntos en una mera *yuxtaposición*. De hecho, implica todo lo contrario en la medida en que no tener nada en común es una cuestión de *exposición*. Nada nos expone con mayor intensidad al ser-en-común que el no tener nada en común. Entendemos esto cuando, a la inversa, observamos que tener algo en común regula nuestra comunidad y nos alivia precisamente de esta situación.

Tenemos que hacer algo para poder ser-en-común. Y, de acuerdo con un célebre mito, lo hemos hecho cuando Zeus –viendo que Epimeteo se había olvidado de nosotros y nos había abandonado sin ninguna propiedad natural común que regule nuestras comunidades– nos ofreció el sentido de la justicia (*δίκη*) y la vergüenza (*αἰδώς*) (*Protágoras* [320c-323a]). Desde ese momento, hemos estado trabajando de forma persistente, estableciendo leyes justas (*νόμος*) para nuestras bellas ciudades (*καλλίπολις*) y cada vez que, pese a todo, la injusticia nos enfrentó con la abismal ausencia de un fundamento suficiente para nuestras leyes incluso los más duros entre nosotros –sí, incluso Traxímaco– se han sentido avergonzados y, por lo tanto, convocados a mejorar las cosas¹⁰.

Dicho de otro modo, tener algo en común permanece acompañado por un no tener nada en común –la mayoría de las veces de forma tácita, pero en algunas ocasiones con interrupciones embarazosas. En una miríada de diferentes maneras el no tener nada en común suspende lo que tenemos en común. *Deconstruye* –como quisiera decir– aquello que tenemos en común, pero sin que sea *destruido*. No *perdemos* lo que tenemos en común. Más bien, lo que tenemos en común se *afloja*. En consecuencia, no debemos imaginar que “la comunidad de quienes no tienen nada en común” sea otra forma de comunidad diferente a las diversas comunidades de aquellos que sí poseen algo en común. Más bien, la nada-en común modula todo algo-en-común con una peculiar suspensión del tener algo en común. Si el “algo” no estuviera

7. Cfr. Heidegger, M., *Ser y tiempo*, trad. Rivera, Madrid, Trotta, 2003, pp. 139 – 154.

8. [Nota del Traductor: des-hace traduce la expresión “*un-works*”. El autor hace un juego de palabras con el título en inglés del libro de Kierkegaard “*Works of love*”. Desistimos del término des-obra por considerarlo demasiado artificial]

9. Cfr. Lingis, A., *The community of those who have nothing in common*, Bloomington, Indiana University Press, 1994. De manera similar, el capítulo con el cual Esposito abre *Communitas* se titula “Nada en común” y lo que en este contexto resulta particularmente indicativo es que Kline es capaz de presentar *Las obras del amor* bajo el título: “Amor: no teniendo nada en común” (Kline, P., *op. cit.*, pp. 155 – 176).

10. Al respecto ver la escena de Traxímaco ruborizándose en el diálogo platónico *República* (350d).

en suspenso por la “nada”, no tendríamos nada en común. En ese caso, el “algo” gobernaría nuestro ser-en-común de manera tan perfecta que quedaría descartado. Como dice sucintamente Esposito: “*El nihilismo no es la nada de la cosa, sino de su nada*”¹¹.

Esta es la paradoja de la comunidad: su condición de posibilidad es al mismo tiempo su condición de imposibilidad. La comunidad se constituye como auto-deconstructiva. Ninguna comunidad puede contener el exceso ilimitado del ser-con. No hay “algo” que restrinja a la comunidad de aquellos que, precisamente, no poseen nada en común. Y esta es la razón por la cual *toda* comunidad se establece mediante una inmunización contra su *más propia e inapropiable* condición de posibilidad.

Una consecuencia de esto –particularmente importante en el presente contexto– es que comunidad e inmunidad no pueden ser entendidas como modelos en competencia, tal y como, por citar un ejemplo, son frecuentemente discutidos el socialismo y el liberalismo, es decir, como dos modelos políticos y sociales diferentes entre los cuales hay que optar. Más bien, todas las formas de comunidades realizables están estructuradas inmunológicamente. Tales comunidades en algunos aspectos pueden ser reconciliables y en otros irreconciliables. Pese a todo, todas ellas comparten el hecho de que en vistas a su devenir real tienen que inmunizarse a sí mismas. La comunidad “pura” –esto es, la comunidad sin inmunidad– es, por lo tanto, imposible. Sin embargo, esta imposibilidad no la relega a ser una ficción quimérica. Por el contrario, precisamente debido a esta imposibilidad las comunidades reales no pueden inmunizarse a sí mismas sin un resto. No pueden traer a la existencia el fundamento de su existencia (para utilizar el vocabulario de Schelling). En tanto que comunidades, permanecen expuestas a una condición hiperreal de posibilidad que, paradójicamente, deshace y des-fundamenta lo que las hace posibles¹². Tal y como escribe Esposito:

No hace falta evitar la contradicción –tampoco la paradoja... Esa contradicción... dice que la declaración de la imposibilidad de la comunidad debe ser leída también en sentido contrario: el hecho de que la comunidad sea imposible quiere decir que ese imposible es la comunidad... Es esta imposibilidad, precisamente, lo que ellos [es decir, los miembros de la comunidad] comparten: acunados por la imposibilidad de la comunidad, por ese imposible que es su munus común. Los une un «no» que los atraviesa y los supera como su Objeto inalcanzable¹³.

La estructura inmunológica de la comunidad puede observarse en *Las obras del amor* de Kierkegaard en lo que éste denomina “cohesión” (*cohesion*) –en danés: *sammenhold*. Cohesionar significa “adherir”, literalmente en danés “mantener unido” (*at holde sammen*). Pero ¿qué es lo que nos une y nos mantiene unidos? El

11. Esposito, R., *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, trad. García Ruiz, Madrid, Herder, 2008, p. 65) [non e il niente delta cosa, ma del suo niente: Lysemose juega con “no-thing”].

12. Para la equivalencia de esta implicación en la discusión en torno al amor preferencial y al prójimo ver la nota al pie

13. Esposito, R., *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, trad. Molinari Marotto, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, pp. 134 – 135.

caso paradigmático de Kierkegaard en *Las obras del amor* es el amor preferencial que él aborda en sus dos formas tradicionales como amor erótico (ἔρως) y amistad (φιλία). Obviamente, esto no significa que Kierkegaard esté comprometido con la idea de que toda forma de cohesión –digamos, cohesiones en el registro político– se basen en el amor preferencial (y mucho menos en la visión sentimental y peligrosa de que deberían hacerlo). Por el contrario, si el amor preferencial es realmente un παράδειγμα de cohesión, significa que se destaca y se coloca al lado de las demás instancias de cohesión para indicar qué es lo que las hace precisamente tales.

Tal y como Agamben ha observado, es la peculiar estructura del caso paradigmático que “*deviene tal suspendiendo y, a la vez, exponiendo su pertenencia al grupo*”¹⁴. Podría decirse que los amantes apasionados –en el más estereotípico y romántico de los sentidos del término– hacen precisamente eso. Al comprometerse absolutamente con sus preferencias mutuas y exclusivas, suspenden su pertenencia a las comunidades que los rodean. Como dice Kierkegaard: “*Cuanto más fuertemente se fusionen los dos yoes con el fin de hacer un solo yo, tanto más se cerrará egoístamente este sí mismo reunido, al margen de todos los demás*”¹⁵. Los amantes apasionados, en otras palabras, ya no participan en la operación que constituye la comunidad que los rodea –y justamente eso es lo que les permite mostrar de forma tan intensa y destacada lo que está en juego en cualquier cohesión: la preferencia por una diferencia determinada (*forskjellighed*)¹⁶. En la mayoría de los casos, esta preferencia no adquiere el encanto del amor. De manera opuesta al amor, [dicha cohesión] puede basarse en un interés calculado o en una elección deliberada; o, inversamente, puede basarse en una inclinación afectiva y un consentimiento tácito. En cualquier caso, no obstante, los miembros de una unidad cohesionada están, de alguna manera, comprometidos con la diferencia que ellos prefieren. Están comprometidos a luchar por dicha cohesión, a sacrificarse por ella, a protegerla –o a realizar cualquiera de las operaciones que favorezcan ese tipo de cohesión. En consecuencia, cualquier tipo de cohesión posee algo que une y algo que hace que sus miembros se mantengan adheridos.

Quizás estemos tentados a distinguir entre “buenas” y “malas” comunidades. En este sentido, en un nivel político, podríamos considerar que una comunidad de solidaridad es buena, es decir, como buena a una comunidad que se mantiene unida gracias a la igualdad de derechos humanos y conformada por miembros que prefieren sacrificar ciertos privilegios con el fin de extender la comunidad. Podríamos, a su vez, considerar una comunidad de privilegios como mala, es decir, como mala a una comunidad que se mantiene unida por sus privilegios, conformada por miembros que optan por explotar a quienes no forman parte de ella para restringir esta comunidad. No obstante, a pesar de las diferencias, ambas comunidades basan su cohesión en una preferencia. Cuando se lucha por una buena causa (¿y quién no lo hace?), todavía se lucha por una preferencia. Como Kierkegaard sostiene:

14. Agamben, G., *Signatura rerum*, trad. Costa y Ruviñoso, Madrid, Anagrama, 2010, p. 40.

15. SKS 9: 62 – 63 / OA: 80.

16. Sobre la relación de los amantes y la comunidad puede consultarse el famoso texto de Nancy sobre la comunidad inoperante (Nancy, J. L., *La comunidad desobrada*, trad. Perera, Madrid, Arena, 2001, pp. 13 – 80).

quienquiera que luche contra la diversidad (Forskjellighed) de este modo, queriendo suprimir una determinada y tener otra en su lugar, no hará más que combatir a favor de la diversidad. Así las cosas, quien quiera amar al prójimo, quien, en consecuencia, no se preocupe de lograr suprimir esta o aquella diversidad, ni de lograr mundanamente suprimir todas, sino de penetrar (gjennemtrænge) piadosamente su diversidad con la idea salvífica de la equidad (Ligelighed) cristiana, ese será tenido fácilmente como uno que no encaja aquí en la vida terrena, ni siquiera en la presunta cristiandad¹⁷.

Cabe notar que, de acuerdo con Kierkegaard, no sólo aquel que quiere eliminar *ciertas* diferencias, sino también aquel que quiere eliminar *todas* las diferencias es alguien que todavía lucha por la diferencia. Todavía combatimos por la diferencia cuando preferimos que todos estén incluidos en aquello que preferimos. Y ello es así no sólo porque alguien puede no preferir lo que preferimos y resistirse a la inclusión. Aún si al final –por así decirlo, luego de 200 años de *Herrschaftsfreie Dialogue* (diálogo libre de dominación)– ya no eres únicamente tú y algunos más, los que prefieran que todos estén incluidos, sino que todo el mundo sea quien así lo prefiera; incluso si esta inclusión universal se realizase, seguiría siendo una comunidad basada en la preferencia –una preferencia aparentemente victoriosa, pero preferencia al fin. El argumento de Kierkegaard, no obstante, es que tal comunidad de inmanencia absoluta sigue excluyendo a uno –y ese excluido es Dios¹⁸. Al respecto, escribe:

Lo que el mundo honra y ama bajo el nombre de amor es la cohesión (Sammenhold) en el amor de sí. La unión también exige sacrificio y devoción de parte de aquel al que hay que llamar amoroso; le exige que sacrifique una parte del propio amor de sí para mantenerse unido en el reunido amor de sí, exigiéndole que sacrifique la relación con Dios para mundanamente mantenerse unido (holde sammen) con esa adhesión, que deja a Dios fuera o a lo más le incluye por el buen parecer¹⁹.

La más estrecha comunidad con la que podemos soñar –y ¿qué comunidad puede ser más estrecha que una en la cual todo el mundo sea y todo el mundo prefiera ser incluido? – es, justamente, la que más excluye a Dios. ¿Por qué? ¿Tal vez, simplemente, por el hecho de que Dios es lo que desvincula la comunidad? Obviamente, no habría ningún lugar para tal Dios en la comunidad absolutamente estrecha, es decir, en la comunidad que se mantiene unida de manera absoluta. Mantenerse unidos significa tener algo que mantenga unidos. Y esto se basa en las preferencias. Sin embargo, el amor cristiano no tiene preferencias. En consecuencia, no tiene nada que mantenga unido. Este amor, por expresarlo de algún modo, disuelve el pegamento que nos adhiere.

La argumentación de Kierkegaard deja en claro que una comunidad de amor cristiano no es la utopía de una gran cohesión que incluya a todos. La comunidad de

17. SKS 9: 79 / OA: 100.

18. Cfr. Writh, J., *op. cit.*, p. 219 y p. 221.

19. SKS 9: 122 – 123 / OA: 151. Utilicé el término “cohesión”, modifiqué la traducción inglesa de los Hong que emplean la palabra “alianza” para volcar el término “*sammenhold*”. Esta última palabra es menos idiomática, pero preserva de mejor manera la semántica del término danés que será importante en el presente contexto. (Nota del traductor: para conservar la intención del autor alteramos la versión castellana que traduce “*sammenhold*” por “unión”).

amor cristiano tampoco es una utopía en la cual las numerosas cohesiones posibles deban ser reemplazadas por una comunidad finalmente libre de inmunización. De hecho, no hay nada de utópico en este amor, que, en realidad, es la pérdida auténtica de cualquier clase de cohesión. Se trata de un amor que no toma parte en ninguna lucha particular o universal a favor de una preferencia determinada. Por el contrario, este amor acontece sin ser tocado por ninguna lucha. Puesto que, obviamente, tal y como indica Kierkegaard, nadie puede pretender luchar de manera legítima con un amor no-preferencial de su lado²⁰. Y si, en cambio, todos se unen para luchar contra este amor no preferencial, nos encontraríamos con el último intento inútil (pero no menos catastrófico) de cortar la proverbial rama sobre la cual están sentados.

Tal combate sería el de una comunidad en guerra consigo misma²¹. Pero esta comunidad sería incapaz de tocar el amor al cual le ha declarado la guerra. El amor volverá a acontecer. No interviene, aunque jamás deja de partir –y, por así decirlo, sigue de largo y nos deja con nada más que “nosotros”. O, dicho con otras palabras: el Dios cristiano, que no es nada más que amor, no es el *ser común* de la comunidad cristiana –algo que une a los cristianos entre sí. Dios no hace que nada se una entre sí. Por el contrario, cuando Dios sigue de largo, expone a todo aquel que se mantiene unido de diferentes maneras a su propio ser como un *ser-en-común*²². Esto es lo que se denomina el universalismo cristiano. Es posible reconocer esta línea de pensamiento cuando Kierkegaard escribe:

Todo el que desesperadamente se haya aferrado a una u otra de las diversidades de la vida terrena, de manera que tenga su vida en ella y no en Dios, exige también de los que pertenecen a la misma diversidad que se mantengan unidos con él no en el bien (pues el bien no forma unión alguna (det Gode danner intet sammenhold), no junta ni a dos, ni a cien, ni a todos los seres humanos en unión), sino en unión impía contra lo general-humano (Almene-Menneskelige)²³.

Quando nos mantenemos unidos contra Dios, que hace que nadie se mantenga unido –es decir, cuando intentamos excluir a Dios– no luchamos efectivamente *contra* Dios, sino contra “lo universal humano”. En consecuencia, sin importar que tanto luchemos de esta manera, queda un lugar para Dios. Este lugar de Dios no es una

20. Cfr. SKS 9: 79 / OA: 100 – 101.

21. Esta paradoja de la inmunización es relevante para la argumentación de Esposito: si fuera posible crear una comunidad absolutamente inmune, esta inmunización destruiría la comunidad a la cual protege. Esto, sin embargo, es, de hecho, imposible. La inmunización –si consideramos el paradigma médico– consiste precisamente en la inoculación de una pequeña dosis de aquello contra lo cual debe inmunizarse al cuerpo. Una inmunización completa, por tanto, es una *contradictio in adjecto*. Para inmunizarse, uno debe ser un anfitrión. Y esto significa que cualquier “algo” que una comunidad tenga en común, y por mucho que se aferre a ello, toda comunidad permanece susceptible a la disolución de su nudo comunal. En este punto Esposito desarrolla la idea de que la inmunización, como tal, debe inmunizarse a sí misma de un exceso de inmunización y, por ejemplo, desarrollar umbrales de tolerancia (cfr. Esposito, R., *Immunitas. Potenciación y negación de la vida*, trad. Padilla López, Buenos Aires, Amorrortu, 2005). En consecuencia, la inmunización simplemente no puede reducirse al rechazo de lo que le es ajeno. El interesante caso paradigmático propuesto por Esposito para ilustrar este caso es el embarazo (cfr. *Ibid.*, pp. 241 - 243).

22. Cfr. Kline, P., *op. cit.*, p. 159.

23. SKS 9: 79 / OA: 100.

utopía. Más bien, lo que demuestra ser utópico es la idea de que Dios no debe tener lugar. Quedan, sin embargo, las siguientes preguntas: ¿dónde está el lugar de Dios? ¿cómo se abre este lugar en el mundo –o, mejor dicho, dentro del mundo?²⁴

3. El mandamiento del amor

Hasta ahora, hemos hecho el intento de reformular la extensamente debatida cuestión del amor preferencial y no preferencial en los términos de inmunidad y comunidad. Lo cual me permite avanzar la siguiente hipótesis: *el amor cristiano nos expone a la condición de (im)posibilidad de la comunidad*. Este es el sentido de la afirmación de que la relación entre el amor al prójimo y el amor preferencial es una relación de deconstrucción –o, más exactamente: el amor al prójimo deconstruye al amor preferencial. Puesto que el amor al prójimo des-hace la estructura inmunológica del amor preferencial. Ahora quisiera demostrar que esto es lo que ocurre con el advenimiento del mandamiento del amor cristiano: ¡*Ama a tu prójimo!*

Este mandamiento no es un imperativo abstracto de algo imposible que tiene que permanecer irrealizado. Es una perturbación muy real escondida en cada uno de nuestros amores preferenciales y en cada una de nuestras comunidades (en las que el amor preferencial opera como paradigma). El amor cristiano no es algo que no podamos cumplir. Esa es la (in)comprensión más común²⁵. Sin embargo, es algo que no podemos olvidar. Es un amor incontenible que cualquier comunidad contiene –y, por tanto, es un amor que pone al revés a cualquier comunidad. Y esto, por supuesto, vale tanto para una comunidad cristiana como para cualquier otra comunidad. Es bien sabido que, cuando este amor fue anunciado, fue inmediatamente percibido como una perturbación de la misma comunidad inmunitaria cristiana. De ello que, si

24. A pesar de su relevancia, aquí debo omitir el involucrarme con la meditación de Nancy en torno a esta cuestión (cfr. Nancy, J. L., *Lugares divinos*, trad. Masso Castilla y Rodríguez Maciel, Madrid, Arena, 2014).

25. Vanessa Rumble sostiene que “Kierkegaard establece el criterio cristiano a tal altura que ninguna obra humana puede alcanzarlo...” (Rumble, V., *op. cit.*, p. 161). Sin embargo, quisiera hacer el intento de explicar por qué motivo la insuficiencia de capacidad para cumplir con el mandamiento del amor no expresa de manera adecuada la imposibilidad del mismo. Mi argumento es que la soberanía del mandato no puede quedar a merced de un cumplimiento pospuesto en un “deber” perenne. Por el mero hecho de ser ordenado este amor ya está en obra desdoblándose incluso la más estrecha de las comunidades. Esta es la “fuerza de ley” inherente al mandamiento del amor (para aludir a Derrida). Por supuesto que, de hecho, es imposible cumplir con este mandamiento, pero ¿qué hecho lo imposibilita? Esta imposibilidad no deriva del hecho de que no podamos cumplirlo. Cuando estamos preparados para hacer algo, ya es demasiado tarde. Podemos comparar esto con la situación del despertador. Cuando lo oyes, ya es demasiado tarde para decidirnos si debemos despertarnos o no. De manera similar, cuando el mandamiento nos dice: ¡*Ama a tu prójimo!* y respondemos: Si, si, lo haré, dime qué es lo que tengo que hacer, puedo hacer algo? –entonces lo imposible ya no es que ahora debamos hacer algo más allá de nuestras capacidades (incluso si éste también fuese el caso). La verdadera imposibilidad es que antes de que hagamos algo, la ley ya está cumplida en nuestra capacidad de responderla, es decir, en nuestra capacidad de interrumpir la ley en virtud del mismo mandamiento. Nuestra insuficiencia –nuestro “pecado” para emplear el vocabulario cristiano– no consiste en la falta de capacidad sino en el hecho de que estamos separados de nuestra propia capacidad. Esto significa que no podemos hacer lo que ya hemos hecho. No podemos hacer que la ley y el amor (el “deber” y el “ser”) sean indistintos, a pesar de que lo sean en el amor que se ordena. Como escribe Kierkegaard: “*Solamente la necesidad habla así acerca del amor... como si hubiera una diferencia esencial entre la exigencia (Fordring) de la ley y el amor, que claro que también la hay pero no en el amor, donde el cumplimiento viene a ser enteramente una y la misma cosa (aldees Eet og det Samme) con la exigencia*” (SKS 9: 110 / OA: 136).

a este amor lo llamamos cristiano no es porque el cristianismo se haya apropiado de él más que cualquier otra comunidad. En todo caso, el cristianismo es la religión que expone la naturaleza inapropiable del amor que proclama. El cristianismo expone la deconstrucción del cristianismo desde su centro más íntimo. Y lo más íntimo del cristianismo es el amor²⁶.

¿Qué sentido tiene decir que el amor al prójimo deconstruye el amor preferencial? Ante todo, hay dos sentidos que deben ser rechazados. No significa que el amor al prójimo *contradiga* al amor preferencial, pero tampoco significa que, de alguna manera, se *reconcilie* con él. La relación entre contradicción y reconciliación es dialéctica. La deconstrucción es otra cosa. Es la exposición de una estructura. En este caso, quiere decir que, si el amor al prójimo deconstruye al preferencial, entonces el amor al prójimo expone la estructura del amor preferencial. Expone de qué manera se articula. Y no lo hace destruyéndolo –lo cual impediría que advirtamos su estructura–, sino de manera sumamente cautelosa, por así decirlo, a través de un amoroso aflojamiento de su articulación. El amor al prójimo disuelve el amor preferencial: “*hace saltar (vrister), semejante a una ganzua (Dirk), la cerradura del amor de sí*”²⁷. Pero ¿cómo es posible que algo así suceda? ¿De qué manera obra el amor cuando des-hace? ¿Equivale esto a una obra del amor?

Es sumamente conocida la división que traza *Las obras del amor* hacia el interior del amor entre sus formas preferenciales y no preferenciales. De hecho, cabe percibir la recepción del libro como la puesta en escena de la dialéctica entre estos dos modos: como la continua alternancia entre su contradicción y reconciliación –desde Adorno hasta Ferreira y más allá. Si, consecuentemente, observamos esta discusión como una totalidad, encontramos al amor al prójimo inscripto en una relación dialéctica con el amor preferencial. El problema con esto no es que la dialéctica esté equivocada. La cuestión, en cambio, es si, a pesar de ello, no existe un amor más arcaico situado en el umbral que separa la contradicción y la reconciliación. Y, suponiendo que éste fuera el caso, ¿cómo debería realizarse una arqueología de este amor?

Aquí, el primer punto a destacar es que el mandamiento cristiano del amor no es, en cierto sentido, un mandamiento de amor. No es estrictamente el mandamiento de algo, por ejemplo, el amor, yuxtapuesto con otros contenidos concebibles –por ejemplo, el de honrar padre y madre o el mandamiento de no matar, etc. Se trata, más bien, del *amor* como mandamiento. Como sostiene Ricoeur: “... *el mandato de amar es el amor mismo*...”²⁸. Todo amor se encuentra, pues, en el mandamiento mismo del amor, esto es, el amor como ἀρχή. Puesto que ἀρχή significa tanto mandamiento

26. Nancy describe la deconstrucción del cristianismo de la siguiente manera: “*se trata de... afrontar... lo que, del fondo de nuestra tradición, nos viene como más arcaico (en el sentido de una arkhé y no de un comienzo histórico, por supuesto) que el cristianismo mismo*” (Nancy, J. L., *La declusión. Deconstrucción del cristianismo*, trad. Lucero, Buenos Aires, La Cebra, 2008, p. 237). Sospecho que Nancy ya sabe que aquello que él busca recibe el nombre de “amor”. Lo que anima esta sospecha es la aparición de la palabra “corazón” con la cual Nancy, en otros textos, aborda de manera explícita la figura del amor (cfr. Nancy, J. L., “Shattered Love”, op. cit. y para este texto en relación a Kierkegaard cfr. Kline, P., op. cit., pp. 170 – 173). Retornaré a la noción de *arkhé* más adelante.

27. SKS 9: 25 / OA: 36.

28. Ricoeur, P., *Amor y justicia*, trad. Moratalla, Madrid, Caparros, 1993, p. 18.

como comienzo²⁹. Como ἀρχή el amor es un comienzo que manda. No se trata de un comienzo que deja de existir cuando algo ya ha comenzado. Es un comienzo que nunca deja de comenzar y como tal permanece al mando de todo lo que comienza con amor –lo cual, según el cristianismo, es todo³⁰.

En *Temor y Temblor* Kierkegaard escribe sobre el héroe y su auténtica grandeza que no se encuentra en el resultado (*udfaldet*) sino en el mero hecho de comenzar (*begyndelsen*). Tan pronto como algo ha comenzado, ingresa en la dialéctica y se desarrolla conforme a ella; pero el comienzo mismo permanece fuera de la dialéctica. Todo el mundo –especialmente los profesores de filosofía en Berlín, como insinúa Kierkegaard– está inclinado a evaluar la grandeza en función del resultado. Pero éste no puede ser la pauta de la grandeza toda vez que el héroe comienza sin que nada haya surgido del comienzo que sirva para medir la grandeza. En consecuencia, la grandeza del comienzo es inmensurable. Kierkegaard hace la observación de que nadie que sea un poco *erectioris ingenii* puede “*ignorar cuando se aproxima a lo que es grande que desde la creación del mundo ha sido uso y costumbre que el resultado (udfaldet) es lo último en producirse y que, si en verdad uno ha de aprender algo de lo que es grande, debe ser justamente el hecho de prestar atención al comienzo*”³¹.

¿Cómo obtener un acceso a tal comienzo? Dado que lo que comienza no puede cerrarse a su propio comienzo, como si ese comienzo fuese algo que permanece simplemente en el pasado –algo, por usar una expresión coloquial, “pasado y pisado”–; no es posible retroceder cronológicamente en el tiempo en búsqueda del comienzo. El pasado del ἀρχή es más pasado que cualquier dato cronológico y en tanto que tal permanece presente. La pregunta, por tanto, es cómo acceder a algo que no está oculto por haber sucedido mucho tiempo atrás, sino que se oculta porque lo sucedido –ya sea hace mucho o poco tiempo– no ha terminado de suceder: ¿cómo acceder a lo que se esconde porque aún no ha surgido como resultado, sino que permanece en el comienzo y no deja de comenzar? ¿cómo acceder a un ἀρχή que, de este modo, siempre permanece al mando?

En su versión de la arqueología filosófica, Agamben propuso lo que él llama un ἐποχή arqueológico. El mismo no consiste en el intento de revivir un evento del pasado, sino en suspender sus resultados y distender su estructura. Un ejemplo ofrecido por Agamben es la distinción entre leyes profanas y religiosas. ¿Cómo surge esta distinción? Agamben sugiere que la tarea de la arqueología filosófica no es la de describir una pre-legalidad que antecede a la escisión, una pre-legalidad que anticipa y contiene en forma rudimentaria lo que más tarde devino la distinción entre la ley profana y la ley religiosa. En lugar de ello la tarea consiste en “*imaginar una x, para cuya definición necesitamos armarnos de la máxima precaución, practicando*

29. Cfr. Gadamer, H., *Verdad y Método*, trad. Aparicio y Agapito, Salamanca, Sígueme, 1999, p. 428.

30. En lo que respecta a la noción de ἀρχή, resulta intrigante lo que Kierkegaard dice en su meditación “El amor edifica” sobre el amor como fundamento y sobre cierta presuposición del amor entre los prójimos. Me limitaré a ofrecer una cita: “... edificar es levantar algo desde los fundamentos; ahora bien, espiritualmente, el amor es el fundamento de todo” (SKS 9: 226 / OA: 271).

31. SKS 4: 156 / TT: 150.

*una suerte de epoché arqueológica que suspenda -al menos de manera provisoria- la atribución a esa x de aquellos predicados que por lo general referimos a la religión y al derecho. En este sentido [...] la emergencia no es idéntica a aquello que adviene a través de ella*³².

Si seguimos la recomendación metodológica de Agamben, la tarea de una arqueología del amor sería la de describir al amor de modo tal que en la explicación de la escisión entre preferencia y no preferencia dicha dialéctica carezca de importancia. Deberíamos hacer un esfuerzo por alcanzar una indistinción entre el amor preferencial y el no preferencial situada en el umbral de la dialéctica entre ambos. ¿Somos capaces de apoderarnos del amor en el momento en el que ingresa en esa dialéctica? Mi sugerencia en torno a tal descripción consistiría en decir que en este umbral –en este “momento de surgimiento”– el amor ni es preferencial ni es no preferencial, sino, más bien, in-diferente³³. Permítanme explicar lo que tengo en mente.

El amor preferencial es un tipo específico de relación. Existen, como todos sabemos, numerosas relaciones específicas. Puedo relacionarme al otro como si este fuera mi padre, mi madre, mi jefe, mi colega, mi maestro, mi estudiante, mi enemigo, mi amigo, etc. Todas estas relaciones tienen características específicas. Pero mi prójimo no es tal debido a características específicas. Por lo tanto, debemos considerar de

32. Agamben, G., *op. cit.*, p. 122.

33. Otra sugerencia –y estoy agradecido al revisor anónimo que me llamó la atención sobre la cuestión– sería la univocidad/simplicidad. Opté por no utilizar este término en la medida en que ha venido a designar la idea de una reconciliación entre el amor al prójimo y el amor preferencial tanto hacia el interior de los estudios sobre Kierkegaard (cfr. Strawser, M., *Kierkegaard and the philosophy of love*, London, Lexington Books, 2015, pp. 116 – 120) como fuera de ellos (cfr. Marion, J. L., *El fenómeno erótico*, trad. Mattoni, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2005, pp. 10 - 11). Sin embargo, existe de hecho una tradición en torno a la univocidad que puede ser similar a lo que aquí elijo llamar in-diferencia. Lo digo nuevamente, lo que pretendo designar con esta noción es al amor antes de su ingreso en la dialéctica de la contradicción y reconciliación; y ni bien ingresamos en esta dialéctica no existe, de hecho, la pobreza de estas dos formas del amor (radica) sino, más bien, (en) una diferenciación incesante. Dentro de esta multiplicidad la cuestión de la contradicción y reconciliación no sólo es apropiada sino también inevitable. ¿De qué manera debo equilibrar los múltiples amores en los que estoy envuelto? No obstante, antes de esta dialéctica el amor es in-diferente –o incluso unívoco, si tenemos en cuenta la trayectoria que engloba a Plotino, Escoto, Spinoza y Deleuze. Como demuestra Deleuze la “univocidad es la piedra angular de todo el spinozismo” (Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía práctica*, trad. Escototado, Buenos Aires, Tusquets, 2004, p. 79). Dicha univocidad reúne seres y modos pero no del modo en que los géneros unen sus especificaciones, es decir, no al modo de un “concepto común”. Como Deleuze mismo señala, la idea de Dios puede servir como un concepto común “*puesto que expresa lo que es común a todos los modos existentes, a saber, que son Dios*” (*Ibid.*, p. 117). Sin embargo, “*la idea de Dios no es en sí misma una noción común*” (*Ibid.*, p. 117).

• Esta alteración en la idea de Dios se corresponde a al cambio en el modo en que se captan los atributos cuando pasamos del segundo al tercer tipo de conocimiento, es decir, al *amor intellectus Dei*. Deleuze escribe: “*ya no se capta al atributo como noción común (es decir, general), aplicable a todos los modos existentes sino como forma común (es decir, unívoca) a la substancia de la que constituye la esencia y a las esencias de modo que contiene como esencias singulares*” (*Ibid.*, p. 75). Aquí es imperativo apreciar que la comunidad unívoca no es idéntica a la comunidad del concepto común. “*lo que ha cambiado*”, dice Deleuze “es el sentido de la palabra «común»” (Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. Vogel, Barcelona, Muchnik Editores, 1999, p. 295). La idea de Dios en sí misma –es decir, de acuerdo a su definición como *in se*– no es, como el concepto común (lo expresa, es decir), una idea sobre algo general que distingue numéricamente los modos que tiene en común. Más bien se trata –como Deleuze dice en sintonía con Plotino– “*el Uno tiene en común con las cosas que vienen tras él*” (*Ibid.*, p. 167). Es precisamente en este sentido en el que quizás podría ser dicho que el amor agápico es unívoco: no tiene nada en común con las múltiples formas de amor que de él derivan.

qué manera el amor al prójimo se relaciona con todas las relaciones específicas –y no exclusivamente con la relación que usualmente denominamos amor. Podría argumentarse, en este punto, que el amor al prójimo es, en cierto sentido, indiferente a todas las relaciones específicas –incluyendo aquellas que llamamos amor.

Para apoyar esta perspectiva, podemos considerar que Kierkegaard afirma en repetidas ocasiones que el amor cristiano no tiene nada que hacer con las diferencias mundanas –al margen de permanecer ciego ante todas ellas³⁴. En este sentido, es indiferente a ellas. Al respecto, Kierkegaard escribe:

Si verdaderamente se ha de amar al prójimo, hay que acordarse a cada instante de que la diversidad es un disfraz (Forklædning). Porque, como ya dijimos, el cristianismo no ha querido dar una batida para abolir la diversidad... y tampoco ha querido encontrar mundanamente un convenio mundano entre las diversidades; sino que quiere que la diversidad le quede suelta al individuo (den Enkelte), suelta como el manto que la majestad arroja, para mostrarnos quién es él... Y cuando la diversidad queda suelta de esta manera, entonces se vislumbra constantemente en cada cual aquello otro esencial (hint væsentlige Andet), común para todos, lo eternamente semejante (det evigt Lignende), la semejanza (Lignende)³⁵.

Para lamento, tal vez, de ciertos pensadores críticos de izquierda no hay nada que pueda ser políticamente movilizad por medio del amor al prójimo³⁶. No hace diferencia con ninguna diferencia mundana. Pero, precisamente por este motivo, todas esas diferencias son distendidas. De ninguna manera se pierden. No existe negociación, mediación o conciliación de ninguna diferencia –no hay compromiso entre ellas. Cada una de las relaciones basadas en las diferencias permanecen en su lugar. El amor cristiano no hace nada con ninguna diferencia³⁷. Y cuando sostenemos

34. Cfr. SKS 9: 74 – 75 / OA: 94 – 95.

35. SKS 9: 93 / OA: 116.

36. Kierkegaard es muy explícito en este punto –como puede verse aquí: “*Ninguna política ha llevado a cabo ni ha podido, ni ninguna mundanidad ha llevado a cabo ni ha podido pensar o realizar hasta sus últimas consecuencias el pensamiento de la igualdad humana*” (SKS 16: 83–84 / EpV: 148).

37. Este hubiera sido el lugar adecuado para desarrollar la noción kierkegaardiana radical de igualdad. Por el momento, únicamente llamaré la atención sobre el hecho de que Kierkegaard fue muy explícito al señalar que ninguna transformación de lo que es “mío” y “tuyo” en algo “nuestro” equivaldría a la igualdad en sentido cristiano (cfr. SKS 9: 265–266 / OA: 320 – 322). No existe ningún proyecto político solidario en torno a esta igualdad. Para no permitir que esta cuestión eluda a su lector, Kierkegaard trazó una distinción terminológica entre “lighed” (del mundo) y “ligelighed” (de la eternidad). Mientras que “lighed” es la igualdad medible de alguna cualidad (de una diferencia), “ligelighed” es una igualdad inmensurable de ninguna cualidad (de ninguna diferencia) (cfr. SKS 9: 64 y 78 / OA: 82 y 98 – 99). Dicho sea de paso, esta también es la razón por la cual la marca común [*det fælles mærke*] con la cual la eternidad marca a cada uno como prójimo no se corresponde con alguna cualidad que los prójimos tengan en común. Más bien, a través de esta marca la eternidad es capaz de distinguir a cada uno sin considerar ninguna diferencia. “*La diversidad es lo perturbador de la temporalidad, lo que marca a cada ser humano de manera diferente; pero el prójimo es la marca de la eternidad en cada ser humano*” (SKS 9: 94 / OA: 117). Cuando Kierkegaard especifica de qué manera la eternidad es capaz de trazar esta “diferencia sin diferencia”, procura subrayar que dicha diferencia peculiar –que él, por tanto, denomina “Eiendommelighed”– no compromete en modo alguno la indiferencia de la eternidad con ninguna diferencia, sino que, más bien, la redobla. Él escribe: “*¿Qué amor! Lo primero es que no hace ninguna diferencia, absolutamente ninguna, lo segundo, que es semejante a lo primero, es que él se vuelve infinitamente diferente al amar lo diferente*” (SKS 9: 268 / OA: 326). Aquí es importante resaltar la frase “*semejante a lo primero*”. De lo contrario, el prójimo podría salvarse falsamente de la eliminación de todas las diferencias a través de una diferencia restante. La única diferencia que puede resucitar a través del primer movimiento es una diferencia sin diferencia, es decir, “Eiendommelighed”.

que el amor cristiano sólo distiende sus estructuras endurecidas, con ello no alteramos (con ello) el hecho de que no hace nada con las diferencias. Distender, des-atar, des-hacer, suspender, deconstruir deben comprenderse como diversos intentos de decir lo que significa no hacer nada³⁸.

Articular esto en el sentido correcto no es una tarea sencilla, pero, al fin de cuentas, hacer nada no es lo opuesto a hacer algo. No es *no* hacer algo. No hacer nada en *este* sentido –por ejemplo, la frecuentemente dificultosa tarea de abstenerse de hacer algo que simplemente pide ser hecho, incluso el no tan difícil logro de ser perezoso– es todavía en gran medida hacer algo. Cuando el amor cristiano no hace nada, realmente *hace* nada. Torna in-operativo al amor en todas nuestras obras con un hacer arcaico que antecede –y sorprende– todas las distinciones entre hacer o no hacer algo, entre ser activo o pasivo, entre ser progresista o conservador, entre estar comprometido o permanecer desinteresado, etc³⁹.

Quizás podamos hallar en Derrida una pista sobre un amor que no hace nada. En una entrevista ofrecida a *Le Monde* en el año 1982, Derrida sostenía –contra las recurrentes acusaciones de negatividad y de un deambular carente de propósitos– que para él la deconstrucción “*va siempre junto con una exigencia afirmativa, diría incluso que no tiene lugar sin amor*”⁴⁰. Pero ¿qué amor puede estar involucrado en la deconstrucción? De hecho, ¿qué tipo de “hacer” es el “deconstruir”? Seguramente, la experiencia de ser deconstruido es la experiencia de ser desarticulado en la medida en que la deconstrucción *es*, de hecho, un distanciamiento. Pero el que también carezca de propósitos, no necesariamente implica que carezca de preocupación⁴¹. Muy lejos de carecer de preocupación, la leve distención de una estructura implica el

38. Esta idea de “hacer nada” –o de inoperatividad– se hace eco, por supuesto, de los conceptos de *klēsis* y *katargein* tal y como aparecen en las epístolas de San Pablo, cosa que no se puede pasar por alto si se tiene en cuenta el estudio de Agamben (cfr. Agamben, G., *El tiempo que resta*, trad. Piñero Saenz, Madrid, Trotta, 2006). Una de las más claras expresiones de este aspecto de la teología paulina en Kierkegaard es el siguiente: “*quien ama al prójimo está en paz. Está en paz por contentarse con la diversidad que se le ha asignado en la vida terrena... deja que cada diversidad de la vida terrena siga en pie*” (SKS 9: 89 / OA: 112). A la pregunta que interroga si este amor traza alguna diferencia, Kierkegaard contesta refiriéndose a la paz. Sobre la fuerza del amor de Dios señala que “*existe igualdad, una infinita igualdad, entre los hombres*”, y a continuación dice: “*si existe una diferencia –esta diferencia, de existir, sería como la tranquilidad en sí misma*” (SKS 12: 281)

39. Lograr la existencia –ser ahí– más acá de esas distinciones es tan discreto como asombroso. No hacer nada es algo difícil de hacer. Pensemos, por ejemplo, en el paciente al cual el dentista le dice: “¡Relájese!” y que responde “¡Estoy intentando todo lo que puedo!”. O pensemos en el estoico en el banquete. Según la descripción de Epicteto, el estoico no se lanza con avidez hacia el pan, pero tampoco se abstiene ascéticamente de éste. El estoico lo toma como viene. Alcanza todo lo que le sale al paso –si es que “alcanzar” es efectivamente la palabra correcta para designar este gesto. ¿Qué es la calma estoica? El gesto no revela nada de su extrema tensión. En el movimiento (*motion*) el estoico tiene que mantenerse en la emoción (*e-motion*) de ni esforzarse por el pan ni desearlo. En ningún momento entra en esta dialéctica. De haberlo hecho, ya no estaría calmado. Podría, entonces, luchar por el pan o podría luchar contra su deseo del pan. Con todo, no es posible luchar contra la dialéctica luchando contra ella. Para no entrar en la dialéctica, hay que permanecer calmado.

40. Derrida, J., “The almost nothing of the unrepresentable”, en *Points...: Interviews, 1974–1994*, California, Stanford University Press, 1995, p. 83.

41. Heidegger, por su parte, era muy consciente de que cuanto más cuidadosamente se desarticulan las cosas, mejor se puede vislumbrar de qué manera están unidas (*Fügung*). Por este motivo, exige una mirada lenta (*langsames Sehen*) (cfr. Heidegger, M., *Aristotle's metaphysics. On the essence and actuality of force*, trad. Brogan y Warnek, Bloomington, Indiana University Press, 1995, p. 61 y 103).

más demandante de los cuidados. Hacer algo, por una parte, ya es hacer demasiado. Abstenerse de hacer algo, por otro lado, todavía es insuficiente. Lo exigido es preservarse justamente en la tensión entre el aún no hacer algo y el ya no abstenerse de hacer algo –esto es, permanecer justo en el límite en el cual el estar-en-acto (ἐνέργεια) y el poseer (pero sin ejercer) la correspondiente capacidad (δύναμις) se vuelven indistintos. Si “deconstruir” es no hacerle nada a lo que se deconstruye, no resulta inapropiado describir la deconstrucción como un mero ser junto a lo que se deconstruye. La deconstrucción, por tanto, demanda el esfuerzo de mantenerse en el ser-con: sin establecer, todavía, algo en común, tampoco absteniéndose de ello, pero estando completamente expuesto a la exigencia de tener que hacer algo sobre el ser-en-común. Precisamente de este modo la deconstrucción abre un espacio en la proximidad de un comienzo antes de que algo haya comenzado⁴².

Para Kierkegaard el “cómo” (*hvorledes*) del amor es esencial⁴³. Y si la “manera” que acabamos de describir no sólo comunica el modo en que obra el amor en la deconstrucción, sino también cómo obra ese amor que es exigido por el cristianismo, su hacer (*gjerning*) no equivale a un obrar (ἔργον)⁴⁴. Equivale,

42. En el análisis heideggeriano de los primeros tres capítulos del libro *tetha* de la *Metafísica* de Aristóteles, se ilustra la cuestión de una in-distinción entre δύναμις y ἐνέργεια a través de la imagen de un corredor en su línea de salida (cfr. Heidegger, M., *Aristotle's metaphysics*, op. cit., pp. 187 – 188). En la tensión de estar “listo para partir”, ya no existe la mera potencialidad de correr (que también está allí cuando el corredor descansa), sino que esta potencialidad todavía no ha sido puesta en obra (el corredor aún no está corriendo). En este sentido, el corredor es una vívida descripción de un “comienzo antes del comienzo”. Para una discusión más profunda sobre el tipo de fuerza envuelta en esta in-distinción cfr. Lysemose, K., “The force of existence. Looking for Spinoza in Heidegger”, *Sophia* n° 59, 2019, pp. 139 – 172.

43. Cfr. SKS 9: 323 / OA: 392 – 393.

44. Existe, por tanto, una cuestión de gran relevancia filosófica oculta en la traducción de *gjerning* por “obras”. Desde esta perspectiva, tal vez sea posible caracterizar con mayor precisión el “paso atrás” inicialmente anunciado en lo que respecta a la discusión académica actual sobre el amor preferencial y el amor al prójimo. Si esta discusión es un intento de evaluar si ambas clases de amor pueden reconciliarse o no, implícitamente se entiende que se trata de una cuestión sobre el pasar a la acción. La cuestión se negocia en el nivel ontológico de la realidad: ¿es posible –sin caer en auto-contradicción– “poner a obrar” al amor preferencial y al amor al prójimo de manera simultánea? Sin embargo, de acuerdo con la presentación que aquí nos ocupa emerge la sugerencia de que el amor al prójimo no es un amor que podamos tornar operativo. Como tal, no es un mandato en el sentido de que debería hacerse operativo. El mandamiento cristiano del amor no es el mandamiento de una posibilidad que debería llevarse al acto. Tampoco se trata del mandamiento de una imposibilidad, que deba –pero que lamentablemente no pueda– hacerse acto. De hecho, no existe competencia alguna entre cuál clase de amor, preferencial o al prójimo, deba tornarse *actio*. Por el contrario, el amor activo es preferencial. Únicamente el amor preferencial, por tanto, es real. Esto, sin embargo, no relega al amor al prójimo a la categoría de una mera, o incluso quimérica, posibilidad. Más bien, el amor al prójimo es, en cierto sentido, hiperreal o –mejor aún– virtual. Un amor perturbador y recurrente contra el cual ningún amor real, es decir, ningún amor preferencial, puede inmunizarse por completo. En otras palabras, se trata de un amor que acontece, y cuando lo hace, torna in-operativas todas las diversas formas operativas del amor, es decir, las suspende, las interrumpe y las afloja. Dicho sea de paso, aquí se revela la diferencia entre la univocidad (o in-diferencia) de una visión deconstructiva del amor –tal y como la estamos presentando– y la univocidad de una reconciliación entre amor preferencial y amor al prójimo –tal y como se presenta entre la literatura académica kierkegaardiana. Un caso típico de esta última es el argumento de Davenport que sostiene que el amor al prójimo no sólo es compatible con varias formas del amor preferencial como tal, sino que también las infunde. El lenguaje que emplea para describir esto es significativamente diferente al que sugerimos aquí: el amor al prójimo “obra” dentro de, “mejora” y “contribuye positivamente” a los amores preferenciales que él infunde (cfr. Davenport, D., “The integration of neighbor-love and special loves in Kierkegaard and von Hildebrand”, en *Kierkegaard's God and the good life*, Minister (ed.), Bloomington, Indiana University Press, 2017, p. 58).

más bien, al des-hacer de cualquier relación preferencial que constituya el algo-en-común de una comunidad dada. Hay, sin embargo, un problema obvio cuando decimos que el amor cristiano des-hace de forma indiferenciada cualquier relación preferencial específica que podamos concebir. Así las cosas, ¿entendemos absolutamente lo que significa el amor? Si el amor cristiano únicamente tiene en común con el amor preferencial la palabra “amor”, ¿tiene, entonces, alguna afinidad con el fenómeno que conocemos y experimentamos como amor? Si el amor al prójimo no prefiere el amor preferencial por encima de otras relaciones preferenciales, ¿podemos seguir llamándolo amor? De hecho, si en un análisis último el amor al prójimo no prefiere ninguna relación, sino que simplemente ama el ser-en-relación ¿no sería demasiado exiguo para merecer el digno nombre del amor? Si así fuesen las cosas, entonces el amor al prójimo sería igualmente indiferente ante todas las relaciones –incluso a las relaciones de envidia, desprecio, abuso y odio. ¡Seguramente las cosas no son así! ¿No debemos exigirle *más* al amor? ¿No debemos exigirle al amor algo para tener en común más allá del mero ser-con? ¿No debemos exigir que nuestro hermano necesitado sea auxiliado más allá del simple no hacer nada? ¿O quizás todas las demandas que se nos ocurren son menos que –y permanecen a la zaga de– lo que el amor ya nos ha entregado?

Dudemos un poco y consideremos la propuesta. La propuesta, entonces, es que el amor al prójimo no prefiere ninguna relación específica. Es el término medio (*mellembestemmelsen*) de todas las relaciones –en el amor preferencial, por supuesto, pero también en las relaciones de enemistad (“ama a tu enemigo”, por así decirlo). Esto no necesariamente niega el hecho de que el amor erótico y la amistad son privilegiados y precisamente la homonimia con el amor al prójimo lo atestigua. No obstante, la razón de este privilegio no radica en el hecho de que el amor al prójimo esté más presente en esta clase de relaciones. El amor al prójimo está presente de forma unívoca en todas las relaciones, in-diferentemente en todas las diferencias. Más bien, el privilegio se debe al hecho de que, gracias a la fuerza del amor erótico somos capaces de conducir al amor agápico hacia el lenguaje y aquí, en el lenguaje, de llegar a ser amigos de la sabiduría. Por este motivo, Ricoeur puede hablar sobre “... *el poder del eros de significar y decir el ágape*”⁴⁵. Pero ¿qué palabras? Para considerar esta cuestión, consideremos qué es lo que realmente es dicho cuando seres singulares –ambos vueltos el uno hacia el otro por un insensible e incorruptible mandamiento del amor– comienzan a decirse el uno al otro: «Te amo».

4. *La promesa del amor*

¿Qué es lo que tienen en común el amor preferencial y el amor al prójimo? ¿Sólo la “mera” palabra “amor”? Tal vez –pero, en cierto sentido, el amor es una mera palabra. Los *conceptos* de amor preferencial y no preferencial pueden estar en una relación de

45. Ricoeur, P., *op. cit.*, p. 21.

contradicción y en una relación de reconciliación, lo que equivale a decir que, pueden estar en una relación dialéctica. Pero el amor no es un concepto con un contenido⁴⁶. La palabra del amor es «Te amo»⁴⁷. Es la difusión de esta palabra.

Aquí podría interponerse el hecho de que los prójimos en el sentido cristiano nunca se dirían el uno al otro «Te amo». Esta versión *flower-power* del Evangelio seguramente no sería considerada una obra del amor por Kierkegaard, que no le dedica prácticamente nada de tiempo a estas palabras («Te amo») en *Las obras del amor*. Sin embargo, en caso de que lo hubiera hecho, únicamente es posible imaginar el placer que habría tenido al burlarse de estas tres palabras en virtud de su sentimentalismo, hipocresía y auto-engaño. Y, de hecho, nada existe en estas palabras que proteja de cualquier clase de uso o abuso. Tan pronto como son pronunciadas, es imposible saber qué es lo que se sigue de ellas –no se sabe si su trayectoria será corta o prolongada, dichosa o dolorosa, etc. Estas palabras, sin embargo, abren cada vez un pasaje para algo por venir –y este es el preciso momento donde la noción kierkegaardiana radical del amor cristiano tal vez pueda ser experimentada en esas dos pequeñas palabras, aunque ellas estén presentes en el más banal imaginario del amor romántico.

Alguien dice «Te amo» y a continuación se le pregunta: pero ¿por qué me amas? Todos sabemos que se debe dar una respuesta. «Te amo» no dice lo suficiente. Pero también sabemos que lo que podemos dar como respuesta será insuficiente. «Te amo» ya lo dice todo⁴⁸. Lo que sea ofrecido como respuesta no agotará el amor que ha sido declarado –incluso si nos agotase el intentarlo. Y esto es así porque el amor en «Te amo» no es el amor enunciado, sino la enunciación del amor –es decir, la dirección, el acercamiento o la llamada misma.

¿Qué clase de afirmación es «Te amo»? No se trata de la descripción de un hecho que pueda ser falseada o verificada. No se trata de una prescripción o norma que pueda ser violada o cumplida. Cuando digo «Te amo» no describo ni prescribo nada –declaro mi amor. Esto parece un juego de palabras. Entonces, ¿se trata de una afirmación performativa? Cuando el sacerdote le dice a la pareja, *ahora los declaro marido y mujer*, no está describiendo un hecho, lo está realizando. La declaración los convierte en marido y mujer. Sin embargo, decir «Te amo» no realiza un hecho. Decir «Te amo» no es realizar el amor. En cierto sentido, se trata justamente de lo opuesto a una afirmación performativa. Es un no hacer nada con palabras. No realizo ningún amor cuando digo «Te amo». Más bien, siguiendo un planteo de Jean Luc Nancy, el amor es prometido. Como el escribe: “El *«Te amo»* ... es una promesa... La promesa no describe, no prescribe, no performa. No hace nada... *«Te amo»* no dice nada (excepto un límite del lenguaje), pero permite que emerja el hecho de que

46. Cfr. Agamben, G., “El amigo”, en *¿Qué es un dispositivo?*, trad. Ruvituso, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2014, pp. 39 – 40.

47. Cfr. Nancy, J.L., “Shattered Love”, en *The inoperative community*, Mineapolis, Minesota University Press, 1991, p. 100. Comparto completamente la impresión de Kline cuando señala que el “*ensayo de Nancy «Shattered Love» late, en muchos sentidos, con un corazón kierkegaardiano*” (cfr. Kline, P., *op. cit.*, p. 167).

48. Cfr. Nancy, J. L., *God, justice, love, beauty: Four little dialogues*, New York, Fordham University Press, 2011, p. 66.

*el amor debe llegar [sic]...*⁴⁹.

Procuremos, entonces, analizar el «Te amo» en los términos de una peculiar promesa –peculiar puesto que no se trata de una afirmación performativa incluso cuando una promesa, por lo general, cuenta como un ejemplo de manual de lo que es una afirmación performativa⁵⁰. Que decir «Te amo» sea una promesa, no significa que ese amor exista únicamente cuando la promesa es cumplida; tampoco significa que el amor se pierda si la promesa es traicionada. Si el amor de «Te amo» es una promesa, no existe en otro lugar más que en la promesa misma. ¿Cómo? Quizás de la siguiente manera: decir «Te amo» abre un espacio para que el amor advenga. No en el sentido en que se promete (o programa) que un tren arribe a una estación puesto que en este caso el tren es, obviamente, algo distinto a la promesa. El amor, no obstante, no es algo cuyo advenimiento se promete. El amor es la promesa misma. Es el “advenir”.

Esta, tal vez, sea la razón por la cual «Te amo» es el lugar de lo eterno en el tiempo. Porque, como Kierkegaard escribe, lo eterno no es en el tiempo como algo que adviene, sino, precisamente, como el advenir mismo –en danés: “*Naar altsaa det Evige er i det Timelige, saa er det i det Tilkommende...*”⁵¹. ¿Qué significa esto? El tren cuya llegada fue prometida está presente en algún otro lugar mientras esperamos por él –tal vez llegue o tal vez no. El amor de «Te amo» no está presente en ningún otro lugar. Sin embargo, tampoco está presente aquí, puesto que “sólo” es prometido. Pero cuando aquí se lo promete, cruza el presente y lo abre a un llegar -a la-presencia –es decir, a un comienzo que, en el lenguaje tradicional, podemos denominar creación.

Decir «Te amo» no promete algo denominado amor. Pero aun así promete –lo que quiere decir que esta promesa no tiene un sentido a la espera de ser cumplido o traicionado. Aun así, significa todo. Porque cuando el amor acontece en el «Te amo», abre un pasaje entre nosotros en el cual algo puede suceder. De hecho,

49. Nancy, J. L., “Shattered Love”, *op. cit.*, p. 100.

50. Es necesario notar que Kierkegaard no interpreta decisivamente al amor cristiano como una promesa. La razón de ello es clara: prometer es diferir la obra de amor cuya realización debería seguir de forma inmediata al mandamiento. En última instancia, la promesa reemplaza a la obra del amor. Por ello, Kierkegaard advierte que: “*Una promesa es, con relación al actuar, una criatura suplantadora, por eso hay que andar con mucho cuidado*” (SKS 9: 99 / OA: 123). Sin embargo, aquí, junto con Nancy, intentaré interpretar la promesa de amor de tal manera que en ella podamos encontrar una obra del amor en un sentido estrictamente kierkegaardiano. Dejo abierta la pregunta de si Kierkegaard coincidiría conmigo. Para un tratamiento académico del concepto de promesa en Kierkegaard (cfr. Glöckner, D., *Das Versprechen: Studien zur Verbindlichkeit menschlichen Sagens in Soren Kierkegaards Werk Die Taten der Liebe*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009).

51. SKS 9: 249 / OA: 300 (*Cuando lo eterno está en lo temporal, está en lo futuro*). Prefiero permanecer junto al original danés en este pasaje. Cuando inmediatamente antes Kierkegaard establece que lo eterno y lo temporal no se encuentran en el presente (*det Nærværende*), la razón que ofrece para su posición es la siguiente: de ser así las cosas se haría de lo eterno algo presente –y esto, creo, vale tanto para algo que está presente en otro lugar como para algo que ha estado o estará presente en el tiempo (en el pasado o en el futuro). Lo que es decisivo es que lo eterno nunca es concebido como algo presentificable (y, por tanto, en sí mismo temporal) sino que sigue siendo la interminable llegada a la presencia de todo aquello que deviene presente (es decir, su temporalización: ritmo, escansión, modulación, plegamiento). Sobre la noción de “*det tilkommende*” como lo incognito de lo eterno en el tiempo cfr. SKS 4: 392 / CA: 201 - 202.

puede suceder cualquier cosa. No promete nada. Pero, tal vez, podemos decir que nos promete el uno al otro. Nos compromete. Por este motivo, la respuesta que esperamos cuando alguien dice «Te amo» no es ¿por qué me amas? sino, por supuesto, yo también te amo –la cual es, quizás, el único cumplimiento apropiado del amor⁵².

En esta reciprocidad no se intercambia nada y, por lo tanto, no hay lugar para el engaño, la infidelidad o la traición. *El amor todo lo cree y nunca es engañado*, como Kierkegaard enfatiza. La razón de ello radica en que no se ofrece nada cuando se pronuncia «Te amo» y nada se devuelve cuando se contesta «yo también te amo». Se trata de un intercambio, pero nada se intercambia. También esta es la razón por la cual cuando el amor cristiano es dicho en el «Te amo» la respuesta esperable no sea «yo también te amo» sino «Te odio». Tan pronto como este amor irrumpe en el mundo y se percibe que no hace nada, es perseguido y asesinado. Irrumpe en el mundo, pero no es del mundo. Abre el ser-con, pero no ingresa en la dialéctica del dar y el recibir. Por ello, el mundo no llegará a ningún entendimiento con él, como Kierkegaard aclara en numerosas ocasiones⁵³.

Si «yo también te amo» consume al «Te amo», no es porque algo sea intercambiado sino porque se trata del intercambio del no tener nada en común. Sin embargo, cuando se intercambia el no tener nada en común, no quedamos yuxtapuestos; sino, más bien, inclinados –es decir, con un *clinamen* a partir del cual cualquier cosa puede ser creada. Se trata de un intercambio de palabras que no logra intercambiar nada de manera tal que quedamos comprometidos con el hecho irrevocable de que “hay algo entre nosotros”.

Debe quedar claro que no es necesario hablar de amor para que acontezca el ser-con. Dos extraños en un vagón de tren son tan el uno “con” el otro como lo son los amantes⁵⁴. También en ese caso, se logra existencialmente por completo el ser-con y el más mínimo acontecimiento puede manifestarlo –como, por ejemplo, cuando alguien derrama accidentalmente café. Sin embargo, en este mismo logro existencial, el amor ya está involucrado. El amor abre el pasaje al ser-con. El «Te amo» únicamente lo resalta de modo paradigmático. Pero cada vez que el amor abre este pasaje –cuando pasa cerca nuestro, o de hecho, cuando pasa sobre nosotros–permanece indiferente ante cualquier cosa a su paso.

Esta es la razón por la cual este amor es un amor soberano. Permanece por fuera de lo que él hace posible. En sí mismo intocable, hace posible el contacto. Y tan pronto como ha pasado, comienza la dialéctica: la negociación entre la contradicción y la

52. Cfr. Nancy, J. L., *God, love, justice, beauty*, op. cit., p. 81. Con todo, también hay que prestarle atención a la nota 6 en esa misma página.

53. Cfr. SKS 9: 78 y 134 / OA: 98 – 99 y 164 – 165.

54. Cfr. Nancy, J. L., *La comunidad desobrada*, op. cit., p. 167.

reconciliación⁵⁵. Y sí, incluso la envidia, el desprecio, el abuso y el odio pueden seguir al amor. Peleamos y arreglamos las cosas, nos agitamos y nos apaciguamos mutuamente, nos irritamos y nos tranquilizamos los unos a los otros –y así sucesivamente hasta que finalmente quedamos extenuados. Pero, nuevamente, incluso si quedamos agotados, nada de esto agota al amor. El amor permanece intacto y en consecuencia conserva la reserva inagotable para seguir pasando para que nosotros, aun estando extenuados, podamos pese a todo decir: comencemos... nuevamente⁵⁶.

5. *Postscriptum*

Kierkegaard es un escritor radical. Nada nos previene de leerlo radicalmente. Después de todo, la cuestión no pasa tanto por precisar qué es lo que él quiso decir o por definir qué es lo que él podría haber querido decir; sino, más bien, por determinar qué es lo que él puede (o incluso debe) hacernos decir a nosotros en la actualidad. En este sentido, intenté ofrecer una lectura de *Las obras del amor* capaz de re-abrir este texto clásico a las preocupaciones actuales de la filosofía continental, específicamente a la visión deconstructivista de la comunidad, pero también a la analítica del ser-ahí inaugurada por Heidegger. Permítanme finalizar con un señalamiento sobre este contexto filosófico más amplio. Para concluir, seguiré a Nancy quien es, posiblemente, una de las voces más importantes dentro de este discurso⁵⁷.

Que la idea de comunismo haya retornado de la mano de “los nuevos pensadores de izquierda” es, hoy en día, una noticia vieja⁵⁸. Sin embargo, debería ser una sorpresa. ¿Acaso el peso de nuestra experiencia histórica no nos ha forzado a abandonar de manera irrevocable esta idea? Sin lugar a dudas que esto es así. No obstante, aparentemente, algo ha permanecido impensado. Y lo que el pensamiento del actual

55. Para un análisis sobre la relación entre el amor al prójimo y la dialéctica del reconocimiento (cfr. Grøn, A., “Kærlighedens gerninger og anerkendelsens dialektik”, *Dansk Teologisk Tidsskrift*, nº 54, 1991, pp. 261 – 270). A pesar de que Grøn desarrolla la dialéctica inherente al amor como el deber de amar a aquellos que vemos –esto es, como una dialéctica del ver y no ver– alcanza el punto en el cual el amor se escapa de este movimiento dialéctico. Esto ocurre cuando señala que el punto kierkegaardiano central es “el amor es dado” (“*kærligheden er givet*”). Esto implica, citando a Kierkegaard, que “amar es presuponer el amor”, y Grøn continúa afirmando que lo que diferencia al amor del movimiento dialéctico de reconocimiento mutuo es que este movimiento frena precisamente aquí, es decir, en la presuposición en la cual siempre debería comenzar (cfr. Grøn, A., *op. cit.*, p. 269 y cfr. Kline, P., *op. cit.*, p. 165 y pp. 170 – 172). Al igual que Kline, considero que la yuxtaposición de Nancy entre dialéctica y exposición en “Shattered love” resulta sumamente útil cuando intentamos pensar el amor más allá de la dialéctica (cfr. Nancy, J. L., “Shattered Love”, *op. cit.*, pp. 251 – 255).

56. Cfr. Nancy, J.L., “There is sexual relation: And then”, en *Corpus II*, New York, Fordham University Press, p. 103.

57. Resulta claro que esto haría de Kierkegaard un cómplice de la corriente heideggeriana en el pensamiento de Nancy. En este sentido, la interpretación que aquí se ofrece del danés también confirmará una diferencia crucial con Levinas –una diferencia que Nancy plantea suscitadamente como “dos diferentes medidas de lo incommensurable”: “según el otro y según el con” (Nancy, J. L., *Ser singular plural*, *op. cit.*, p. 98). Para una lectura de Kierkegaard con un tono levinasiano cfr. Strawser, M., *op. cit.*, pp. 127 – 130).

58. Douzinas y Žižek recopilan textos de una conferencia en Londres del año 2009 en la que varios filósofos políticos “de izquierda” destacados se reunieron para discutir en torno al comunismo (cfr. Douzinas, C., y Žižek, S. (eds.), *The idea of communism*, London, Verso, 2010). Para la noción de “nuevos pensadores de izquierda” cfr. Blinkenberg, J. (ed.), *Venstreføjens nye tænker*, Aarhus, Slagmark, 2011.

retorno busca en las ruinas no es el renacimiento de un proyecto político sino el mero hecho de ser-en-común.

¿Quizás lo que ha retornado, entonces, no sea tanto la idea? Más bien, en cierto modo lo que nos acecha es la mera palabra y lo hace precisamente ahora que –honestamente hablando– no tenemos idea de su significado⁵⁹. Ahogado por el notable ruido de los “pensadores críticos”, la palabra “comunismo”, pese a todo, retiene una exigencia que permite que surjan preguntas de una naturaleza menos audible: *¿qué significa ser en común?*, *¿cómo es posible el ser juntos?*, *¿quiénes somos los que decimos “nosotros”?* –y así sucesivamente.

El que la creencia de que la comunidad es algo que puede ser establecido por un nuevo proyecto político haya devenido finalmente una creencia abiertamente ingenua, nos ofrece la oportunidad de comenzar a pensar el ser-en-común. Aprovechar esta oportunidad de la mano de Kierkegaard es un movimiento obvio puesto que, ante todo, el concepto kierkegaardiano del amor se sitúa justo en este “re-traimiento de lo político”⁶⁰.

El amor al prójimo no es el emblema de una comunidad proyectada. Por el contrario, y como he intentado mostrar, el amor al prójimo tiene su lugar como condición de (im)posibilidad de toda comunidad. Este lugar se abre al mundo por el mandamiento del amor cristiano. Nancy parece acompañarnos en este punto cuando señala que “no basta desacreditar este amor a causa del idealismo abusivo o de la hipocresía religiosa. Se trata más bien de deconstruir la cristiandad y el sentimentalismo de un imperativo cuyo carácter abiertamente excesivo, claramente exorbitado, debe alertarnos –incluso diría: se ha hecho, evidentemente, para alertarnos”⁶¹. Nancy continúa explicando esta advertencia como un interrogar “hasta dónde y cómo la «locura» de este amor expondría la medida inconmensurable de la constitución misma del «sí» y de lo «otro», del «sí» en lo «otro”⁶². Esto se corresponde bastante bien con Kierkegaard. Aquí hemos visto que el mandamiento del amor justamente abre una proximidad entre prójimos que es inconmensurable en la medida en que ellos no tienen-nada-en común.

¿Dónde es abierto el lugar abierto? Tal vez, podríamos decir que se trata de “la tierra prometida”, siempre y cuando no entendamos esta tierra como una utopía al margen de la propia promesa. Se localiza, más bien, en la expansión del mandamiento mismo del amor. Esta expansión acontece precisamente en la difusión de la promesa del amor. Intentamos extraer esta promesa de la más banal –incluso la más común– expresión de amor: «¡Te amo!». De acuerdo con nuestro análisis, la peculiar naturaleza de esta promesa consiste en que ella se consuma al difundirse. Como escribe Nancy: “Tal vez, a diferencia de todas las demás promesas, solo debemos guardar el prometer: no el

59. La contribución de Nancy al volume de Douzinas y Žižek lleva el título de: “Comunismo, el mundo”.

60. “*La retrait du politique*” fue el título de un número de textos escritos conjuntamente por Nancy y Lacoue-Labarthe durante su estada en el *Centre de Recherches Philosophiques sur la Politique*.

61. Nancy, J. L., *Ser singular plural*, trad. Tudela Sanchez, Madrid, Arenas, 2006, pp. 96 – 97.

62. *Ibid.*, p. 97.

«contenido» de la promesa (el amor), sino su declaración (Te amo)⁶³.

La comunidad de prójimos tiene lugar en la inconmensurable proximidad de aquellos. Este lugar, por tanto, no puede ser un territorio, que siempre es un espacio dentro de límites mensurables. Evocando a Deleuze: la comunidad de prójimos es una comunidad de desterritorialización. Esto no significa estar en algo, si el hecho de estar en algo significa estar en algo que trasciende a aquello que contiene y delimita. El lugar en el que están los prójimos –el lugar de su comunidad– es incontenible. Es inmanente sólo a sí misma. En otras palabras, se trata de algo muy cercano al modo en que, según Spinoza, los modos son en la sustancia –como las modificaciones del ser. En este sentido, podríamos decir que el espacio de los prójimos es la difusión de un ser en tanto que ser-con. Y tal y como en Spinoza el *conatus* se modula en función de la tristeza (*tristitia*) o la alegría (*laetitia*), así también esta difusión se modula de acuerdo a dos límites extremos: contracción y expansión –al menos sí, nuevamente, seguimos a Nancy quien señala que: “La proximidad del prójimo, como pura distancia, pura dis-posición, puede a la vez contraer y dilatar al extremo esta dis-posición. En el ser-unos-con-otros universal, el en de lo en-común se hace puramente extensive y distributive”⁶⁴.

Muchos han señalado que, mientras que la angustia (*Angst*) ocupa un puesto destacado en *Ser y Tiempo*, Heidegger no encontró sitio alguno para el amor en esta obra seminal de la filosofía del siglo XX⁶⁵. Algunos –entre ellos Nancy– han indicado que el amor, en mejor medida que la angustia, podría ser un fenómeno capaz de abrir el “ahí” sin perder el “con”⁶⁶. Quizás la exposición kierkegaardiana del amor en *Las obras del amor* finalmente nos permita aprovechar esta posibilidad en una re-construcción de la analítica existencial. Al inicio de semejante esfuerzo, es importante advertir que ambos fenómenos –la angustia y el amor– no tienen nada que ver. La angustia es angustia por nada⁶⁷. El amor no tiene nada para dar y no hace nada⁶⁸. La angustia y el amor, por tanto, no tienen nada en común. Pero lo revelan de manera diferente.

Etimológicamente la palabra *Angst* indica el cierre de un espacio o el estrechamiento de un pasaje. En la angustia, el ser-con se contrae. Esta contracción lleva la nada-en-común hacia los límites de la nada: donde la nada-en-común deviene el punto de un “ahí” solitario sin “con”. La angustia, como ha mostrado Heidegger, revela el “ahí” existencial del ser-ahí, pero lo hace, quizás, a riesgo de perder el ser-con del ser-ahí que él mismo también descubrió.

63. Nancy, J. L., “Shattered Love”, *op. cit.*, p. 100.

64. Nancy, J. L., *Ser singular plural*, *op. cit.*, p. 97.

65. cfr. Agamben, G., “La pasión de la facticidad”, en *La potencia del pensamiento*, trad. Costa y Castro, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007, p. 369.

66. Al menos, esta es la forma en la que leo el final del artículo: Nancy, J. L., “El ser con del ser ahí”.

67. Esta nada no es el opuesto de algo y, por tanto, no es el nihilismo como señala Heidegger. Más bien, es la pérdida de todo significado que expone el ser-ahí al ser-en-el mundo mismo (cfr. Heidegger, M., *Ser y tiempo*, *op. cit.*, pp. 209 - 210).

68. Al respecto tener en cuenta la meditación kierkegaardiana titulada “La misericordia, una obra del amor, incluso cuando no puede dar nada ni es capaz de hacer nada” (cfr. SKS 9: 312 ss / OA: 379 ss).

Un lugar para Dios: deconstruyendo el amor con Kierkegaard

El amor, por el contrario, es una expansión del ser-con. Lleva el nada-en-común hacia los límites del en-común: donde el nada-en-común deviene la tensión justo en el umbral del tener algo-en-común. En el amor, por así decirlo, tenemos “algo en marcha”. Hay un comienzo y algo nos sale al paso –pero no sabemos qué es puesto que todavía no hay ningún resultado (*udfal*). Estamos en el comienzo antes de que algo haya comenzado.

Si la angustia es la experiencia solitaria de la nada, el amor es el intercambio de la nada. Pero la angustia y el amor, tienen esta nada en común y, en consecuencia, hay un solo limine, el uno sin el otro. En última instancia, no hay ser-ahí sin ser-con y viceversa. En la angustia más solitaria, todavía hay un ser-con –incluso si aquí el ser-con es sólo la asfixia de su contracción. Del mismo modo, en el amor todavía hay soledad. Incluso si nos encontramos en el umbral del tener algo en común: completamente extendidos el uno al otro –existe aún la soledad extrema de un amor que, de forma implacable, nos des-ata y nos expone al no tener-nada-en-común. Pero en este lugar realizado por nuestro ser en-común –estrechados entre la angustia y el amor– habitamos siempre en la cercanía de Dios. Porque “nosotros” somos la modulación de este lugar: el lugar de Dios.

Agradecimientos: El autor quisiera agradecer al Centro de Investigaciones Søren Kierkegaard de la Universidad de Copenhague por su hospitalidad durante la redacción de este artículo. El autor ha sido ampliamente beneficiado por los valiosos comentarios de Joakim Garf, Niels Jørgen Cappelørn, Ettore Rocca, Iben Damgaard y René Rosfort, miembros de dicha institución.

Fecha de Recepción: 04/12/2020

Fecha de aceptación: 05/03/2021

S. Kierkegaard: La rotación de los cultivos



Karsten Harries

(Traducción: Leandro Sánchez Marín)

Presentación

La traducción que a continuación ofrecemos corresponde al octavo capítulo de *Entre el nihilismo y la fe. Un comentario a O lo uno o lo otro* (Between Nihilism and Faith. A Commentary on Either / Or) de Karsten Harries. Publicado en el año 2010 por la editorial alemana Walter de Gruyter, el libro fue incluido como estudio monográfico en la colección *Kierkegaard Studies* editada por el Centro de Investigación Søren Kierkegaard de la Universidad de Copenhague.

Entre el Nihilismo y la fe es una revisión y ampliación de un seminario impartido por el Profesor Harries en la Universidad de Yale dedicado íntegramente al primer libro pseudónimo del danés. La versión final del texto contó con la colaboración de Leonardo Lisi.

Datos del Traductor

- *Egresado de la carrera de Filosofía de la Universidad de Antioquia, Colombia.*
- *Docente del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.*
- *Miembro del Grupo de Filosofía Política de la Universidad de Antioquia.*

1.

En el presente escrito haremos referencia al segundo de los dos ensayos de *O lo uno o lo otro* de Søren Kierkegaard que tienen por tema común la categoría de lo interesante: “La rotación de los cultivos”. Sugiero que lo interesante nos ofrece algo así como una clave para la comprensión kierkegaardiana de la vida estética. Una vez que comprendido lo interesante, el resto ocupa su propio lugar.

Se entiende mejor lo interesante si se lo piensa como una respuesta al tedio. De hecho, A comienza este ensayo, en el que se nos ofrece su teoría de lo interesante, con una discusión sobre el tedio:

Partir de un axioma, dicen gentes experimentadas, es siempre algo muy sensato; yo me uno a ellas y parto del axioma de que todos los hombres son tediosos. ¿O acaso habría alguien lo bastante tedioso como para contradecirme? Este axioma posee en grado máximo la fuerza de repulsión que siempre se le exige a lo negativo, la cual resulta ser propiamente el principio motriz¹.

Aquí, como señala la nota final de la traducción inglesa, la referencia es, en primer lugar, a Hegel², pero, de igual modo, podría ser Platón. Dicho de forma básica: lo negativo repele. Lo que se experimenta como falta conduce a una demanda de satisfacción. Consideremos, en este caso, cómo Platón entiende al *eros*. Este está originado en la carencia, *eros* busca satisfacción, exige plenitud³.

El movimiento que A tiene aquí en mente es la búsqueda de lo interesante. Tal vez deberíamos preguntarnos: ¿cómo se relaciona la búsqueda de lo interesante con el *eros*? ¿Es lo inverso? ¿O hay una especie de plenitud que también busca recuperar?

El tedio repele, buscamos escapar de él. Y lo que promete tal escape es lo interesante. Aquí la polaridad del bien y del mal ha sido sustituida por la de lo interesante y lo tedioso. Así A llama al tedio la raíz de todo mal:

Si mi afirmación es correcta, basta con que cada cual delibere consigo mismo con mayor o menor moderación, según quiera aminorar o acelerar su ímpetu, hasta qué punto el tedio es pernicioso para el hombre; y si uno se propone aumentar al máximo la velocidad del movimiento, incluso para riesgo de la locomotora, sólo hace falta que se diga a sí mismo: el tedio es la raíz de todo mal. Es bastante curioso que el tedio, tratándose de un ser tan sosegado y plácido, disponga de una fuerza como ésta para imponer movimiento. El efecto ejercido por el tedio es completamente mágico, sólo que este efecto no es atractivo sino repulsivo⁴.

La afirmación de que el tedio es la raíz de todo mal merece nuestra atención. ¿Cuál es la raíz del tedio? ¿Qué nos deja tediosos con nuestra existencia cotidiana?

Jugando, A procede a esbozar la historia del mundo no como el relato de un progreso

1. SKS 2: 275. / OO I: 293.

2. Cfr. Kierkegaard, S. *Either/Or. A Fragment of Life*, vol. 1, trad. David F. Swenson & Lillian Marvin Swenson, Princeton, Princeton University Press, 1944, p. 641, n. 3.

3. Cfr. Platón. *Banquete*, trad. M. Martínez Hernández, Madrid, Editorial Gredos, 1988, 199e-200e.

4. SKS 2: 275 / OO I: 293.

de la razón y la libertad, como lo hizo Hegel, sino como el relato del progreso del tedio. En la historia de A los dos relatos no permanecen sin relación.

Adán se aburría porque estaba solo y por ello fue creada Eva. En ese instante entró el tedio en el mundo y en él fue creciendo exactamente en la misma medida en que crecía la población. Adán se aburría solo, luego se aburrían Adán y Eva en conjunto, luego se aburrían Adán, Eva, Caín y Abel en familia, luego aumentó la población en el mundo y las gentes se aburririeron en masse. Para esparcirse, concibieron la idea de construir una torre tan alta que traspasase el cielo. Esta idea es tan tediosa como alta era la torre y, además, es una prueba formidable de hasta qué punto el tedio predominaba. Luego se esparcieron por el mundo, del mismo modo en que ahora se viaja al extranjero, pero siguieron aburiéndose. ¡Y qué consecuencias no había de tener este tedio! El hombre estaba en lo más alto y cayó a lo más hondo, primero por Eva, después de la torre babilónica⁵.

Esto nos deja con la pregunta: ¿cómo se relacionan el tedio y la libertad?

2.

¿Pero qué es el tedio? A da una respuesta interesante: él afirma que el tedio es panteísmo demoníaco⁶. El tedio parece entonces ser algo así como una especie de panteísmo. ¿Cómo podemos entender esto? La primera respuesta sugerida por A se sostiene sobre la comprensión del panteísmo como aquello que está todo lleno de Dios. Esto sugiere que todo es equivalente, es decir, de igual valor, es decir, *gleichgültig*, esto es, por lo tanto, indiferente. Pero esto insinúa la necesidad de distinguir entre el tedio y del panteísmo, y A hace esta distinción.

El panteísmo radica por lo general en la determinación de plenitud; con el tedio sucede todo lo contrario, que se basa en el vacío, siendo precisamente por eso una determinación panteísta. El tedio descansa en esa nada que serpentea a través de la existencia y su vértigo es como aquél que se desprende de mirar hacia abajo en un infinito abismo, infinitamente⁷.

Esto invita a la pregunta: ¿cómo se relaciona el tedio con la angustia heideggeriana⁸. ¿La angustia no reposa también sobre la nada que entrelaza la existencia⁹?

Como ya se ha sugerido, una cosa compartida por el panteísmo y el tedio es que tanto el panteísta como el tedioso encuentran todo igualmente valioso, por lo que les resulta difícil actuar. La libertad es la que permite que la persona tediosa entienda que todo lo que ocurre es tal y como debe ser, por ello no ve ninguna razón de peso para hacer una cosa en lugar de otra, ya que todo parece lo mismo. Mientras el panteísta percibe

5. SKS 2: 276 / OO I: 294.

6. SKS 2: 280 / OO I: 297.

7. SKS 2: 280 / OO I: 298.

8. Heidegger, M. *Ser y Tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, § 40, pp. 206-213. La relación entre Kierkegaard y la concepción de angustia de Heidegger ha sido discutida por Magurshak, D. "The Concept of Anxiety: The Keystone of the Kierkegaard-Heidegger Relationship." En *International Kierkegaard Commentary: The Concept of Anxiety*, vol. 8. Macon, Mercer University Press, 1985.

9. Cfr. Heidegger, M. *Ser y Tiempo*, Op. cit., § 40, pp. 206-213.

la presencia de Dios en todo, y así encuentra que todo es infinitamente significativo, la persona tediosa, al percibir que la nada lo penetra todo, no encuentra algo que valga la pena. ¿Pero, cómo entender a Dios? ¿No se supone que Dios es infinito y como tal trasciende todas las determinaciones finitas? Como demuestra la teología negativa, Dios y la nada son extremos que se tocan. Y lo mismo puede decirse de Dios y de la libertad, que, como Descartes señala, es lo más divino en nosotros¹⁰. También, puede decirse lo mismo del panteísmo y el nihilismo.

¿Qué es esta nada de la que A está hablando aquí? A nos dice de ella que causa cierto mareo, una especie de vértigo. Consideremos las palabras de A una vez más: “El tedio descansa en esa nada que serpentea a través de la existencia y su vértigo es como aquél que se desprende de mirar hacia abajo en un infinito abismo, infinitamente”¹¹. Notemos la proximidad a la retórica de lo sublime. Este pasaje invita a la comparación con uno de la Segunda Meditación de Descartes: “[...] me encuentro tan turbado como si de repente hubiera caído en un profundo remolino de agua y no pudiera hacer pie ni nadar hasta la superficie”¹². Descartes está hablando del resultado de su decisión de dudar para ganar una base firme. En ambos casos, la experiencia se caracteriza por la sensación de haber perdido su lugar. No hay suelo sobre el cual pararse, ninguna señal que nos indique a dónde ir.

Mientras aceptemos nuestro lugar en el mundo, tal vértigo queda descartado. El mundo es experimentado como teniendo ciertas exigencias hacia nosotros. Las demás personas, la sociedad, nuestro cuerpo hacen demandas y no nos detenemos muy a menudo a preguntarnos si estas demandas son realmente significativas. Dicha detención y retroceso parecerían ser una presuposición del tedio, ya que el individuo tedioso se desprende de su situación en el mundo. La causa de tal desprendimiento es la reflexión. Un poco como la duda cartesiana, el tedio y la conciencia de la nada que impregna la realidad tienen su fundamento en un movimiento de reflexión que opone el individuo al mundo cuestionándolo, exigiendo que revele su sentido o razón. Cada vez más, el individuo se enfrenta al mundo como una totalidad de hechos equivalentes, *gleichgültige*, mudos¹³. En el corazón del tedio, se ubica algo parecido a lo que Sartre llama la náusea. Los cuidados cotidianos y preocupaciones de alguna manera han perdido su dominio sobre nosotros y como resultado las cosas se revelan en su presencia bruta, en su presencia muda y sin sentido¹⁴. No hay una buena razón por la cual las cosas son como son, ni de por qué, de hecho, son en absoluto. El mundo en el que nos encontramos parece accidental de principio a fin. Como dice Sartre en *La náusea*:

10. Descartes, R. *Meditaciones metafísicas y otros textos*, trad. E. López & M. Graña, Madrid, Editorial Gredos, 1997, p. 52.

11. SKS 2: 280 / OO I: 298.

12. Descartes, R. *Op. cit.*, p. 21.

13. Cfr. La proposición inicial del *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein: “Die Welt ist alles, was der Fall ist”. “El mundo es todo lo que es el caso”. Wittgenstein, L. *Tractatus logico-philosophicus*, trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Madrid, Alianza Editorial, 1992, pp. 14-15.

14. En este sentido, Cfr., también la famosa “Lord Chandos Letter”. Von Hofmannsthal, H. *Carta de Lord Chandos*, trad. Antón Dieterich Arenas & Pilar Estelrich Arce, Madrid, Alianza Editorial, 2008.

Lo esencial es la contingencia. Quiero decir que, por definición, la existencia no es la necesidad. Existir es estar ahí, simplemente; los existentes aparecen, se dejan encontrar, pero nunca es posible deducirlos. Creo que hay quienes han comprendido esto. Sólo que han intentado superar esta contingencia inventando un ser necesario y causa de sí. Ahora bien, ningún ser necesario puede explicar la existencia: la contingencia no es una máscara, una apariencia que puede disiparse; es lo absoluto, en consecuencia, la gratuidad perfecta¹⁵.

Este pasaje nos ayuda a entender mejor la relación entre el panteísmo y el tedio. Tanto el panteísta como la persona tediosa han abandonado el mundo ordinario y las actitudes cotidianas hacia las personas y las cosas, pero mientras que uno ve todas las cosas como reveladoras de Dios, el otro las ve como reveladoras de la nada y esto la deprime y repele. Provocando, de este modo, que el tedio sea algo que hay que evitar. El lugar que Dios había ocupado aquí se ha vuelto vacío. Es por ello que, el fundamento del tedio es, por tanto, el nihilismo. Sin embargo, debemos recordar lo difícil que puede ser establecer una clara distinción entre Dios y la nada.

El nihilista es en esencia un individuo despreocupado, es decir, nada de lo que él experimenta lo reclama¹⁶. No hay nada que le importe. Una consecuencia de esto es que el individuo tedioso es esencialmente amoral, no inmoral, ya que para ser morales o inmorales tenemos que reconocer ciertas afirmaciones. Es decir, tenemos que tener la sensación de que ciertas acciones deben o no deben hacerse. Sin embargo, para el individuo tedioso el mundo no presenta tales derechos. Es silencioso. Por eso es un amoral. Para él todo está permitido, aunque no valga la pena hacer nada. Esta es la situación de la persona tediosa de la cual él busca liberarse:

El tedio es el panteísmo demoníaco. Si uno permanece en él como tal, entonces se convierte en el mal; por el contrario, en cuanto es superado, pero uno lo supera sólo entreteniéndose -ergo uno debe entretenerse. Decir que se supera trabajando comporta cierta vaguedad, ya que la ociosidad puede ser ciertamente superada mediante el trabajo dado que éste es su opuesto, pero el tedio no, algo que vemos en los trabajadores más ocupados, en el oficioso abejorreo de los insectos más zumbantes, que son los más tediosos de todos; y cuando no se aburren, ello se debe a que no tienen idea alguna de qué sea el tedio, más no por eso ha sido éste superado¹⁷.

Sospecho que muchos hoy son culpables de esta confusión. Hace cuarenta años o algo así, se decía que el trabajo era la clave de la solución del *problema que no tiene nombre*, es decir, el problema de la ama de casa suburbana no realizada, abandonada en casa, aburrida, mientras su marido trabajaba. Y hoy tenemos que preocuparnos de cómo mantener ocupados al creciente porcentaje de la población que tiene muy poco que hacer. La suposición en ambos casos es que mientras se trabaja uno no se aburrirá. Esta fue una parte importante del argumento desarrollado por Betty Friedan en *La*

15. Sartre, J-P. *La náusea*, trad. Aurora Bernárdez, Madrid, Alianza Editorial, 2013, p. 210.

16. Para una discusión relacionada del problema del nihilismo, Cfr. Harries, K. *In a Strange Land. An Exploration of Nihilism*, Connecticut, Yale University Press, 1961.

17. SKS 2: 279 / OO I: 297.

*mística de la feminidad*¹⁸. Podríamos decir que lo que A necesitaba era un trabajo sin sentido de 9 hs a 17 hs, o mejor, no sólo un trabajo, sino una carrera.

A no estaría seguro de aceptar este argumento, pues señalaría, rápidamente que la mayor parte del trabajo es terriblemente tediosa. No tener que trabajar podría ser visto como una oportunidad. ¿No debemos dar la bienvenida a cada oportunidad que nos permite ser diletantes, es decir, personas que hacen lo que hacen, no con el fin de ganar dinero, sino porque les encanta? ¿Y esto no caracteriza al verdadero filósofo, que es un diletante? Como Sócrates sabía, hay un sentido en el que la profesionalización de la filosofía amenaza el alma misma de la filosofía.

Podría imaginar a A escribiendo con cierta acidez sobre la profesionalización de la filosofía y de las mujeres como procesos que se han hecho más estrechos y tediosos. Hoy se puede señalar que muchas mujeres han comenzado a igualar el tedio de sus maridos o colegas masculinos, un capítulo importante sin duda en esa historia escrita como el progreso del tedio que A nos ha esbozado. Tal vez deberíamos preguntarnos si la mística del trabajo no es, al final, más siniestra que lo que Friedan llamó la mística femenina.

La palabra “mística” sugiere que algo está dotado de un significado falso, casi religioso. Tradicionalmente, tal aura ha rodeado ciertamente el trabajo. Y esta glorificación del trabajo es probable que aumente a medida que aumenta el tedio.

3.

A sugiere otra respuesta al tedio: debemos cultivar lo interesante. Este es el punto del método de rotación que él defiende. A distingue entre una variante extensiva y otra intensiva. Un ejemplo de la primera es el agricultor que ha agotado la tierra en un área determinada y ahora se traslada a otra parcela de tierra. Del mismo modo, el individuo tedioso se mueve de una escena a otra.

Uno está harto de vivir en el campo y viaja a la capital; uno está harto de su país natal y viaja al extranjero; uno está europamüde [cansado de Europa] y viaja a América, etc., uno se entrega a la exaltada esperanza de un viaje interminable de estrella en estrella. Puede que la maniobra sea otra, y, aun así, ser extensiva. Uno está harto de comer en vajilla de porcelana y lo hace en vajilla de plata; uno está harto de comer en vajilla de oro y quema la mitad de Roma para contemplar el incendio de Troya¹⁹.

Lo interesante depende aquí del contraste entre el antecedente y los estados posteriores. Alguien podría escribir un trabajo sobre los anuncios de viaje desde este punto de vista. Parecerían dirigirse a aquellos que han abrazado el método de rotación extensiva: si usted ha visto Grecia, intente algo nuevo, intente la India. La palabra clave aquí es “nuevo”. Lo interesante es lo que es fresco, nuevo, experimentado por primera vez.

Friedrich Schlegel, en un brillante ensayo escrito en 1795, intentó interpretar los

18. Cfr. Friedan, B. *La mística de la feminidad*, trad. Magalí Martínez, Madrid, Ediciones Cátedra, 2009.

19. SKS 2: 281 / OO I: 298-299.

desarrollos literarios de su época en términos de la categoría de lo interesante²⁰. La categoría de lo interesante es otra cosa que Kierkegaard había tomado en préstamo de los románticos²¹. La ley que rige el desarrollo de la literatura moderna, sostuvo Schlegel, es la novedad. Ahora los críticos están interesados no tanto en si una obra es buena o mala, sino que se preguntan si ya se ha hecho algo así. El resultado es una rapidez y discontinuidad en el desarrollo de la literatura hasta entonces desconocida. El artista quiere ser original, incluso si tal búsqueda de originalidad conduce fácilmente a tonterías. Todo el tema de la originalidad y por qué debería haber atraído tanta atención en el momento invita a seguir discutiendo. ¿La celebración del genio original y la interesante se sitúan en una relación análoga a la de la *vía afirmativa* y la *vía negativa*? Pero volvamos a la comprensión de Schlegel de la modernidad. Cada vez más el público quiere que el artista sea nada más que un artista interesante. A lo esperado [por el espectador] el artista opone lo inesperado y, en la medida en que lo inesperado deviene lo esperado, tiene que encontrar formas de expresión más intensas. Lo interesante se convierte en lo chocante, lo obsceno, hasta que se llega a un punto en el que las que Schlegel llama las “crudezas repugnantes” no pueden ser elevadas a un poder superior y el intento de hacerlo termina en mero balbuceo. Al final lo interesante tiene que volver a lo tedioso.

Es instructivo considerar el desarrollo de la literatura y el arte modernos desde esta perspectiva²². Yo sugeriría, por ejemplo, que el sublime posmoderno de Lyotard, en un análisis más detallado, resulta ser sólo una versión de la vieja categoría de lo interesante²³.

4.

El autor de “La rotación de los cultivos”, sin duda, sabe que el empleo extensivo del método de rotación debe conducir a una carrera cada vez más acelerada y finalmente autodestructiva de la novedad. Tenemos que aprender a movernos más despacio, de un modo más deliberado.

El método que yo propongo no radica en transformar el terreno sino, como la verdadera rotación de cultivos, en cambiar el método de explotación y las clases de simiente. Aquí radica ya el principio de limitación, que es el único que salva en este mundo. Cuanto más se limita uno, más se dota uno de inventiva. Un preso solitario está tan dotado de inventiva que una simple araña puede serle de gran entretenimiento. Sólo hace falta pensar en los años escolares, cumplida una edad en que no se toma consideración estética alguna a la hora de escoger a quienes habrían de instruirlo a uno, por lo cual éstos suelen ser siempre muy

20. Cfr. Schlegel, F. *Sobre el estudio de la poesía griega*, trad. Berta Raposo, Madrid, Ediciones Akal, 1996, pp. 49-166.

21. Sobre la relación de la categoría de Kierkegaard de lo interesante con los románticos alemanes, Cfr. Rehm, W. *Kierkegaard und der Verführer*, Munich, Hermann Rinn 1949, Capítulo 4.

22. Cfr. Harries, K. *The Meaning of Modern Art*, Evanston, Northwestern University Press, 1968, pp. 54-60 y también Sedlmayr, H. “Kierkegaard über Picasso”. En *Der Tod des Lichtes. Übergangene Perspektiven zur modernen Kunst*, Salzburg, Otto Müller, 1964.

23. Cfr. Harries, K. “Modernity’s Bad Conscience”. En *AA Files*, no. 10, 1985.

tediosos. ¿Acaso no está uno dotado entonces de inventiva?²⁴

Pensemos en los juegos de los niños: no pisar las líneas, rebotar una pelota contra una pared sin permitir que toque el suelo, esto le dirá la edad que va a tener.

El método de rotación intensiva requiere invención. El punto de partida lo proporciona algo de lo más ordinario a lo que el individuo dotará de un significado extraordinario. Las posibilidades aquí son infinitas. Pensemos una vez más en un tedioso concierto o conferencia y de las muchas ocasiones que proporciona para un cultivo de lo interesante. El problema con la persona que adopta el método de rotación intensiva es que piensa que la situación carece de interés. Olvida que el interés es algo con lo que el individuo dota la situación. La situación sólo proporciona la ocasión.

Lo interesante es, pues, un significado descubierto en lo que en sí mismo carece de sentido. Por lo tanto, promete una respuesta al problema del nihilismo. Si tomamos el mundo demasiado en serio nunca descubriremos que tan interesante puede ser. La primera exigencia que A le hace a este esteticismo -en línea con lo que Kant exige de la experiencia de lo bello- es que las reivindicaciones del mundo cotidiano se pongan entre paréntesis. Para la persona verdaderamente tediosa no hay problema aquí: ya está despreocupada. Con el paréntesis del cuidado todo se transforma en una ocasión y se pone a disposición de los juegos del individuo estético.

En la arbitrariedad radica todo el secreto. Uno cree que ser arbitrario no es un arte y, se requiere un profundo para ser arbitrario de manera tal que uno mismo pueda deleitarse con ello sin extraviarse. Uno no goza lo inmediato sino algo bien distinto que uno mismo entremete con plena arbitrariedad. Contemplando la escena central de una obra de teatro, leyendo la tercera parte de un libro obtenemos un goce bien distinto del que el escritor buenamente le había destinado a uno²⁵.

Implícito en la búsqueda de lo interesante está, pues, un rechazo del lugar que la situación en la que nos encontramos nos ha asignado. La búsqueda de lo interesante es esencialmente una fuga de la realidad. La realidad proporciona sólo el punto de partida, sólo la ocasión. “Así, es en extremo saludable dejar que las realidades de la vida resulten indiferentes a un interés arbitrario como el mencionado. Uno convierte lo casual en absoluto y, en cuanto tal, en objeto de admiración absoluta²⁶.”

No es entonces lo inmediato lo que se disfruta, sino algo que el propio esteta trae a la situación. Es claro, pues, que A, cuando hace del goce la respuesta al tedio, tiene en mente algo muy específico, a saber, el disfrute reflexivo. Lo interesante depende de un movimiento de reflexión que permite al individuo desprenderse de su ser comprometido en el mundo para disfrutarlo: imaginémoslo en un partido de fútbol alentando con el resto. El esteta usará esto como una ocasión para disfrutar en un sentido muy literal, y la expresión “disfrutar de sí mismo” invita a la reflexión. Suavemente, él podría burlarse de sí mismo por disfrutar de algo tan plebeyo como el

24. SKS 2: 281 / OO I: 299.

25. SKS 2: 288 / OO I: 305.

26. SKS 2: 288 / OO I: 305.

fútbol. Esto no significa que dejaría de mirar el juego. Podría incluso alentar con más entusiasmo que el resto, divorciándose al mismo tiempo de ese individuo alentador, convirtiéndose en su propio espectador, disfrutando de su superioridad sobre la multitud que miraba, duplicando así su disfrute. Disfrutando no solo del juego, sino también de sí mismo.

El esteta evita la verdadera pasión, quiere permanecer libre y no quiere que esta libertad se vea amenazada por involucrarse. Por lo tanto, no quiere amigos reales y se horroriza con el pensamiento del matrimonio. Sin embargo, juega a ser apasionado. Es apasionado mientras la pasión le convenga, pero sabe que está en su poder cambiar a otro estado de ánimo, si así lo desea. Consideremos esta descripción que hace Johannes, el seductor de su estado de ánimo:

Mi mente brama como un mar agitado ante las tormentas de la pasión. Si otra persona pudiese ver mi alma en este estado, le parecería una yola hendiendo el mar hasta el fondo con su espolón, como precipitándose a la profundidad del abismo en su furioso avance. No percibe que allá arriba, en el mástil, un vigía está al acecho. ¡Bramad, fuerzas salvajes! ¡Bregad, poderes de la pasión! Por más que los golpes de vuestro oleaje cubran de espuma las nubes, no sois capaces de alzaros por encima de mi cabeza; me mantengo sosegado, como el rey del acantilado²⁷.

El esteta sigue siendo el gobernante de sus estados de ánimo. Comprometido en una aventura amorosa o viendo un juego de pelota, permanece desenganchado, cuidadoso de observarse a sí mismo y a sus propias reacciones. Como un escritor de diarios que no goza tanto de la vida misma como de las entradas de su diario, pone la vida a distancia, la filtra a través de sus reflexiones. Y es precisamente esta distancia la que protege su libertad y le permite escoger algunas cosas y dejar de lado otras, transformando la vida en algo más interesante: “¡Qué bello es estar enamorado, qué interesante es saber que se lo está! He aquí la diferencia”²⁸. Alguien realmente enamorado será infeliz por la ausencia del amado, en cambio, el individuo estético disfrutará de esta etapa, incluso lo hará más feliz la ausencia que la presencia. Porque la ausencia de la amada hace que sea más fácil para el amante tratar a lo amado sólo como una ocasión alrededor de la cual construir sus ensueños. ¿Y la infelicidad no es interesante? Lo que es más interesante y en un sentido reflexivo más agradable, es la profunda melancolía que causa la muerte de la amada. Edgar Allan Poe era consciente de esto, cuando llama a esto el tema más poético, y constituyéndose, de ese modo, en un artista de lo interesante²⁹.

Al principio señalé que la polaridad de lo interesante y lo tedioso reemplaza la polaridad tradicional del bien y del mal; de manera similar, reemplaza la polaridad tradicional de la belleza y la fealdad. El bien y el mal, la felicidad y la infelicidad, la

27. SKS 2: 314 / OO I: 330.

28. SKS 2: 323 / OO I: 338.

29. “[...] la muerte, pues, de una mujer hermosa es, sin duda, el tema más poético del mundo, y también es indudable que los labios más adecuados para este tema son los de un amante desolado” Poe, E. A. “The Philosophy of Composition”. En *Graham’s Magazine*, 1846. p. 165.

belleza y la fealdad ahora se usan como estímulos, como ocasiones para excitar. Y sólo porque el bien, la felicidad y la belleza han sido tradicionalmente favorecidos, es interesante invertir ese énfasis y celebrar el mal, la infelicidad y la fealdad. El mal es mucho más interesante que la bondad. Concluyo con una frase del “Diapsalmata” que ya hemos considerado: “Y ahora, los inocentes placeres de la vida. Una cosa hay que concederles, que sólo tienen un fallo: ser tan inocentes”³⁰.

Fecha de Recepción: 04/03/2021

Fecha de aceptación: 07/10/2021

Søren Kierkegaard y la crítica del amor malogrado.

Sobre la relación entre los vivos y los muertos

Leandro Sánchez Marín
(Universidad de Antioquia, Colombia)



Abstract

The concept of love occupies a central place in the work of the Danish thinker Søren Kierkegaard. The existential treatment of this concept by him indicates us the possibilities that open up in his relationship with death and the relationships between those we love, the mourning that appears before the loss of these and the life that remains on earth no longer. those loved ones. We call failed love to all those relationships mediated by inauthentic aspects, that is, mediated by the particular interest that annuls the individuality and the existence of others as beings worthy of a subjectivity that refuses to be affirmed simply as an object, as a thing. Although it seems strange, a certain materialistic tendency can accompany Kierkegaard's considerations on love and death, this work tries to show this relationship.

Keywords:

Kierkegaard, love, death, others

Resumen

El concepto de amor ocupa un lugar central en la obra del pensador danés Søren Kierkegaard. El tratamiento existencial de este concepto por parte de él nos indica las posibilidades que se abren en su relación con la muerte y las relaciones entre los que amamos, el duelo que aparece ante la pérdida de estos y la vida que queda sobre la tierra ya sin esos seres queridos. Llamamos amor malogrado a todas esas relaciones mediadas por aspectos inauténticos, es decir, mediadas por el interés particular que anula la individualidad y la existencia de los otros como seres dignos de una subjetividad que rechaza ser afirmada simplemente como objeto, como cosa. Aunque parezca extraño, cierto tinte materialista puede acompañar las consideraciones de Kierkegaard sobre el amor y la muerte, este trabajo trata de mostrar esta relación.

Palabras claves:

Kierkegaard, amor, muerte, otros

Datos del Autor

- Egresado de la carrera de Filosofía de la Universidad de Antioquia, Colombia.
- Docente del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.
- Miembro del Grupo de Filosofía Política de la Universidad de Antioquia.

En memoria de Jairo Escobar Moncada.

Amigo y maestro.

Se puede exhalar el grito que niega que la amistad cesa de vivir. No se puede decir la muerte advenida sin herir aún. Renuncio a ello, habiéndolo intentado, para, a pesar mío llevar más allá mi homenaje. Me acojo no obstante al recuerdo de lo que sentí del hombre en un momento para él de amarga paciencia.

—*Jacques Lacan.*

Este trabajo se propone reconstruir el pasaje del texto *Las obras del amor* de Søren Kierkegaard donde éste hace una deliberación sobre el lugar de los muertos en la vida de los vivos: “La obra del amor que consiste en recordar a un difunto”. Junto con esta reconstrucción se hará una interpretación materialista de la argumentación del autor danés, que no resulta forzada si nos detenemos en el pasaje mencionado y advertimos su tinte también materialista. Esta reconstrucción e interpretación, se enfocará en mostrar la estrecha relación que existe entre la vida y la muerte en función de abrir las posibilidades de una existencia emancipada de las formas envilecidas en que se configura la sociedad moderna: el interés particular, el egoísmo extremo y otras formas dañinas en que se manifiesta el amor y que desdichan de los vínculos humanos logrados entre los vivos y también con el recuerdo que tenemos de nuestros muertos. Además, lo que aquí se llamará amor auténtico, será la condición para esta emancipación, no haremos un concepto de esta noción, pues estamos convencidos de que su potencial crítico se perdería si tratamos de llenarlo de contenido. Al respecto sólo comentaremos los tres rasgos que, según Kierkegaard, debe tener todo amor auténtico. Estos tres rasgos guardan una fuerte contraposición contra todas las formas que lo detienen en su realización. Así pues, el lente crítico de Kierkegaard nos servirá para elaborar una crítica de la relación amorosa en el contexto de sociedades como la nuestra donde todavía el amor auténtico no se manifiesta como configuración existencial de los seres humanos.

La vida del hombre es miserablemente corta.

—*Blaise Pascal.*

La muerte es una situación de la cual todos tendrían algo por decir. El único que quizás no puede decir algo sobre ella es el que fallece. Que todos los muertos fueron buenos en vida es la consigna reiterada del sentido común frente al advenimiento de un deceso humano, el muerto siempre fue amigo de todos, contó con características excepcionales en vida y nunca ofendió a nadie, etc. Lo único seguro de todo esto es que “cuando nos afligimos, el muerto parece estar, en cierto sentido, en todas partes: el mundo nos proporciona una corriente interminable de recordatorios de la persona

que hemos perdido”¹. El cese de signos vitales no es sólo el fin de la presencia de un ser sobre la Tierra, no representa simplemente el frío cadáver que queda después del evento mortal, también tiene que ver con aquellos que se quedan a vivir sin esa persona que ahora no verán más con vida: “La muerte de alguien que nos importa constituye una ruptura brutal con nuestro pasado”². El recuerdo de los difuntos, de los difuntos significativos para uno, es un ejercicio doloroso, a veces amargo, pero siempre necesario. Para Søren Kierkegaard recordar a un difunto es la manifestación del amor “más desinteresado, más libre y más fiel de todas”³. En este ejercicio no hay ninguna pretensión de retribución, el muerto no devuelve nada al vivo, no puede hacerlo porque está muerto, su condición de cadáver le impide siquiera sonreír en señal de aprobación o fruncir el ceño como signo de molestia. La exigencia de recordar a un difunto nos pone de cara al cuestionamiento de nuestra actitud frente a los vivos, no sólo porque nos hace pensar inmediatamente que ellos también pueden cesar de ser, que son mortales, sino también porque dice mucho de la forma en cómo amamos y lo que eso significa para nosotros como condición humana vinculante con los otros seres que hacen parte del mundo. La pretensión de Kierkegaard está en función de esto último porque para él la muerte funge como una situación que hace que nos encargemos, por contraste, de la vida y de las formas que adquiere nuestra existencia en el mundo de los vivos. Que la muerte sea este fenómeno difícil de entender, a veces confuso y algo perturbador, nos informa de lo complejo que es el mundo humano, que la muerte sea una cuestión que se espera, inevitable, ineludible y azarosa, puede definir su aceptación como algo natural, pero, como dice Mefistófeles en el *Fausto*, “La muerte sin embargo no es nunca para el hombre bienvenida”⁴. En *Las obras del amor* existe un apartado muy especial. Este apartado es el único de todo el libro que abiertamente da cuenta de los rasgos más materialistas del pensamiento de Kierkegaard⁵. Allí, la reflexión sobre la muerte y sobre el recuerdo de los seres queridos que ya no están con vida es el motor para cualificar el amor que es el motivo central de la construcción de semejante obra. Este último concepto

1. Stokes, P. “Duties to the Dead? Earnest Imagination and Remembrance” en *Kierkegaard and Death*. Bloomington, Indiana University Press, 2011, p. 264.

2. Beauvoir, S. *La vejez*, trad. Aurora Bernárdez, Bogotá, Random House Mondadori, 2013, p. 454.

3. SKS 9: 351 / OA II: 243.

4. Goethe, J.W. *Fausto I*, trad. Manuel Matta, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003, p. 119.

5. Respecto del carácter materialista de Kierkegaard, Patricia Dip sugiere que no es preciso plantear una tendencia materialista, social o política, del pensamiento del autor danés. Para ella, en contraste con otros autores contemporáneos a él, Kierkegaard es continuador de un modelo del pensamiento espiritual fundamentado en el hegelianismo: “Mientras Feuerbach inicia con dificultad el camino del materialismo sensualista que luego transitará Marx en la formulación de su materialismo histórico, Kierkegaard sigue preocupado por las transformaciones del ‘espíritu’, siendo en este punto, continuador de la filosofía del ‘espíritu’ de Hegel”. Dip, P. *Teoría y praxis en Las obras del amor. Un recorrido por la erótica kierkegaardiana*, Buenos Aires, Editorial Gorla, 2010, p. 13. No obstante, también podríamos decir que las tendencias materialistas de Feuerbach y Marx son una “continuación” del pensamiento hegeliano a través de ciertas superaciones dialécticas, por ejemplo, del concepto de libertad y razón. De la misma manera, no resulta descabellado insistir, como es mi propósito, en una tendencia materialista del pensamiento kierkegaardiano, incluso teniendo en cuenta las idas y vueltas de Kierkegaard respecto de Hegel, a quien a veces critica con dureza igual que lo han hecho Feuerbach y Marx.

es uno de los aspectos centrales del pensamiento de Kierkegaard en general y, particularmente, encuentra, en su enfrentamiento con ciertas formas de inmediatez, un punto de partida que se cualifica todo el tiempo en función de explorar tenazmente la dimensión moral de los seres humanos:

Aunque el tema del amor aparezca constantemente en la obra de Kierkegaard, formulado de modos diversos, siempre está sujeto a la misma lógica conceptual. El amor puede ser pensado como deseo, decisión o deber. No obstante, jamás adquiere sentido pleno si no es a partir de la superación del deseo inmediato, que se lleva a cabo cuando la conciencia es capaz de advertir la necesidad de que el amor devenga objeto de la obligación moral⁶.

En este contexto, la escogencia de la muerte como situación límite está justificada por el danés en la medida en que ella “es el arquetipo más conciso de la vida, o bien [porque] la vida es restituida a su más concisa figura en la muerte”⁷. La muerte como reflejo de la vida es importante porque constituye una de las crisis existenciales más álgidas de los seres humanos. La pregunta por la infinitud y la respuesta que dice que ella no se logra para los seres humanos en este mundo, es uno de los primeros fundamentos sobre los cuales se empieza a delinear la relevancia de asumirnos como seres mortales.

La condición de la muerte es un factor vinculante entre los seres humanos ya que da cuenta de las diferencias sobre las cuales todo sujeto quiere fundar su individualidad. Es decir, en la revelación de la muerte como un estado que se comparte con los demás, así aún no se haya consumado, surge, de rebote, la posibilidad de fijarnos en nuestra conducta dentro del propio desarrollo vital. En este sentido, de las dos vías que establece Patricia Dip como posibles interpretaciones de asunto del amor a los muertos, la segunda podría servir para explicar este rebote que genera una preocupación relevante por las formas del amor entre los vivos. El postulado de Dip es el siguiente: “O bien el amor a los muertos se presenta como el ideal paradigmático de amor, o bien se trata de un método de prueba para evaluar el amor de los vivos”⁸. Que el fenómeno de la muerte de otros, abra de manera decisiva la posibilidad de considerar crítica y moralmente la forma del amor entre los vivos, ciertamente se constituye como una de las exigencias más elevadas para los seres humanos. Amar no es fácil, establecer como amor algo falso parece sencillo y, sin embargo, el amor sigue estando a prueba una y otra vez, frente a todos los escenarios de las relaciones que implican la complejidad de la condición humana. Así, la muerte se hace importante de nuevo entonces porque señala que

aunque todos los seres humanos son consanguíneos, es decir, de una misma sangre, este parentesco de la vida es negado con mayor frecuencia en la vida; en cambio, que todos sean de un mismo humus, este parentesco de la muerte, es algo que no se puede negar⁹.

6. Dip, P. *op. cit.*, 2010, p. 13.

7. *Ibid.*, p. 413.

8. Dip, P. *op. cit.*, 2010, p. 140.

9. *Ibid.*

Kierkegaard aprovecha este parentesco para instalarnos en el ejercicio del recuerdo de los difuntos y abre así la posibilidad de asumir esta tarea como un deber de amar en la tierra a los vivos: “ve una vez más con los muertos, para *ahí* tener en el punto de mira a la vida”¹⁰.

Si este escenario es el lugar donde se puede apreciar con mayor claridad las relaciones vitales de los seres humanos, entonces Kierkegaard tiene razón cuando insiste en la necesidad de recordar a los difuntos para cuestionar la forma de vida que lleva cada uno como ser mundano. No se trata de arrojar una enseñanza ni de guiar la acción, no se trata de sugerir de manera absoluta qué hacer, solamente se pretende cuestionar, comparar y, a partir de ello, desarrollar un ejercicio vital que tenga en cuenta la construcción de la subjetividad en consideración con los demás. El ser humano no habita el mundo en soledad, el ser humano es *sí mismo y la especie*, por ello la exigencia de tener en cuenta a los demás a la hora de decidir sobre nuestros actos en el mundo. Pero de ninguna manera esto está en función de determinar nuestras acciones a conveniencia del conjunto social y en detrimento del individuo, no obstante, el amor como noción vinculante se esfuerza por dejar de lado el egoísmo y fundar la confianza en un otro que le permita construir una relación amorosa auténtica, no la copia de ella en las formas mundanas que la ideología nos presenta como amor verdadero.

La relación entre dos seres humanos siempre esta mediada por lo que uno piensa del otro, por sus biografías, por sus errores, por sus virtudes, etc. Así, siempre hay condicionamientos que no permiten dejar ver con claridad la forma en que se ama. Por ello, la relación con un difunto desnuda esta forma, ya que un difunto está presente pero no en vida, no puede responder, no puede mirar al otro, su demanda sólo puede ser una demanda de atención precisamente porque es un muerto, pero no puede levantarse de la tumba y hablar con nosotros nuevamente en la sala de la casa, acompañarnos de paseo o discutir sobre cuestiones fundamentales de la vida. Por ello:

No hay ninguna relación en la que uno esté como si dijéramos tan solo que cuando se las ha con un muerto, ya que un muerto no es ninguna realidad; desde luego, nadie, absolutamente nadie, puede “anonadarse” como un muerto, puesto que un muerto es “nada”¹¹.

En esta relación con los difuntos que enfrenta a los vivos consigo mismos, se lleva a cabo la observación más transparente de su acción. La primera característica de esta relación que aparece aquí es que el amor que se expresa hacia los muertos no está mediado por los intereses mundanos, no hay allí un deseo de ser alabado por sus acciones puesto que se está en frente de un difunto que fue querido en vida y por ello este vínculo que se tiene con él en el recuerdo no está adherido a ninguna exigencia de corte social que traiga consigo algún tipo de vanidad. Lo que no quiere decir que la pregunta por la muerte del otro, relacionada con el amor, no permita plantear cierta autorreferencialidad en la medida de la preocupación por el amor de uno mismo:

10. *Ibid.*

11. SKS 9: 341 / OA II: 226 – 227.

La relación con alguien fallecido es, en cierto sentido, una relación con uno mismo, recordar a alguien fallecido es una prueba de lo más profundo de uno, una prueba del amor de uno, de la medida en que es libre, inmutable y fiel¹².

La agudeza de Kierkegaard nos instala así en una instancia donde no puede surgir el interés particular, en términos de un egotismo excluyente, y donde la observación de la relación del vivo con sus muertos nos dice muchas cosas respecto de la forma en que éste se relaciona con los vivos, pues: “un difunto es indudablemente un hombre pícaro, que se ha situado por completo al margen y no tiene la menor influencia, ni perturbadora ni favorecedora, sobre el vivo que mantiene relaciones con él”¹³ pero que, sin embargo, entraña la vinculación más auténtica de un ser humano con alguien que ha sido importante para él. Por este motivo no deja de ser extraño que Kierkegaard considere que no hay ninguna influencia del difunto en esta relación, pues claramente la actitud del vivo se muestra como transparente porque ello lo logra de cierta manera el difunto, pues él es “la ocasión que pone al descubierto constantemente lo que habita en el vivo que se relaciona con él, o la ocasión que ayuda a que se haga patente cómo es el vivo que no se relaciona con él”¹⁴ y “debido a que la persona fallecida no es real, porque está en silencio, ella brinda la oportunidad de descubrir el tipo de amor que reside en la vida”¹⁵.

No obstante, Kierkegaard tiene razón sobre la no influencia del difunto, pero en otro aspecto: cuando señala las motivaciones de la conducta humana en su lazo con los muertos que son motivo de recuerdo. Si alguien buscara una recompensa a partir de la relación con un difunto, encontraría vano este ejercicio, pues “el muerto no nos ofrece en ningún sentido recompensa alguna”¹⁶, antes bien, sólo deja al descubierto la forma en que el vivo ama y se relaciona ya no sólo con los muertos sino también con los vivos, si el recuerdo de un difunto es un ejercicio falaz, encubridor de vergüenzas y maquillaje de bondad, entonces quedará inmediatamente al descubierto, pues en la relación con nuestros difuntos tales pretensiones no tienen piso alguno que las pueda hacer perdurar. La vinculación con un difunto no soporta la falsedad, el recuerdo de un muerto querido blindará contra la impostura del amor. El recuerdo de los difuntos es el ejemplo de la forma de amor mejor lograda en el mundo, descubre las potencias de un ser humano a la hora de relacionarse con los demás. Por ello, “el difunto es aquel a quien hemos amado con un amor preferencial, pero que, al partir, al morir, se ha convertido en el motivo silencioso pero exigente de nuestro amor”¹⁷. Este motivo silencioso es la posibilidad del fortalecimiento y calidad de nuestra relación con los vivos, es la exigencia de amar al prójimo sin exigir nada a cambio.

12. Soltoft, P. “The Presence of the Absent Neighbor in *Works of Love*” en *Kierkegaard Studies Yearbook*, 1998, p. 125.

13. *Ibid.*, p. 416.

14. *Ibid.*

15. Llevadot, L. “Kierkegaard, Levinas, Derrida: The Death of the Other” en *Kierkegaard and Death*. Bloomington: Indiana University Press, 2011, p. 214.

16. SKS 9: 343 / OA II: 229.

17. Llevadot, L. *Op. cit.*, 2011, p. 214.

Podrían aparecer otras formas del amor aparentemente desinteresadas. El amor de los padres hacia sus hijos es el caso que pone Kierkegaard para hacer una comparación. Es cierto que los padres se entregan a sus hijos de manera abnegada, que sus cuidados no están condicionados más que por el bienestar de sus hijos, pero esto no es del todo desinteresado. Esta forma de amar guarda en el fondo una pretensión de recompensa que se proyecta hacia un futuro donde los hijos puedan ofrecer algo a sus padres así sea en la simple forma de alegrar un poco su vejez. De ahí la importancia de insistir en que “el muerto no aporta ninguna recompensa”¹⁸, el vínculo que tenemos con él es absolutamente desinteresado, una forma transparente de amar, pues existe la certeza de que él no se volverá sobre nosotros ni siquiera para abrazarnos.

Porque un muerto no crece ni se desarrolla de cara al futuro, como sucede con el niño; lo único que hace un muerto es ser cada día más segura presa de la corrupción. Un muerto no alegra al que le recuerda como el niño alegra a la madre; no le alegra como el niño a ésta, cuando preguntándole a quién ama más, aquél responde: “¡A mamá!”¹⁹.

Así pues, el desinterés que se expresa en la relación con nuestros muertos marca la pauta de conducta amorosa hacia los demás. La exigencia radical de Kierkegaard nos enfrenta con esta debilidad que también es fortaleza. Debilidad porque desnuda nuestra acción y la deja ver despojada de toda opacidad y fortaleza porque muestra, a la misma vez, toda la potencia con la cual un ser humano puede construir vínculos amorosos. La preocupación de Kierkegaard está dada por la forma malograda en la cual el amor mundano sustituye al amor auténtico. Las relaciones mundanas no saben construir este vínculo, se configuran de manera egoísta y reproducen una hostilidad brutal a la que etiquetan muchas veces con el nombre de amor. Por ello, la obra del amor que se manifiesta en la relación con nuestros muertos es sin duda excepcional, no quiere decir ello que no pueda ser extendida a otro tipo de vínculos, por el contrario, esta es la exhortación del danés todo el tiempo, de ahí la insistencia por la realización del *ser amoroso* que se presupone como potencia de la especie humana.

Por eso, si los seres humanos estuvieran acostumbrados a amar de veras, desinteresadamente, recordarían sin duda a los difuntos de una manera muy distinta a como suelen hacerlo de ordinario, una vez que ha pasado el primer periodo de luto, con frecuencia muy corto, y en el que han dado muestras de amar a los muertos de una forma bastante desordenada con tantos gritos y alborotos²⁰.

Lo anterior pone de manifiesto la dificultad que ve Kierkegaard en lo pasajero del amor hacia nuestros muertos. Como tendencia, él identifica aquella según la cual el amor al difunto sólo tiene fuerza en el momento inmediato en que ocurre el cese de la vida y en un corto tiempo después donde aún está fresca su imagen como vivo. Sin embargo, no deja de ser chocante que el danés trate de contraponer la costumbre

18. SKS 9: 344 / OA II: 230.

19. SKS 9: 344 / OA II: 231.

20. SKS 9: 345 / OA II: 232.

de amar desinteresadamente a una forma desordenada y en medio del alboroto en que se recibe la noticia de la muerte de un ser querido. No estamos preparados para afrontar este hecho de acuerdo con la costumbre, pues no todos los días y a toda hora deja de acompañarnos aquél a quien tanto queremos y del cual tanto nos dolería su ausencia.

Otra característica de amor que se manifiesta en el vínculo con nuestros muertos es el de la libertad que se expresa en esta relación. La obra de amor que consiste en recordar a un difunto no está mediada por ninguna obligación. No hay ningún tipo de coacción que obligue a recordar y amar a nuestros muertos. Sucede en otro tipo de vínculos que siempre se está condicionado por factores externos que imponen la forma en que se debe amar y que no permiten mantener el amor como una manifestación desinteresada y libre. Si *se tiene* que cuidar de los hijos, si *se tiene* que amar a la pareja, entonces el amor que allí surge es un amor condenado a repetirse y a mantener una relación de dominio sobre el individuo y recordemos que para Kierkegaard “cuanto más fuerte es sea el motivo que a uno le hace violencia, tanto menos libre será el amor”²¹. El amor y la atención que se le ofrece a un difunto no está dado por ninguna obligación, el vivo no está empujado por ninguna circunstancia a vincularse con él. Su elección de recordarlo y amarlo no reflexiona sobre sus alcances ni sus motivos. Así como existe una demanda de atención en el niño lactante, mediante su llanto, así también ésta se encuentra ausente por parte del difunto:

El muerto no grita como hace el niño, ni se hace tener presente en la memoria como acostumbran los necesitados, ni implora una limosna como el mendigo, ni le obliga a uno con determinadas consideraciones, o mostrándole el espectáculo de la miseria, o asaltándole como hace la viuda con el juez..., no, el muerto se calla, no dice ni una sola palabra, está completamente tranquilo y sin moverse del sitio para nada; ¡ah, y probablemente tampoco sufra ningún mal! No hay nadie que menos importune a un vivo que un muerto, y tampoco hay nadie a quien un vivo pueda evitar con mayor facilidad como a un muerto²².

Como se puede ver, no hay nada que obligue a amar a un difunto de la manera en que sí podría suceder en otro tipo de relaciones. En palabras de Theodor Adorno, esta relación encierra implícitamente un potencial emancipatorio que cuestiona la dominación: “contra la sociedad capitalista, la relación con el muerto persevera en la idea de la libertad de las relaciones humanas respecto de toda finalidad”²³, lo que indica que el vínculo con el difunto no tiene ningún propósito dado de antemano que condicione el vínculo mismo de acuerdo con alguna utilidad. El muerto no puede tomar parte en ningún asunto, no puede decidir, su acción en el mundo se ha cristalizado, pues “el muerto sólo existe para los otros”²⁴, no tiene ya la posibilidad

21. SKS 9: 345 / OA II: 233.

22. SKS 9: 345 – 346 / OA II: 233 – 234.

23. Adorno, T. *Kierkegaard. Construcción de lo estético*, trad. Joaquín Chamorro, Madrid, Ediciones Akal, 2006, p. 210.

24. Sartre, J-P. “Retrato del aventurero” en *Problemas del marxismo 1*, trad. Josefina Martínez, Buenos Aires, Editorial Losada, 1965, p. 11.

de determinar su vida, pues ya no la posee. Por ello, la forma en que se ama a un muerto no impone las condiciones de su desarrollo, no dice cómo hacerlo, no dice cuándo y no se propone nada más que amarlo incondicionalmente, “tampoco habrá ninguna autoridad que se entrometa en la cuestión de si recuerdas o no recuerdas a un determinado difunto, ya que semejante relación no es de la competencia de ninguna autoridad terrestre”²⁵. Por ello, la relación con nuestros muertos debe ser modelo para una relación extensible a otras esferas de la vida. Esto queda condensado en la siguiente sugerencia: “la memoria amorosa tendrá que defender su libertad en recordar contra todo aquello que pretenda forzarle a uno a olvidar”²⁶, pues el olvido es la primera alerta de la ausencia de confrontación con el mundo y con uno mismo en la gran batalla que es la vida.

Un tercera y última característica del amor vinculado a los muertos es la fidelidad. Kierkegaard nos sugiere que es común encontrar como un problema en las relaciones amorosas de los seres humanos la infidelidad. Casi siempre se deposita la responsabilidad del asunto en el otro. El cambio, que rompe con el para siempre del amor mundano, es el punto de partida de este conflicto. La inevitable transformación de los seres humanos a lo largo de su vida muestra lo ingenua que es la pretensión de construir una noción de amor que sea duradera en el tiempo siempre de la misma manera. El amor que trata de retener al otro en una postura invariable no es fidelidad, la fidelidad es dejarlo ser, reconocer que deviene y que esto no mina de ninguna manera la relación que éste tiene con los demás. Si una relación se vuelve caduca habrá que preguntarse por otros motivos, pues no se explica solamente por el carácter de una persona que ha faltado a su “fidelidad”.

La ideología de la fidelidad mina de entrada las posibilidades de una forma de amor vinculante y no dañina. Esta ideología consiste en confundir la fidelidad con la congelación del tiempo. En cuanto al difunto, éste hace que nuestra forma de relacionarnos con él sea fiel, pues no ponemos nuestra atención en su capacidad de cambio pues ya no la tiene más porque ha muerto. Un difunto es un difunto, no puede ser otra cosa, ha dejado de ser en el mundo como vida y eso hace de él un motivo especial para la manifestación del amor auténtico:

A un muerto nunca le podrás decir que se ha ido haciendo viejo, y que ésa es la explicación de que tu conducta haya cambiado respecto de él; no, nunca podrás decírselo, ya que un muerto no envejece nunca. A un muerto tampoco le podrás decir que fue él quien con el decurso del tiempo se fue también enfriando; ya que el muerto sigue hoy tan frío como aquel día en que tú te sentías tan encendido²⁷.

La relación entre el vivo y el muerto no comprende reglas, no se propone interferir de manera peligrosa en el desarrollo de la subjetividad, al contrario, si algo se pudiera llegar a decir sobre esta relación, y las implicaciones que de ella se derivan, es que señala la forma en que el amor ha encontrado todas las resistencias posibles

25. SKS 9: 346 / OA II: 234.

26. SKS 9: 347 / OA II: 237.

27. SKS 9: 350 / OA II: 241.

gracias al aferramiento humano a la mundanidad. Las formas del amor de sí, del amor pasional y del amor de acuerdo a fines —que podríamos llamar formas de amor instrumental— son las formas que no puede adquirir la relación con nuestros difuntos. El vínculo con los difuntos no puede reventar la individualidad en tanto la cuestiona y a partir de allí exigir del sujeto formas no malogradas de amor; formas auténticas de relacionarse en el mundo con los demás. El arquetipo de la muerte es el que muestra con más claridad esta cuestión, pues cuenta con un lado de la relación que no cambia, “un muerto es, aunque no lo parezca, una personalidad vigorosa; posee la fortaleza de la inmutabilidad”²⁸.

La pretensión de Kierkegaard con estas consideraciones sobre el amor y el recuerdo hacia los difuntos es eminentemente práctica. Es el modelo correcto de relacionarse auténticamente entre los seres humanos a través de un amor del mismo tipo. No obstante, no se trata de concebir a los demás como muertos, sino de elaborar una práctica que reconozca las potencialidades amorosas que hay en los demás en función de impedir un vínculo o ruptura a través de los prejuicios.

De esta manera, el guardar amorosamente memoria de los difuntos es la obra de amor más desinteresado, más libre y más fiel de todos. Decídete, pues, a ponerlo en práctica; recuerda así a algún muerto, y cabalmente con ello aprenderás a amar a los vivos con un amor desinteresado, libre y fiel. En la relación con un difunto tienes la pauta a que has de ajustarte²⁹.

Ahora bien, que el modelo sea el de la relación con los muertos no desvía la atención del mundo de los vivos, como ya se ha dejado entrever líneas atrás. No hay una vida humana no dañina entre los vivos que no reconozca sus muertos como parte constitutiva de lo que está siendo. La construcción de la vida sobre la Tierra no puede olvidar a sus muertos, reconocerlos, reivindicarlos, recordarlos y amarlos como muertos es un deber que posibilitaría el cese de la hostilidad mundana. Como se ve en lo que sigue, Kierkegaard tiene muy claro que las dimensiones de la vida y la muerte están reunidas en una estrecha relación: “la deliberación [la de recordar a los muertos] nos dice que hay dos dimensiones: el valor de hacer la buena acción como tal (para honrar a los muertos) y el valor de aprender de ella algo sobre cómo amar a los vivos”³⁰.

A la reflexión de Kierkegaard sobre los difuntos agregamos el siguiente motivo que va en una línea materialista del asunto. Mientras el mundo siga produciendo la muerte de manera indiscriminada, mientras ésta siga siendo un producto social a través del ejercicio violento del poder y mediante el empuje excesivo hacia la miseria, nuestros muertos tendrán que ser tenidos en cuenta como alarma de lo que ha pasado y sobre lo cual no hemos dejado de construir en medio de la violencia y la muerte, pues:

28. SKS 9: 350 / OA II: 241.

29. SKS 9: 351 / OA II: 243.

30. Ferreira, J. *Love's Grateful Striving. A Commentary on Kierkegaard's Works of Love*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 209.

no aquéllos que mueren, sino aquéllos que mueren antes de lo que deben y quieren morir, aquéllos que mueren en agonía y dolor, son la gran acusación. También testimonian contra la culpa irredimible de la humanidad. Su muerte despierta la dolorosa conciencia de que fue innecesaria, de que pudo ser de otro modo³¹.

La acusación y señalamiento de un mundo que igual que el que vio Kierkegaard rasga a los seres humanos mediante su propia acción, es quizá el elemento más crítico de todo este análisis sobre la muerte y la forma en que nos relacionamos con ella. El capitalismo como configuración moderna de un modelo humano despreciable, es el enemigo más grande y peligroso de nuestros días. Mientras siga existiendo, las posibilidades del amor auténtico en este mundo estarán bloqueadas, pues los vivos seguirán en la cornisa del menoscabo que este sistema produce y “tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo, si éste vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer”³².

Hemos llegado a un punto fundamental de la mano de Kierkegaard, las relaciones humanas en nuestro tiempo siguen impidiendo la realización de manifestaciones amorosas que no estén contaminadas de una actitud egoísta y particularista. En los rasgos del amor auténtico (desinterés, libertad y fidelidad) podemos ver que Kierkegaard insiste en las formas opuestas en que se han desarrollado estas condiciones. El vínculo con los muertos sirve de modelo para ilustrar gérmenes de un vínculo amoroso que rechace los prejuicios y las excusas como formas de endilgar a otros las tareas que debemos asumir para vencer una tiranía ideológica del amor que se nos impone y que cobra cada vez más fuerza mientras dejamos que este problema siga su curso sin despeinarnos. La exigencia de Kierkegaard, la práctica que pretende derivar de esta deliberación sobre el amor a los muertos, es un principio que deja entrever el potencial humano que, como especie, guarda en sí las posibilidades del amor y su realización tanto entre vivos como entre vivos y muertos, pues el hilo que nos ata con lo que hemos sido necesariamente incluye a nuestros muertos como condición para el desarrollo de nuestro presente.

Fecha de Recepción: 04/05/2021

Fecha de aceptación: 28/07/2021

31. Marcuse, H. *Eros y civilización*, trad. Juan García, Barcelona, Editorial Planeta de Agostini, 1968, pp. 213-214.

32. Benjamin, W. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, trad. Bolívar Echeverría, Bogotá, Ediciones desde abajo, 2010, p. 22.

Análisis de los discursos sobre la pecadora y de la variedad de lo religioso en el corpus de Kierkegaard



Pablo Uriel Rodríguez
(CONICET - UBA - UM - UNGS, Argentina)

Abstract

Kierkegaard's religious Works are not homogeneous. They set out different positions regarding religion and Christianity. Among his many religious Works, Kierkegaard wrote a total of three discourses on the woman who was a sinner (Luke 7, 36 – 50). This article aims, firstly, to analyze the discourses on the sinful woman in terms of some of the fundamental themes of Kierkegaard's thought and, secondly, to determine the difference between the discourses at the Communion on Fridays and the other religious and Christian works.

Keywords:

Kierkegaard, discourses, communion, christianity

Resumen

Las obras religiosas de Kierkegaard no son homogéneas. Ellas exponen diversas posiciones en relación a la religión y al cristianismo. Entre sus numerosas obras religiosas, Kierkegaard escribió un total de tres discursos sobre la mujer pecadora (Lucas 7, 36 -50). Este artículo se propone, en primer lugar, analizar estos discursos en función de algunos de los temas fundamentales del pensamiento de Kierkegaard y, en segundo lugar, determinar la diferencia entre los discursos para la comunión de los viernes y las restantes obras religiosas y cristianas.

Palabras claves:

Kierkegaard, discursos, comunión, cristianismo

Datos del Autor

- Doctor en Filosofía por la Universidad de Morón y Profesor de Filosofía por la UBA.
- Profesor Adscripto de "Filosofía Social" y "Metafísica" de la Universidad de Morón y docente del Postgrado de la UBA.
- Investigador Asistente del Conicet.
- Miembro del Programa de Investigación en Filosofía Posthegeliana de la UNGS.

El librito *De una mujer. Sobre el consuelo y la alegría* publicado de forma bilingüe a fines de 2019 por la editorial Sígueme continúa la larga y ardua tarea de verter a nuestro idioma la extensa producción literaria de Kierkegaard. Nekane Legarreta, la traductora de la obra, compila tres breves escritos del danés consagrados a una persistente reflexión en torno a la mujer pecadora que acudió al encuentro de Jesús mientras éste participaba de un banquete en la casa de un fariseo. La inclusión de estos tres discursos en un único libro replica la estrategia de Demetrio Gutiérrez Rivero quien, varias décadas atrás, ya había reunido en un mismo volumen tres escritos dedicados a los versículos del *Nuevo Testamento* que nos invitan a aprender de los lirios del campo y las aves del cielo. La decisión de traducir estos textos y ofrecerlos de manera agrupada merece ser valorada por dos razones. El primer motivo es obvio. La novedad editorial amplía el material de estudio de Kierkegaard en nuestro idioma. De este modo, nos acercamos un poco más a un entendimiento global del *corpus* kierkegaardiano, una comprensión en la que los escritos firmados de manera pseudónima y los firmados con nombre propio se complementan y aclaran entre sí. El segundo motivo responde a la particular presentación de los textos elegida por la traductora. La lectura conjunta de estos tres discursos permite apreciar tanto los diferentes géneros literarios como las diversas posiciones de enunciación existencial utilizados por Kierkegaard en su actividad de escritor religioso. En este sentido, *De una mujer*, por una parte, contribuye a la elucidación de la diferencia entre los discursos religiosos (edificantes y ocasionales) y los discursos cristianos y, por otra parte, ayuda a reconocer la especificidad de los discursos para la comunión de los viernes dentro del grupo de los discursos cristianos. Estos dos motivos determinan la estructura de la siguiente presentación. En primer lugar, expondremos la conexión entre algunos pasajes de cada uno de estos tres discursos sobre la pecadora y diversos temas tratados por los autores pseudónimos y el mismo Kierkegaard en distintas obras (punto 2.). En segundo lugar, intentaremos aclarar cuál es la peculiaridad de los discursos para la comunión en relación a los discursos religiosos y los discursos cristianos (punto 3.). Ambas partes serán precedidas por una serie de consideraciones en torno a la publicación de cada uno de los discursos (punto 1.).

1. Algunas precisiones históricas sobre la producción y aparición de los tres discursos sobre la mujer pecadora:

La reflexión kierkegaardiana se inspira en la narración del evangelista Lucas que difiere sensiblemente de la versión que puede leerse en los pasajes paralelos de Marcos y Mateo. La mujer pecadora y las palabras que Jesús pronuncia sobre ella, además de ser el centro de atención de los tres discursos que nos convocan, aparecen mencionadas de forma directa o indirecta en distintos pasajes de la obra del danés. Las alusiones más significativas las encontramos en los últimos párrafos del segundo de los *Tres Discursos Edificantes* de 1843, hacia el final del capítulo 2 de las *Migajas Filosóficas* de Johannes Climacus y en dos capítulos del segundo volumen de *Las*

obras del amor (“El amor edifica” y “El amor cubre la muchedumbre de los pecados”)¹. El primer discurso íntegramente dedicado a Lucas 7: 36 – 50 lleva por título «La pecadora» (*Synderinden*) y junto con otros dos discursos titulados «El sumo sacerdote» y «El publicano» compone el libro *Tres discursos para la comunión de los viernes*. La idea de escribir estas piezas le surgió a Kierkegaard el 1 de septiembre de 1848, luego de que predicara en la Iglesia de Nuestra Señora (*Vor Frue Kirke*)². Como dato significativo cabe mencionar que el prólogo asignado a este librito fue el mismo que había sido utilizado en los primeros discursos edificantes de 1843. Inicialmente Kierkegaard había proyectado que la publicación de *La enfermedad mortal* coincidiera con la aparición de una serie de discursos religiosos; sin embargo, la obra de Anti-Climacus vio finalmente la luz el 30 de julio de 1849 en solitario. Los *Tres discursos para la comunión de los viernes* terminaron dándose a conocer un par de meses más tarde, el 14 de noviembre de 1849. La nota al pie incorporada en octubre de 1849 al breve artículo “Sobre mi labor como escritor”, redactado a comienzos de 1849 y publicado en 1851, señala que «El sumo sacerdote», «El publicano» y «La pecadora» “*servían de acompañamiento a La enfermedad mortal de Anti-Climacus*”³. A fines de 1849, en su Diario personal, Kierkegaard confirmaba que los discursos eran *paralelos* a Anti-Climacus y, a su vez, advertía que su tarea como escritor no podía encontrar su punto de descanso en un pseudónimo, pero que, como también señalaría públicamente en “Sobre mi labor como escritor”⁴, sí podía detenerse en la posición existencial figurada en los discursos para la comunión de los viernes⁵. Poco menos de dos meses después de que salga a la calle *Ejercitación del cristianismo*, el segundo libro del pseudónimo Anti-Climacus, el 20 de diciembre de 1850 fue publicado el segundo discurso dedicado a la mujer pecadora. Si bien el “Prólogo” estaba fechado el 12 de diciembre de 1850, la elaboración del cuerpo del escrito es bastante previa. Nuestro autor habría trabajado en la redacción del discurso entre agosto y octubre del año anterior tras la aparición de *La enfermedad mortal*. El título original del escrito era “Un discurso para la comunión de los viernes”, pero luego fue cambiado a “La pecadora. Un discurso cristiano”. La versión final reemplaza el segundo título por el definitivo “*Un discurso edificante*” y desplaza las palabras “La pecadora” a la primera página del texto. Todas estas cavilaciones a la hora de fijar el

1. Cfr. SKS 5: 84 – 86 / DE: 95 – 97; SKS 4: 239 / MF: 51; SKS 9: 221 y 282 / OA II: 28 y 126. A estos pasajes Paul Martens suma otras posibles alusiones: “La validez estética del matrimonio” de *O lo uno o lo otro II* (SKS 3: 61 / OO2: 56 – 57) y “¿Culpable? ¿no culpable” de *Etapas en el camino de la vida* (SKS 6: 328 – 329 / ECV: 361) (cfr. Martens, P., “The woman in sin: Kierkegaard’s late Female prototype”, en Lee C. Barrett & Jon Stewart (eds.), *Kierkegaard and the Bible, Tome II: The New Testament*, Londres, Routledge, 2010, p. 126).

2. Cfr. SKS 21: 83 – 84. En esa ocasión Kierkegaard leyó un sermón que años más tarde sería incorporado por su pseudónimo Anti-Climacus en *Ejercitación del cristianismo* (cfr. SKS 12: 155 / EC: 213).

3. SKS 13: 12 / PV: 186.

4. Cfr. SKS 13: 12 / PV: 184 – 185. En este pasaje redactado a comienzos de 1849, Kierkegaard no se refiere a los Tres Discursos, sino a los últimos escritos de los Discursos Cristianos de 1848 titulados “Para la comunión de los viernes”.

5. Cfr. SKS 22: 322. En mayo de 1849 Kierkegaard vuelve sobre esta misma idea en su Diario personal (cfr. SKS 22: 36) y confirma esta noción en una entrada de comienzos de septiembre en la que también menciona tener prácticamente concluidos varios discursos para la comunión (cfr. SKS 22: 223).

título de la obra se reflejan en el contenido del texto que comparte elementos con los escritos edificantes, pero también con las obras específicamente cristianas⁶.

El 7 de agosto de 1851 Kierkegaard publica dos obras: el artículo aclaratorio “Sobre mi actividad como escritor” y *Dos discursos para la comunión de los viernes*. El segundo texto está conformado por dos textos cuyos títulos tienen su origen en dos versículos del *Nuevo Testamento*: el primero, que tiene como motivo central el pasaje sobre la pecadora, se titula “Al que se le perdona poco, ama poco” (Lucas 7, 47); el segundo lleva por título “El amor cubre la muchedumbre de pecados” (1 Pedro 4, 8). La página de la dedicatoria que sigue a la portada consigna que los discursos habían sido redactados hacia fines de 1849. El prólogo fechado en el veranillo de San Miguel de 1851 afirma que el proyecto autoral que había comenzado con *O lo uno o lo otro* en 1843 quiere encontrar con estos discursos y al pie del altar su *decisivo lugar de descanso*⁷. A raíz de una reseña publicada en *Flyveposten*, en la cual el autor anónimo anuncia el cese de la carrera autoral de Kierkegaard, éste último, en una nota personal del 13 de agosto, interpreta que la intención del reseñador es la de reforzar y contribuir a este final. Sin embargo, en la misma nota de su *Diario* aclara que al hablar de un punto de descanso en modo alguno quiso decir que dejaría de escribir⁸. Lo cierto es que un mes después, el 12 de septiembre, Kierkegaard publicaría *Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo* y luego guardaría silencio hasta 1855, el último año de su vida⁹.

2. El tratamiento de algunos temas kierkegaardianos en los discursos sobre la pecadora

Los tres discursos sobre la pecadora no han recibido mucha atención por parte de la literatura especializada en el danés. Si se hace un rápido *racconto* de los trabajos que abordan estos textos es posible advertir que prácticamente en su totalidad hacen hincapié en el hecho de que Kierkegaard propone a una mujer como maestra (*Lærer*) y modelo (*Forbilled*) de la existencia religiosa¹⁰. De acuerdo con este enfoque, los

6. Sobre esta cuestión puede consultarse el artículo de Sylvia Walsh “Comparando géneros: La pecadora en los Tres discursos para la comunión de los viernes y Un discurso edificante de Kierkegaard” (Walsh, S., “Comparing Genres: The Woman Who Was a Sinner in Kierkegaard’s Three Discourses at the Communion on Fridays and An Upbuilding Discourse”, en Heiko Schulz, Jon Stewart & Karl Verstrynge (eds.), *Kierkegaard Studies Yearbook 2010*, Berlin / Nueva York, Walter de Gruyter, 2010, pp. 69 – 90, esp. 85 – 88).

7. Cfr. SKS 12: 281 / DP: 95.

8. Cfr. SKS 24: 404

9. Gregor Malantschuk sostiene que estos dos últimos textos no pertenecen a la secuencia edificante de la autoría, sino que anuncian la polémica final contra el orden establecido (cfr. Malantschuk, G., *Kierkegaard’s thought*, trad. Howard & Edna Hong, EEUU, Princeton University Press, 1974, p. 357).

10. Cfr. Walsh, S., “Prototypes of piety: The Woman Who was a Sinner and Mary Magdalene,” en Robert Perkins (ed.), *International Kierkegaard Commentary: Without Authority. Volume 18*, Georgia, Mercer University Press 2006, pp. 313 – 342; cfr. Taylor, M., “Practice in Authority: The Apostolic Women of S. Kierkegaard’s Writings”, en Poul House, Gordon Marino & Sven Rossel, *Anthropology and Authority: Essays on S. Kierkegaard*, Amsterdam, Rodopi, 2000, 85 – 98 y cfr. Martens, P., *op. cit.*, pp. 130 – 133 y Pattison, G., *Kierkegaard and the Theology of the Nineteenth Century. The Paradox and the point of contact*, New York, Cambridge University Press, 2012, pp. 150 – 161.

diversos discursos sobre la pecadora iluminarían un importante pasaje del último capítulo de la Primera Parte de *La enfermedad mortal* en el que Anti-Climacus da a entender que el individuo sólo puede relacionarse auténticamente con Dios en la medida en que asuma ante Éste una posición de devoción (*Hengivenhed*) femenina¹¹. No han faltado especialistas que, desde una lectura feminista crítica, señalaron que las virtudes que el danés celebra y considera indispensables para una verdadera existencia religiosa reproducen y afianzan los tradicionales estereotipos de género, de forma tal que el “elogio” kierkegaardiano de la mujer sería un ejercicio encubierto del dominio masculino sobre lo femenino¹². Por otra parte, tampoco han faltado trabajos que, por medio de diversas estrategias, asumieron la tarea de defender al danés de las acusaciones de misoginia esgrimidas en su contra¹³. El acercamiento a los discursos que propongo aquí es completamente distinto¹⁴. Abandono la pretensión de ofrecer una comprensión de conjunto de estos discursos y del papel que los mismos le reservan a la mujer. Me contento, en cambio, y a mero título de invitación a la lectura de estos tres breves textos, con llamar la atención sobre algunas posibles conexiones entre algunos contenidos de los discursos y ciertos pasajes de tres de las principales obras del danés: *El concepto de la angustia* (1844, Vigilius Haufniensis), *La enfermedad mortal* (1849, Anti-Climacus) y *Las obras del amor* (1847, S. Kierkegaard).

i. *Discurso para la comunión de los viernes de 1849:*

¿Por qué debe ser recordada la pecadora? ¿Acaso por qué amó a Cristo más que a otro ser humano? ¿acaso por qué amó a Cristo más que a todos los bienes de este mundo? Todo eso es digno de encomio, pero, en cierto modo, insuficiente. “*La prueba en la que esta mujer es probada -aclara Kierkegaard- es amar a su Salvador más que a su pecado*”¹⁵. ¿Y de qué manera superó este examen? Confesando su pecado, lo que constituye la prueba irrefutable de que amó mucho.

El discurso comienza con una de las usuales inversiones a las que el danés nos tiene acostumbrados: *la pecadora expresa la magnitud de su amor odiándose a sí misma*. Sabiendo que será objeto de burla, no se oculta del juicio de los fariseos y acude al encuentro de Jesucristo. Kierkegaard explica que si ella se hubiera amado a sí misma (*at elsker sig selv*) en un sentido mundano habría sentido compasión por su

11. Cfr. SKS 11: 165 / EM: 85.

12. Citamos algunos de estas lecturas: Howe, L., “Kierkegaard and the Feminine Self”, *Hypatia*, vol.9, n° 4, 1994, pp. 131 – 157 y Léon, Céline, *The Neither/Nor of the second sex. Kierkegaard on Women, Sexual Difference, and Sexual Relations*, Georgia, Mercer University Press, 2008, pp. 197 – 206.

13. Entre estos trabajos cabe mencionar: Bertung, B., “Yes, a woman can exist” en Léon C. & Walsh S. (eds.), *Feminist Interpretations of Søren Kierkegaard*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 1997, pp. 51 – 67; Schönbaumsfeld, Genia, “Faith’s Evil Alter Ego: Kierkegaard on «Masculine» Despair and the Demonic” en Boelderl A. & Uhl F., *Das Geschlecht der Religion*, Berlin: Parerga, 2005, pp. 127 – 150 y Dobre, C., *De la Bildung a la edificación como poética de lo femenino en el pensamiento de Søren Kierkegaard*, Roma, IF Press, 2015.

14. Podemos citar, también, las páginas que al tema de la pecadora dedica Angel Viña Veras en su tesis doctoral: cfr. Viña Veras, A., *S. Kierkegaard: una teoría del cielo*, (Tesis doctoral dirigida por García-Baró), Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2017, pp. 321 – 324.

15. SKS 11: 279 / DP: 85.

persona y se habría ahorrado el escarnio público y la condena social¹⁶. La pecadora, en cambio, no eligió confesar sus pecados en un recinto oculto, en el alivio de una conversación privada y secreta con Dios; sino que los expuso abiertamente ante la mirada reprobatoria y llena de desprecio de quienes se consideran a sí mismos paradigmas de la corrección moral y la piedad religiosa. Con todo, este rechazo y olvido de sí de la pecadora no tienen un carácter absoluto, porque en ellos anida, paradójica e inevitablemente, un amor a sí mismo (*Selvkjerligt*) completamente válido. Dice Kierkegaard:

Desde luego que había algo de amor de sí en el amor de esta mujer; desde luego, en su necesidad, en el fondo se amaba a sí misma. Si alguien hablara así, le contestaría: Naturalmente; y luego añadiría: Dios nos ampare, no cabe otro modo. Y entonces añadiría: Que Dios me perdone por pretender amar a mi Dios o a mi Salvador de cualquier otro modo, pues si no hubiera literalmente amor de sí en este mi amor, estaría imaginándome que podría amarlos sin estar necesitado de ellos¹⁷

Este amor de sí es inherente a la condición existencial del ser humano. No es más que la actitud de cuidado de sí que asume aquel que experimenta cabalmente su propia finitud, es decir, la relación consigo mismo inevitablemente asumida por quien comprende que su propio ser no está garantizado desde sí mismo. Dado que, como seres finitos, estamos asediados por la fragilidad de nuestra existencia requerimos que otros testimonien el valor de nuestro ser, que otros le digan “sí” a lo que somos. Y esta necesidad es una con nosotros mismos: ella nos dice que estamos íntimamente orientados hacia un afuera que deberá testificar el valor de nuestra existencia y que nuestra existencia únicamente alcanza su plenitud cuando alcanzamos este afuera, porque este afuera nos alcanza. Para Kierkegaard, leemos en un *Discurso cristiano* de 1848, la pretensión de amar a Dios únicamente en virtud de su majestad y perfección sin esperar nada de Él no es sólo exagerada, sino que es signo de un fanatismo del cual hay que cuidarse; la actitud verdaderamente religiosa es amar a Dios porque se lo necesita¹⁸. *Y este necesitar a Dios es un amarse propiamente a sí mismo*¹⁹.

«Amar mucho» es amar al Salvador más que al propio pecado, aferrarnos a nuestra salvación y no a nuestra perdición. Si tuviéramos que expresarlo en los términos de Vigilius Haufniensis tendríamos que afirmar que «amar mucho» es la *apertura voluntaria* de la interioridad. La pecadora, entonces, habría dejado atrás lo que el discurso psicológico del autor de *El concepto de la angustia* denomina *ensimismamiento* (*Indesluttethed*), es decir, la negación del carácter expansivo, auto-trascendente, del yo humano, esa deliberada y angustiante voluntad de destruir

16. Cfr. SKS 11: 274 / DP: 69.

17. SKS 11: 278 / DP: 81.

18. Cfr. SKS 10: 198.

19. En el capítulo IV de la primera parte de *Las obras del amor*, Kierkegaard recuerda que el mismo Jesús aun siendo Dios y viviendo en comunidad con el Padre y el Espíritu “no pudo por menos de sentir en cuanto hombre esta necesidad de amar y de ser amado por un ser humano concreto... el hecho de que El experimentara también esa necesidad, no hace sino corroborar de una manera expresa que tal necesidad pertenece esencialmente al hombre” (SKS 9: 156 / OA 1: 267 – 268).

la esencial orientación centrífuga de nuestro ser para atarnos a un interminable movimiento centrípeto que corta uno a uno nuestros lazos con la realidad y los otros²⁰. “*La libertad* -afirma Haufniensis- *es siempre comunicativa*”²¹. Lo que quiere decir que el acceso del individuo a su verdadero ser-sí-mismo, lo que teológicamente se llama salvación, únicamente acontece con la manifestación²² del existente singular en el espacio de actuación intersubjetiva abierto por la presencia y la palabra del otro. La esencia del mutismo que caracteriza al ensimismado no es la ausencia de palabras, sino la monotonía de un ininterrumpido monólogo que impide el diálogo con el otro²³. Si la pecadora fue capaz de superar su pecado, si ella fue capaz de superar su no-libertad, es porque comprendió que el otro no constituye el límite de su libertad, de su ser-si-misma, sino la condición indispensable para acceder a ella.

ii. *Discurso edificante de 1850:*

De acuerdo con Kierkegaard, las lecciones que podemos aprender de la pecadora son tres: 1) *a apenarnos por nuestros pecados*, 2) *a reconocer que en lo que respecta al perdón de nuestros pecados únicamente es Dios quien actúa* y 3) *a consolarnos en el sacrificio de Jesucristo como garantía de nuestra salvación*. Voy a detenerme en la primera de estas lecciones. Kierkegaard le da a la *pena por los propios pecados* un curioso nombre: «enfermedad para la vida»²⁴. Esta denominación induce a plantear una oposición entre la *pena por los propios pecados* y la *desesperación*, es decir, la «enfermedad para la muerte». Sin embargo, las cosas no son tan sencillas porque el mismo Kierkegaard señala que quien se apena por sus propios pecados desespera²⁵. ¿De qué manera, entonces, el discurso sobre la pecadora de 1850 se relaciona con el libro de Anti-Climacus? ¿Qué significa *enfermarse para la vida*?

La expresión “desesperar por su pecado” (*fortvivle over sin Synd*) aparece, como tema central, en el capítulo 1 de la sección «La progresión del pecado» de la segunda parte de *La enfermedad mortal*. Las fórmulas utilizadas en dicho capítulo para aclarar esta figura de la conciencia desesperada son afines a las empleadas por Vigilius Haufniensis en su descripción de la «angustia ante el bien». Desesperar por el propio pecado significa el encierro del pecado en sus propias consecuencias, un querer

20. Cfr. “*Lo que mejor se compararía con la continuidad del ensimismamiento es el vértigo que ha de sentir una peonza que gira constantemente en torno a su punta*” (SKS 4: 431 / CA: 237).

21. SKS 4: 425 / CA: 232.

22 Esta idea habría sido tempranamente apuntada por Karl Jaspers en su *Psicología de las concepciones del mundo*: “*El proceso del manifestarse es idéntico al devenir sí-mismo, es decir al paradójico devenir en el que el individuo deviene, a la vez, absolutamente individual y universal*” (Jaspers, K., *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin, Julius Springer, 1919, p. 372). La transparencia, es decir la auto-manifestación (cfr. SKS 4: 428 / CA: 235), sólo es posible cuando el yo se funda en algo que está fuera de sí mismo (cfr. SKS 11: 130 / EM: 37), es decir, cuando el yo se manifiesta ante el otro. Ahora bien, de acuerdo con el danés, Dios será el único «afuera» capaz de interpelar incondicionalmente al yo con la exigencia cristiana radical: ¡Tú debes amar al prójimo! Sólo este mandamiento coloca al yo realmente en la posición del tú.

23. Cfr. SKS 4: 429 / CA: 236.

24. Cfr. SKS 12: 266 / DP: 33 – 34.

25. Cfr. SKS 12: 265 / DP: 33.

destruir todo tránsito del bien hacia el pecador y del pecador hacia el bien, en pocas palabras, una ruptura con el arrepentimiento. Esta posición existencial, explica Anti-Climacus, suele ser malinterpretada como signo de una refinada naturaleza espiritual y de una lúcida comprensión del pecado. Sin embargo, quien se niega a perdonarse a sí mismo alegando la magnitud y profundidad de su falta demuestra que la pena que siente por sus actos no está realmente orientada hacia el bien, sino en dirección al pecado, pues cancela la búsqueda de la salvación. La tristeza de semejante individuo “no apunta en absoluto a Dios... [, sino que] es egoísmo solapado y... soberbia”²⁶.

Desesperar por el propio pecado es rechazar la posibilidad de su perdón y el siguiente nivel en la progresión del pecado implica rechazar el perdón efectivamente ofrecido por Jesucristo. Anti-Climacus advierte que el paso de la «desesperación por el propio pecado» a la «desesperación del perdón de los pecados» es el paso de la máxima expresión del paganismo concebible al cristianismo o, en los términos del pseudónimo Johannes Climacus, de la «Religiosidad A» a la «Religiosidad B»²⁷. Esta observación es acompañada por un interesante comentario en nota al pie en el que el autor pseudónimo de *La enfermedad mortal* señala que la «desesperación por el propio pecado» también puede estar dirigida hacia la salvación, pues, a pesar de que su libro “trata de la desesperación en cuanto enfermedad, sin embargo, en función de su misma dialéctica, la desesperación también constituye el momento inicial de la fe”²⁸. Esta indicación reenvía al lector a lo que había sido afirmado en la sección inicial de la primera parte del libro: poder desesperar es algo positivo para el hombre porque la condición ontológica que hace posible la realidad de la desesperación y la que hace posible su superación son una y la misma. No obstante, prosigue el argumento del pseudónimo, para poder superar la desesperación es necesario estar desesperado y ser consciente de ello. La salud espiritual no es inmediata, sino que únicamente puede ser alcanzada si se atraviesa la desesperación²⁹, esto es, si el individuo se expone a un riesgo mortal. Con estas consideraciones, alcanzamos la noción de «enfermedad para la muerte», es decir, la posibilidad de quedar atrapado en un movimiento de autodestrucción impotente e irrealizable. La desesperación es el padecimiento que experimenta quien está forzado a seguir siendo ese yo que es, pero no quiere ser. Ahora bien, para Anti-Climacus, la resistencia del desesperado a ser quien es se debe al hecho de que permanece aferrado al proyecto de llegar a ser el yo que él mismo se ha determinado a ser a despecho del yo que efectivamente es³⁰. Para superar esta situación el individuo debe desgarrarse y abandonar ese yo que se ha inventado para sí mismo; en suma, tiene que desesperar de sí mismo para poder recibirse nuevamente a sí mismo, esta vez de manera consciente y voluntaria, de manos de aquel poder que

26. SKS 11: 223 / EM: 165.

27. En cierto sentido, podría decirse que aquí comienza, verdaderamente, la segunda parte de *La enfermedad mortal* pues el mentado «yo teológico» que se distinguía del «yo humano» (cfr. SKS 11: 193 – 194 / EM: 121 - 122) se revela como un «yo cristiano», el «yo ante Dios» deviene «yo ante Cristo» (cfr. SKS 11: 225 – 226 / EM: 167 – 168).

28. SKS 11: 228 / EM: 171 – 172.

29. Cfr. SKS 11: 143 / EM: 55.

30. Cfr. SKS 11: 136 / EM: 46 – 47.

lo ha conminado a ser quien es³¹.

La aflicción que la pecadora siente por sus pecados equivale a esa forma positiva de desesperación por los propios pecados mencionada en la nota al pie de la segunda parte de *La enfermedad mortal*. Se trata de una desesperación que no implica una potenciación en la progresión del pecado, sino del movimiento que interrumpe dicha continuidad. La pecadora de la que nos habla el discurso edificante de 1850 permanece completamente ajena a cualquier preocupación mundana, ella es absolutamente indiferente a la prosperidad material y a la reputación social, su voluntad está radicalmente unificada en torno a un único querer, *su corazón es puro*, una única cosa la desvela y por esa cosa está dispuesta a todo: hallar el perdón de sus pecados³². Su pena, por tanto, no es una enfermedad que la conduzca hacia la evasión de sí y la autodestrucción de su yo (la muerte), sino una enfermedad que la orienta hacia esa negación de sí misma que es la condición para recuperarse a sí misma (la vida).

iii. *Discurso para la comunión de los viernes* de 1851:

A diferencia de los textos ya analizados, el discurso de 1851 no se enfoca específicamente en la mujer pecadora, que, por otra parte, ni siquiera aparece mencionada, sino en las palabras de Jesucristo: “*Al que se le perdona poco, ama poco*”. Estas palabras indican el tema central del escrito kierkegaardiano: la relación entre el amor y el perdón de los pecados. El discurso para la comunión de 1851 comienza afirmando que la evaluación que el amor hace de nuestros pecados es mucho más severa que el examen de la justicia. Mientras que la sentencia de la justicia se dicta en conformidad con una ley abstracta que pretende valer para todos por igual, el fallo del amor se dicta en perfecta concordancia con una ley singular sólo válida para cada individuo particular. Y ello es así, porque el veredicto del amor es *auto-inflingido*; el criterio que rige el laudo del amor sobre las faltas del individuo ha sido determinado por este último: el singular no es enjuiciado en virtud de la cantidad y la calidad de sus faltas, sino según la medida y magnitud de su amor³³. Kierkegaard recupera, de este modo, el tono severo con el cual finalizaba *Las obras del amor*. La conclusión de la segunda parte de las *meditaciones cristianas* sobre el amor introducía el riguroso concepto de la «justicia de la eternidad» como correctivo para una concepción estética y suavizada del cristianismo. La «justicia de la eternidad» destruye la ficticia línea divisoria que los hombres trazan entre su relación con Dios y su relación con el prójimo. La concepción cristiana de la justicia nos enfrenta al terrible pensamiento de no poder dar por seguro que Dios, aun siendo el amor infinito, perdone incondicionalmente nuestros pecados, porque *el perdón que Dios nos otorga es la exacta repetición, el eco, del perdón que le otorgamos a nuestros semejantes*³⁴.

31. Cfr. SKS 11: 130 / EM: 37.

32. Cfr. SKS 12: 267 - 268 / DP: 39 - 41.

33. Cfr. SKS 12: 287 - 289 / DP: 109 - 115.

34. Cfr. SKS 9: 373 / OA II: 278.

La pregunta que se impone es la de si es posible encontrar en aquel pensamiento perturbador un *punto de descanso*. ¿Puede concluir con este pensamiento la tarea de Kierkegaard como escritor religioso? La respuesta es que el *punto de descanso* no se ubica en una frase que sentencia, sino en una frase que consuela³⁵. La frase es consoladora porque ella no nos habla del amor divino, sino del amor humano. El amor que Dios le brinda al hombre permanece inmutable a pesar de lo poco que ame el hombre³⁶. La inmutabilidad divina posee un carácter reconfortante para el ser humano porque el incommovible amor de Dios al hombre es el reconocimiento de que el hombre, siendo esencialmente libre, siempre tiene la posibilidad de cambiar y empezar a amar:

[la palabra de Jesús] no mantiene que a quien poco se le perdona, amó poco; no, lo que mantiene es: ama poco. Ay, cuando la justicia enjuicia hace balance de las cuentas, utiliza el tiempo pasado, y dice: Amó poco; y por tanto dice que el asunto está ahora zanjado; los dos quedamos separados, sin tener nada que ver el uno con el otro. Las palabras, las palabras del amor por el contrario proclaman: A quien poco se le perdona, poco ama. Ama poco; ama, es decir, esto es así ahora, ahora, ahora en este en este mismísimo momento... Y ahora, en el siguiente instante, ahora todo ha cambiado, ahora ama, aunque no mucho, se esfuerza sin embargo en amar mucho; ahora toda ha cambiado, excepto «el amor», pues es inmutable, inmutablemente el mismo que amorosamente le ha estado esperando³⁷.

De esta manera, el discurso de 1851 culmina afirmando el carácter edificante del amor que abría el segundo volumen de *Las obras del amor*: el perdón del propio pecado es, en todo momento, una posibilidad para el hombre, porque Dios *pre-su-pone* que *el amor mismo está presente en el fundamento de la existencia de todo ser humano*³⁸.

3. La peculiaridad de los «discursos para la comunión de los viernes» dentro de la autoría de Kierkegaard

Kierkegaard agrupó bajo diferentes designaciones a las diversas obras religiosas que fue publicando entre 1843 y 1851. Un primer grupo recibe la denominación

35. Paul Martens, en la conclusión de su artículo ya citado, considera que el discurso de la comunión de los viernes de 1851 pone en evidencia que el *punto de descanso* diagramado en 1849 ya había sido abandonado después de 1850. Según este intérprete, Kierkegaard ha dejado de hablar de “quien ama mucho y mucho se le perdona” para comenzar a hablar de “quien ama poco y poco se le perdona”. Esto explicaría el motivo por el cual la pecadora no aparece mencionada en 1851: ella sigue comprometida con una comprensión del cristianismo como un «regalo»; cuando, en realidad, el cristianismo es una «tarea». El altar ya no es el lugar al cual se invita a los afligidos sino el lugar desde el cual se plantea una lucha (cfr. Martens, P., *op. cit.*, pp. 133 – 135). Creemos que la conclusión de Martens no es acertada por dos razones. Primero porque su interpretación del discurso de 1851 se realiza a la luz de textos posteriores que, según lo que el mismo danés expresa, no deberían incluidos dentro del proyecto autoral inaugurado con *O lo uno o lo otro*. Segundo, porque, como explicamos en el cuerpo de nuestro artículo, el discurso de 1851 concluye ofreciendo un consuelo.

36. Este es, sí, el *punto de descanso* de la autoría. Recordemos que el último discurso publicado por Kierkegaard el 3 de septiembre de 1855, con fecha del 1 de agosto de ese mismo año, lleva por título “*La inmutabilidad de Dios*” y había sido pronunciado el 18 de mayo de 1851 en la iglesia de la Ciudadela.

37. SKS 12: 291 / DM: 119 – 121.

38. Cfr. SKS 9: 221 - 222 / OA II: 28.

de «discursos edificantes». Se trata de un total de veinte textos: (i) los 18 *Discursos edificantes* que aparecieron entre 1843 y 1844, en paralelo con el pseudonimato inferior, (ii) la segunda parte de los *Discursos Edificantes en diversos espíritus* (“Lo que aprendemos de los lirios del campo y las aves del cielo”) de 1847 y (iii) el breve librito titulado *Un discurso edificante* de 1850. El segundo grupo al que llama «discursos ocasionales» está conformado por los *Tres discursos para ocasiones supuestas* de 1845 y la primera parte de los *Discursos Edificantes en diversos espíritus* (“En ocasión de una confesión”, más conocido como “La pureza del corazón”). El tercer grupo está reservado a las «meditaciones cristianas en forma de discursos», que es el subtítulo de *Las obras del amor* de 1847. El cuarto grupo es el de los «discursos devocionales», integrado por los tres escritos de “El lirio del campo y el ave del cielo” de 1849. El quinto grupo recibe el nombre de «discursos cristianos» y lo componen la tercera parte de los *Discursos Edificantes en diversos espíritus* (“El evangelio de los sufrimientos”) y la mayor parte de los *Discursos cristianos* de 1848. Al sexto grupo, que puede ser concebido como una subcategoría del quinto, se les da el nombre de «discursos para la comunión de los viernes» e incluye un total de trece discursos: siete correspondientes a la cuarta parte de los *Discursos Cristianos*, tres publicados en 1849, uno incorporado en la tercera parte de *Ejercitación del Cristianismo* de 1850³⁹ y dos en 1851. Por último, encontramos el séptimo grupo dentro del cual ubicamos los «escritos para edificación, para despertamiento e interiorización y auto-examen»: la tercera parte de los *Discursos cristianos* titulada “Pensamientos que hieren por la espalda”⁴⁰, las obras del pseudónimo superior Anti-Climacus (*La enfermedad mortal* de 1849 y la *Ejercitación del cristianismo*) y, por último, el texto *Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo* de 1851⁴¹.

Comencemos nuestro análisis advirtiendo una distinción entre las obras religiosas previas y posteriores al *Postscriptum* de Johannes Climacus. En su libro aclaratorio y póstumo *El punto de vista*, Kierkegaard agrupa, sorprendentemente, los 18 *Discursos edificantes* junto con los textos pseudónimos y llama a este conjunto “obra estética”. De este conjunto se distinguen las “obras religiosas”: *Discursos Edificantes en diversos espíritus*, *Las obras del amor* y los *Discursos cristianos*⁴². Aunque con un tono más suave, el artículo “Sobre mi labor como escritor” reafirma esta distinción: por un lado, tendríamos una *comunicación religiosa* que iría desde 1843 hasta 1846 y, por otro,

39. La tercera parte de *Ejercitación del cristianismo* está compuesta por una serie de 7 escritos que se denominan «desarrollos cristianos». El primero de estos escritos (cfr. nota al pie 3) fue pensado originalmente como un discurso para la comunión de los viernes.

40. La intención original de Kierkegaard era incorporar este escrito como la primera parte de un volumen que quedaría completo con *La enfermedad mortal* y lo que terminó siendo *Ejercitación del cristianismo*. El título proyectado para el libro era *Pensamientos que curan radicalmente, sanación cristiana* (cfr. SKS 20: 324). Este texto puede ser considerado el inicio del ataque de Kierkegaard a las jerarquías eclesásticas danesas.

41. Para un sumamente útil y conciso análisis de las características de cada uno de estos grupos cfr. Walsh, S., “Introduction”, en Kierkegaard, S., *Discourses at the Communion on Fridays*, trad. Walsh, Bloomington, Indiana University Press, 2011, pp. 7 – 17.

42. Cfr. SKS 16: 15 / PV: 37. Esta misma distinción se reafirma en los diarios

una *producción propiamente religiosa* que comenzaría en 1847⁴³. Si bien es posible presentar algunos reparos, esta distinción viene a coincidir, en líneas generales, con la diferencia entre *lo edificante y lo cristiano*⁴⁴. De acuerdo con el pseudónimo Johannes Climacus, lo edificante y lo cristiano se relacionan entre sí como género y especie. “*La verdad cristiana como interioridad es también edificante, pero esto de ningún modo significa que toda verdad edificante sea cristiana; lo edificante es una categoría de mayor amplitud*”⁴⁵. La obra del danés ofrece algunas pistas que ayudan en la tarea de pensar el criterio demarcatorio entre lo cristiano y lo edificante. Pero, de antemano, hay que decir que el criterio reconstruido a partir de estos indicios no siempre se confirma en el análisis particular de cada escrito religioso, pues, como afirma Sylvia Walsh, en la elaboración y redacción de sus escritos religiosos el danés no siempre “*es rígido ni consistente en relación a la diferencia que traza entre los distintos tipos de discursos*”⁴⁶. Testimonio de ello es el hecho de que, en más de una ocasión, ni él mismo tiene del todo claro a qué grupo pertenecería tal o cual texto particular y reflexiona largamente sobre la cuestión antes de definir de qué manera denominar a dicho escrito.

El pseudónimo Johannes Climacus observa que mientras que los «discursos cristianos» se sirven de *categorías religiosas paradójicas*, los «discursos edificantes» hacen uso únicamente de *categorías éticas inmanentes*⁴⁷. El empleo, en este pasaje aclaratorio del *Postscriptum*, de la palabra “categoría” da lugar a la confusión. Entender este fragmento en los términos de una diferenciación de contenidos temáticos, nos expone, tras una confrontación con los textos en cuestión, a una refutación prácticamente automática. Ninguna lectura de los escritos edificantes puede pasar por alto sus numerosas referencias a nociones típicamente cristianas como el pecado y su perdón, el amor al prójimo, el Dios-Hombre y la acción redentora de Dios en el tiempo. ¿Cómo hay que entender, entonces, el contrapunto entre *categorías religiosas paradójicas* y *categorías éticas inmanentes*? La opción más viable es comprender que las alusiones edificantes a conceptos dogmáticos cristianos se hacen desde una religiosidad de carácter general que si bien es congruente con el cristianismo no es específicamente cristiana. La literatura edificante es un intento por leer el cristianismo desde una comprensión humana y universal del hombre que se materializa en la elucidación de ciertos fenómenos (paciencia, la gratitud, el coraje, la humildad, etc.). Todos ellos estados anímicos que testimonian una apertura de la finitud a la trascendencia⁴⁸. Los discursos edificantes, por tanto, son el intento sincero

43. Cfr. SKS 13: 14 / PV: 188 – 189.

44. Para un análisis del concepto kierkegaardiano de lo edificante puede consultarse nuestro trabajo: Rodríguez, P., “*Lo edificante y lo cómico en la obra de Kierkegaard: para una comprensión filosófica de Los lirios del campo y las aves del cielo de 1847*”, en *Teología y Cultura*, Año 17, Vol. 22, 2020, pp. 79 – 106).

45. SKS 7: 233 / PC: 258.

46. Walsh, S., “Comparing Genres...”, *op. cit.*, p. 88.

47. Cfr. SKS 7: 233 / PC: 258.

48. Los textos pseudónimos, en cambio, se focalizan en aquellos fenómenos que dan cuenta del movimiento auto-envolvente de lo finito (cfr. Grøn, A., *The Concept of Anxiety in Søren Kierkegaard*, trad. Knox, Georgia, Mercer University Press, 2008, p. 106).

y honesto de penetrar humanamente en el misterio cristiano, lo que un comentarista describió como *teología desde abajo*⁴⁹.

La especificidad de lo edificante se ve reflejada en tres aspectos del discurso edificante sobre la pecadora de 1850 cuando se lo compara con el discurso para la comunión de los viernes sobre la pecadora de 1849. Primer aspecto: si bien los dos discursos presentan a la pecadora como maestra de la existencia religiosa entre ambos existe una diferencia insoslayable: en el discurso de 1849 la pecadora nos enseña cómo *confesar los pecados* a través del amor a Cristo; en cambio, en el discurso de 1850 la pecadora se nos muestra como modelo de una virtud religiosa de carácter general, es decir, ella es “*presentada como maestra, como prototipo de piedad (Fromhed)*”⁵⁰. Segunda cuestión: el tema principal de los discursos sobre la pecadora es el perdón de los pecados. Ahora bien, mientras que en el discurso para la comunión de 1849 el consuelo del perdón es ofrecido por Jesucristo, en el discurso edificante de 1850 la pecadora recibe de Dios el perdón de sus pecados⁵¹. Tercer aspecto: en el discurso edificante de 1850 Kierkegaard se permite insertar una variación en el relato neotestamentario. En la versión del danés, la pecadora cree escuchar que sus pecados le son perdonados “*porque Él [Jesucristo] ha amado mucho*”⁵². Esta modificación quiebra el nexo causal entre el amor de la pecadora y el perdón de sus pecados⁵³ y pone al lector en camino hacia lo que en el *Postscriptum* se define como el más alto y verdadero pensamiento edificante⁵⁴: *ante Dios* el hombre debe llegar a ser nada⁵⁵.

¿Qué ocurre con los discursos cristianos? Desde el punto de vista de los contenidos abordan los temas típicamente cristianos: la paradoja del Dios-Hombre, la conciencia del pecado y del perdón de los pecados, el escándalo, etc. No obstante, difieren de los escritos edificantes fundamentalmente en función de la perspectiva que ellos asumen. Si los discursos edificantes pueden ser calificados como una *teología ascendente*, los discursos cristianos deberían ser definidos como una *teología descendente*. El punto de partida de la literatura cristiana ya no es la condición humana que se abre a la trascendencia, sino Dios que sale al encuentro del individuo en la figura de Jesucristo. Al respecto, en su libro *Dialéctica y existencia en Søren Kierkegaard*, Gregor Malantschuk aclara la diferencia entre lo edificante y lo cristiano advirtiendo la especificidad de sus correspondientes puntos de partida. Mientras que, por ejemplo, el escrito edificante *Un discurso ocasional* (“La pureza del corazón”) arranca afirmando la presencia de lo eterno en el corazón humano (Eclesiastés 3, 11)⁵⁶; *Las*

49. Cfr. Pattison, G., *Kierkegaard's Upbuilding Discourses: Philosophy, literature and theology*, New York, Routledge, 2002, p. 33.

50. SKS 12: 263 / DP: 25. Cfr. Walsh, S., “Comparing Genres...”, *op. cit.*, p. 82.

51. Cfr. SKS 12: 270 / DP: 49. Cfr. Cappelørn, N., “Søren Kierkegaard at Friday Communion in The Church of Our Lady”, en Robert Perkins (ed.), *International Kierkegaard Commentary: Without Authority. Volume 18, op. cit.*, p. 291.

52. SKS 12: 270 / DP: 47.

53. Cfr. Martens, P., *op. cit.*, pp. 132 – 133.

54. Cfr. SKS 7: 243 y 510 / PC: 270 y 562.

55. Cfr. SKS 12: 271 / DP: 51.

56. Cfr. SKS 8: 126 / DEA: 15.

obras del amor, un libro cristiano, principia con el precepto de amor al prójimo (¡Tú debes amar!) un mandamiento que, como el texto mismo aclara, no pudo haber nacido en el corazón de hombre alguno⁵⁷. Las obras cristianas, a diferencia de lo que ocurre con los textos estrictamente edificantes, no se limitan a situar al hombre *ante* la decisión por lo eterno, sino que emplazan al individuo de cara a un Dios que ha ingresado en el tiempo interpelando con absoluta autoridad la totalidad de la existencia humana y terciando en la relación del yo con los demás⁵⁸.

Pero, ¿esta diferencia en el punto de partida hace de lo edificante y lo cristiano dos caminos sin puntos de contacto? Es sabido, desde el *Postscriptum*, que este interrogante tiene una respuesta negativa. Kierkegaard aborda esta cuestión explicando de qué manera edifica lo cristiano en las primeras páginas de “La alegría de: se sufre una única vez, pero la victoria es eterna” perteneciente a *Estados de ánimo en la lucha del sufrimiento* (segunda parte de los *Discursos cristianos* de 1848). La exposición del danés comienza preguntando por la esencia de lo edificante para contestar, a continuación, que lo edificante se le manifiesta al individuo en primera instancia como lo aterrador (*Forførdende*). ¿Por qué lo edificante se presenta de este modo inicialmente? Porque por medio suyo la persona que creía gozar de buena salud descubre con pavor que vivía engañada con respecto a sí misma y que en realidad estaba enferma⁵⁹. Lo edificante es al principio aterrador porque comienza poniendo de manifiesto la inmensa gravedad de la situación en la que se encuentra el yo. Como señala Cappelørn, lo edificante, según Kierkegaard, “*debe perturbar al individuo para que tome consciencia de sí mismo y de su relación con Dios o, mejor dicho, para que reconozca la ausencia del yo y la ausencia de una (correcta) relación con Dios*”⁶⁰.

Existe el perdón de los pecados -eso es lo edificante. Lo aterrador es que existe el pecado, y la magnitud del terror en la interioridad de la conciencia de la culpa es proporcional a la dimensión de lo edificante. Existe una cura para todo dolor, una victoria en toda contienda, un rescate de todo peligro -eso es lo edificante. Lo aterrador es que existe el dolor, la contienda y el peligro; y la magnitud de lo aterrador y del terror es proporcional a lo que edifica y a lo edificante⁶¹.

Un individuo que quisiera *mantener alejado* de su existencia a lo aterrador para hacer más agradable lo edificante terminaría perdiendo de manera inevitable la

57. Cfr. SKS 9: 32 / OA I: 74. En la misma línea, puede mencionarse otro escrito eminentemente cristiano, *La enfermedad mortal* que también se construye a partir de una exigencia que no tiene su origen en la reflexión humana: “¡Tú debes creer!” (cfr. SKS 11: 226 – 227 / EM: 169 – 170)

58. Cfr. SKS 20: 93 – 94. Cfr. Malantschuk, G., *op. cit.*, p. 323 – 324.

59. Cfr. SKS 10: 108. La especialista danesa Pia Søltoft señala que la metáfora de la enfermedad también es empleada en las primeras páginas (prólogo e introducción) de *La enfermedad mortal* por el pseudónimo Anti-Climacus: “*quien va a edificar al otro es visto como un médico que conoce una enfermedad de la que el paciente no es consciente y, por lo tanto, tampoco sabe de lo verdaderamente horroroso. Pero la primera parte de la cura para la recuperación, que coincide exactamente con lo edificante, le dará al paciente una conciencia auténtica de lo verdaderamente horroroso, es decir, la enfermedad mortal, el pecado*” (Søltoft, P., “To let oneself be upbuilt”, en Heiko Schulz, Jon Stewart & Karl Verstrynge (eds.), *Kierkegaard Studies Yearbook 2000*, Berlin / Nueva York, Walter de Gruyter, 2000, p. 11).

60. Cappelørn, N., *op. cit.*, p. 290.

61. SKS 10: 108.

oportunidad de ser edificado. Y ello es así puesto que la relación entre lo aterrador y lo edificante no es contingente; por el contrario, lo edificante tiene a lo aterrador como premisa o presupuesto. Lo edificante es capaz de poner a lo aterrador al servicio de la edificación; logra convertir en su aliado lo que a primera vista parecía ser su adversario; sabe, al igual que un médico, cómo transformar un veneno en un remedio⁶². El cristianismo retoma esta misma lógica, pero la potencia infinitamente. Para entender esta potenciación sirve determinar de qué modo se comprende humanamente, por un lado, y cristianamente, por el otro, la expresión “sufrir una única vez” Desde una perspectiva humana, sufrir “una única vez” significa que el dolor aparece en algún momento de la vida del individuo, se extiende durante un período de tiempo determinado y, una vez finalizado dicho lapso, desaparece. Desde una perspectiva cristiana, en cambio, la “única vez” del sufrimiento se identifica con la totalidad de la existencia temporal del individuo⁶³. A su vez, el discurso de Kierkegaard asume de manera tácita dos maneras de entender el “sufrimiento”. Por un lado, una comprensión mundana del sufrimiento: pesares físicos y malestares psicológicos generados por el acaecer contingente del devenir. Por otro lado, una comprensión cristiana del sufrimiento: el dolor de estar esencialmente separado, en tanto que *existente pecador*, de Dios⁶⁴. Lo único que puede herir mortalmente el alma humana es el pecado: cristianamente hablando, el pecado y no el sufrimiento es el verdadero mal. La existencia temporal y el sufrimiento que le es inherente son, cristianamente hablando, una *transición* (*Overgang*), un *atravesar* (*Gjennemgang*). Mundanamente se habla del sufrimiento como algo que traspasa al individuo; cristianamente hablando es el individuo el que *atraviesa* el sufrimiento. Así como un actor de teatro que es perforado con un cuchillo arriba del escenario retorna a su casa sin daño real alguno; el alma del creyente, luego de franquear los sufrimientos temporales, ingresa ilesa en la eternidad. Nada de lo temporal, enfermedades, penurias, agravios, traiciones y agresiones, ni siquiera la muerte, puede infringir una herida mortal en el alma del cristiano⁶⁵; el paso por la existencia temporal y sus sufrimientos no hacen más que limpiarlo de impurezas, como el fuego purifica al oro⁶⁶. Así como con el cristianismo aumenta la fuerza de lo aterrador, así como se acentúa la seriedad de la enfermedad; con el cristianismo también se incrementa el vigor del remedio, también se intensifica el poder del consuelo. El cristianismo transforma la “única vez” del sufrimiento en un dolor que se puede prolongar durante la totalidad de una

62. Cfr. SKS 10: 109.

63. “La temporalidad, la totalidad de la temporalidad, es un momento; comprendida desde el punto de vista de la eternidad, la temporalidad es un momento y un momento, entendido desde el punto de vista de la eternidad, es una única vez” (SKS 10: 110).

64. A través de su pseudónimo Johannes Climacus, Kierkegaard había sugerido en el *Postscriptum* una distinción similar entre un sufrimiento estético y un sufrimiento religioso que se definiría como el dolor de estar esencialmente separado, *qua* existente temporal, de la *felicidad eterna* (cfr. SKS 7: 410 – 411 / PC: 455 – 456).

65. El pseudónimo Vigilius Haufniensis se acerca a estas ideas en el final del capítulo IV de *El concepto de la angustia* cuando critica el carácter contradictorio y cómico de la concepción metafísica de la inmortalidad (cfr. SKS 4: 453 / CA: 258).

66. Cfr. SKS 10: 113 – 114.

vida; pero, a su vez, nos ofrece el consuelo de la “única vez” de la eternidad que es permanente⁶⁷.

El discurso sobre la pecadora para la comunión de los viernes de 1851 finaliza replicando la dialéctica de lo aterrador y lo edificante. Kierkegaard explica que el discurso debe comenzar con la perturbadora sentencia de que “a quien poco se le perdona, poco ama” porque lo “*que edifica es siempre terrible al principio*” y “*lo verdaderamente inquietador es siempre inquietante al principio*”⁶⁸. Sin embargo, como ya hemos dicho, el discurso no culmina con la sentencia que perturba, sino con la que aquieta: “*si hasta ahora uno ha amado poco, esto también puede ser perdonado*”⁶⁹. En síntesis, en los discursos para la comunión de los viernes lo edificante cristiano reaparece, pero lo hace en un grado más alto que en los discursos cristianos convencionales⁷⁰. ¿Qué justifica esta consideración?

El “Prefacio” que introduce la primera serie de discursos para la comunión de los viernes, publicada como la cuarta parte de los *Discursos cristianos* de 1848, indica que los textos ofrecidos no tienen que ser considerados sermones, pues para serlo les falta algo esencial. ¿De qué carecen? Estos textos no pueden ser ofrecidos con la autoridad de quien ha sido ordenado pastor⁷¹. No obstante, en el mismo “Prefacio”, Kierkegaard advierte que dos de estos discursos fueron pronunciados en la Iglesia de Nuestra Señora⁷². Para resolver esta aparente contradicción es necesario tener en claro en qué consistía el servicio de la comunión de los viernes⁷³. En la Copenhague de la primera mitad del siglo XIX, la ceremonia de los viernes que culminaba con el rito eucarístico se celebraba únicamente en la Iglesia de Nuestra Señora, que era la principal iglesia de Dinamarca aún sin ser la catedral del obispado de Seelandia. El oficio comenzaba a las 9 de la mañana con una plegaria; luego se procedía a entonar un himno -la mayoría de las veces penitencial-; a continuación, un sermón seguido de un segundo himno y como cierre de la celebración la comunión. Toda la ceremonia era precedida por un servicio de confesión que comenzaba a las 8:30⁷⁴. El sermón de los días viernes se extendía entre cinco y quince minutos y el texto sobre el cual se basaba era elegido libremente, se podía proferir o bien desde el púlpito cuando la ceremonia tenía una concurrencia considerable o desde el coro cuando había poca gente en el templo. Pronunciar estos sermones era considerado una tarea menor que quedaba reservada, generalmente, a los pastores de menor rango eclesiástico o

67. Cfr. SKS 10: 115 – 116.

68. SKS 12: 292 / DP: 125.

69. SKS 12: 292 / DP: 125.

70. Cfr. Cappelørn, N., *op. cit.*, pp. 290 – 291.

71. Cfr. SKS 7: 248 / PC: 275 – 276.

72. Cfr. SKS 10: 261.

73. Sobre la dinámica de este servicio y la significación del mismo para Kierkegaard cfr. Cappelørn, N., *op. cit.*, pp. 255 – 283 y cfr. Plekon, M., “Kierkegaard and the Eucharist”, en *Studia Liturgica*, n° 22, 1992, pp. 214 – 236.

74. Se trataba de una breve ceremonia en la cual un pastor primero pronunciaba un breve sermón exhortando a los asistentes a la confesión de los pecados en secreto ante Dios y a continuación ofrecía la absolución de los pecados. En sus diarios Kierkegaard dejó anotadas numerosas ideas para la confección de discursos de confesión (cfr. Walsh, S., “Introduction”, *op. cit.*, p. 16).

a los estudiantes avanzados o graduados en teología que no habían sido ordenados -el caso de Kierkegaard. Durante la década del 40' y del 50' la participación de los feligreses en este oficio era prácticamente nula, en promedio unas 25 personas se acercaban cada semana. Mientras que el rito dominical se centraba en el sermón a punto tal que la mayoría de los concurrentes se retiraba del templo tras la homilía y antes de la comunión; el rito del viernes, por el contrario, se enfocaba en la comunión y el sermón era pensado en función de ese momento, el instante entre la confesión de los pecados y el perdón de los pecados ofrecido en la eucaristía. Nuestro autor resume sumaria y magistralmente la diferencia entre el sermón de los domingos y el de los viernes en el segundo discurso para la comunión de 1851: *desde el púlpito al individuo se le predica fundamentalmente la vida de Jesucristo, pero junto al altar se le predica su sacrificio redentor que anula sus pecados*⁷⁵.

Kierkegaard tenía una gran predilección por el oficio religioso de los días viernes y era habitué de los mismos. *“Cada día sagrado -anota en su diario personal en 1847- es una interrupción de lo cotidiano (y esto es algo beneficioso), pero el día sagrado es en sí una interrupción cotidiana y así, a su vez, puede convertirse fácilmente en un hábito. Sin embargo, el viernes es la interrupción originaria*⁷⁶. El individuo que concurre al oficio de los viernes lo hace movilizado por una necesidad íntima y no por una imposición externa. El asistente del domingo acude a la casa del Señor en un día consagrado a tal fin, es decir, sin que su presencia requiera la suspensión de sus actividades y lo hace para adorar, rezar y agradecer de manera comunitaria: el asistente del viernes, en cambio, elige hacer a un lado sus labores diarias y se acerca al altar como individuo singular en búsqueda del perdón de sus pecados⁷⁷. Lo que hace de los discursos para la comunión de los viernes una categoría singular y autónoma dentro del grupo de las obras cristianas es el hecho de estar pensados para un contexto litúrgico concreto. Hay sobrados motivos, en este sentido, para caracterizarlos como *discursos cristianos ocasionales*⁷⁸. ¿Cuál es, entonces, el propósito específico de estos discursos? *“Servir como nexo entre la conciencia del pecado [que tiene lugar] en el confesionario y la conciencia del perdón de los pecados [que tiene lugar] en el altar”*⁷⁹.

En el “Prefacio” de los *Dos discursos para la comunión de los viernes* de 1851 Kierkegaard reconoce que su labor como escritor religioso y pensador singular no ha sido más que interpretar -una vez más, pero de forma íntima- el Evangelio, el texto original de las relaciones de la existencia humana. También confiesa el deseo de que su incesante e incansable actividad autoral encuentre finalmente su descanso al pie del altar. *No existe para el cristiano un lugar de mayor cercanía a Dios que el altar*⁸⁰. La literatura cristiana es, retomando lo que ya expresamos, una teología desde arriba. Pero el descenso de Dios al hombre en Jesucristo puede chocar contra un ser

75. Cfr. SKS 12: 300.

76. SKS 20: 208.

77. Cfr. SKS 10: 288 – 289.

78. Cfr. Walsh, S., “Introduction”, *op. cit.*, p. 17.

79. Cappelørn, N., *op. cit.*, p. 291.

80. Cfr. SKS 22: 77.

humano que se cierra sobre sí mismo y rechaza la salvación que se le ofrece o puede encontrar un ser humano abierto a la trascendencia y deseoso de la redención de sus pecados. Los escritos de Anti-Climacus describen la primera posibilidad y por eso insisten en la rigurosidad y la exigencia del cristianismo sin querer ofrecer un consuelo radical. Los discursos para la comunión de Søren Kierkegaard exploran la segunda posibilidad y quieren hacerlo hablando de la comunión entre el individuo y Jesucristo⁸¹. En la Eucaristía, Jesucristo se entrega a sí mismo como refugio frente a la desesperación por los propios pecados, frente al juicio de la conciencia y la ley, frente al castigo de la justicia y frente al tormento del recuerdo:

Del siervo de la Iglesia has recibido la seguridad del perdón misericordioso de tus pecados; en el altar recibes la garantía del mismo. Y no sólo eso: no sólo recibes esta garantía, que puedes recibir de un hombre, la garantía de que dicho hombre tiene hacia ti este sentimiento y esta disposición; no, recibes la garantía como garantía de que lo recibes a Él mismo [a Jesucristo]. Al recibir la garantía, lo recibes a Él mismo a través del signo visible de que se ofrece a sí mismo para cubrir tus pecados... Únicamente permaneciendo en Él, sólo viviendo tú mismo en Él, estás cubierto, hay una cobertura para la multitud de tus pecados. Por eso la eucaristía es llamada comunión con Él. No es sólo en su memoria, no es sólo para garantía de tu comunión con Él, sino que es la comunión, esta comunión que debes esforzarte por preservar en tu vida diaria viviendo cada vez más fuera de ti mismo y viviendo en Él, en su amor que cubre la multitud de los pecados⁸².

Fecha de Recepción: 02/07/2021

Fecha de aceptación: 04/10/2021

81. De acuerdo con Michael Plekon la comunión del singular y Jesucristo no excluye, sino que incluye al resto de los hombres: "En Las obras del amor, Kierkegaard argumenta que el prójimo es omnipresente, siempre disponible como el objeto de nuestro amor desinteresado o agápico, semejante al amor de Cristo. Del mismo modo, Dios es el «tercero» en toda relación humana. Por tanto, para Kierkegaard la vida en comunión con Dios significa comunión con los otros y la comunidad de la Iglesia" (Plekon, M., *op. cit.*, pp. 229 – 230). Al respecto, en un diario personal temprano de 1839, puede leerse la siguiente consideración: "... quieres estar seguro de tu reconciliación con Dios, algo que ya desde antes debió haberte sucedido. Éste es, pues, el elevado significado de la comunión. No obstante, existe un segundo significado derivado que también debería tenerse en cuenta: en última instancia, puedes ser miembro de la hermandad sólo porque eres un ser independiente, y únicamente puedes convertirte en un miembro digno y útil cuando te has asegurado, en ti mismo y contigo mismo, de tu reconciliación con Dios" (SKS 18: 66).

82. SKS 12: 301 – 302.

***El fenómeno de la
angustia de la falta
de espíritu en El concepto
de la angustia de
Kierkegaard***



Marcos Érico de Araújo Silva
(UERN – Campus Caicó, Brasil)

Abstract

In this article, I will try to paint or describe the phenomenon of *Anxiety of Spiritlessness* (*Aandløshedens Angest*), questioning this phenomenon: Is spiritlessness within the scope of Anxiety or Despair? Anxiety and Despair? This article will proceed to make a brief analysis of the relationship of anxiety and despair, in order to visualize the phenomenon of spiritlessness (*Aandløshedens*) in the context of the work *The Concept of Anxiety* by Kierkegaard.

Keywords:

Anxiety, Despair, Spiritlessness, Self, Spirit.

Resumen

En este artículo intentaré pintar o describir el fenómeno de la *Angustia de la Falta de espíritu* (*Aandløshedens Angest*), poniendo en cuestión este fenómeno: ¿la falta de espíritu está dentro del ámbito de la Angustia o la Desesperación? ¿Angustia y Desesperación? Procederé a hacer un breve análisis de la relación entre la angustia y la desesperación, con el fin de visualizar el fenómeno de la falta de espíritu (*Aandløshedens*) en el contexto de la obra *El concepto de la angustia* de Kierkegaard.

Palabras claves:

Angustia, Desesperación, Falta de espíritu, sí-mismo, Espíritu.

Datos del Autor

- Doutor em Filosofia (UFPB-UFPE-UFRN, Brasil).
- Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da UERN – Campus Caicó.
- Membro da Sociedade Brasileira de Estudos de Kierkegaard (SOBRESKI).
- Líder do DGP\CNPq\UERN: Núcleo de Estudos em Fenomenologia, Hermenêutica e Mística.

1.

O fenômeno da *Angústia da Falta de espírito* (*Aandløshedens Angest*), como todo fenômeno psicológico, em Kierkegaard, demanda uma dificuldade de compreensão, dado sua natureza ambígua e, em razão disso, por ser descrito desde diferentes perspectivas, pode nos conduzir a diversas interpretações. Tentarei uma aproximação deste fenômeno procurando visualizar uma compreensão do seu sentido. O termo *Aandløshedens*, falta de espírito, a-espiritualidade, ou ainda, insensibilidade espiritual, aparece em diversas obras, sobretudo em 1844 e 1849¹. Em todas as passagens *Aandløshedens* aparece como contraposição à autenticidade e, portanto, o termo expressa sempre uma decaída, um modo de existir da não-liberdade. Inclusive em *Quatro Discursos Edificantes de 1844* Kierkegaard o designa como “conceito” (*Aandløshedens Begreb*, SKS 5,328), assim como em *A Doença para a Morte* (*Begreb Aandløshed*; SKS 11, 160). Mas, apesar disso, não encontrei em nenhuma das diversas passagens um tratamento sistemático, ou uma elaboração de Kierkegaard em elucidar e desenvolver o conceito. Apenas três páginas de *O conceito de angústia* e, sobretudo, em *A Doença para a Morte* é explicitamente mais desenvolvida, entretanto não são muito extensas. Sempre, o que predomina, na descrição de um dado fenômeno autêntico, é contrapor-se à falta de espírito (*aandløshedens*) como fenômeno caricato da determinação do espírito (*Aand*).

Tem muita razão o Prof. Nuno Ferro na seguinte observação acerca da tonalidade afetiva (*Stimmung*) ou disposição do *tédio* aplicando-se, aqui, perfeitamente, ao fenômeno da falta de espírito ou a-espiritualidade: “Deve ter-se em conta que na obra de Kierkegaard o tédio não é sempre a ‘mesma coisa’, mas pode revestir formas diversas. Essa ‘dificuldade’ não é específica do tédio, pois aplica-se, de fato a todos os fenômenos e/ou categorias, ainda que isso não possa ser sempre muito visível”². É possível, pois, que um mesmo fenômeno possa aparecer, manifestar-se de diversas formas. Essas tonalidades de sentidos são o que dificultam a apreensão do fenômeno. Isto está relacionado pelo fato do fenômeno ser uma *determinação intermediária* (*Mellembestemmelser*) da existência e enquanto tal mantém sua ambiguidade psicológica. Essa ambiguidade psicológica do fenômeno é a exigência

1. Na obra de Kierkegaard o termo *Aandløshedens* aparece: Em *Ou-Ou* de 1843 (SKS 3: 176; trad. port., Segunda Parte, p. 192), em *Migalhas filosóficas*, em ilusão acústica [Et akustisk Bedrag] (SKS 4: 253; trad. bras. p. 77). *O conceito de angústia* § 1 do Caput III (SKS 4: 396; trad. bras. p. 101-103; este parágrafo de três páginas é objeto deste artigo), *Dois discursos edificantes de 1844* (SKS 5: 200; trad. esp. p. 206), *Quatro discursos edificantes de 1844* (SKS 5: 328; trad. esp. p. 329), *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas* (SKS 7, 514; trad. bras., vol. II, p. 280), *Dois pequenos tratados ético-religiosos* (SKS 11, 89; trad. port. p. 173), *A Doença para a Morte* (SKS 11: 156-161. 177. 214. 227-228; trad. esp. p. 62-69. 87. 132. 150-151), *Como Cristo julga o cristianismo oficial* (SKS 13: 174; trad. bras. p. 62), *Isto precisa ser dito, então que seja dito!* (SKS 13: 124), *Julga por ti mesmo! Para um exame de consciência recomendado aos contemporâneos* (SKS 16: 239). Mas, a ocorrência da expressão “angústia da falta de espírito” aparece apenas em *O Conceito de angústia*.

2. Ferro, Nuno, *Estudos sobre Kierkegaard*, São Paulo, LiberArs, 2012, p. 18, nota 9, grifo do autor.

que Vigilius Haufniensis/Kierkegaard³ estabelece para que possa ser objeto de investigação da psicologia, a saber, da filosofia existencial que examina o homem desde as determinações intermediárias. Explicar esses fenômenos capturando-os em sua dialética é “[...] tão trabalhoso como pintar um duende com o barrete que o torna invisível”⁴. Essa natural dificuldade não imobiliza a filosofia Kierkegardiana, mas, ao contrário, é justo isto que a mobiliza para ser uma espécie de “corretivo” para a filosofia. De fato, a perspectiva psicológica, quer dizer, a tematização das determinações intermediárias, das tonalidades afetivas (*Stemninger*) enquanto e como categorias⁵ existenciais que explicam o paradoxo do existir na passagem ou transição (*Uebergang*) dos diversos estádios ou modos de existência é o ponto de partida metodológico da filosofia Kierkegardiana marcando uma profunda diferença com a filosofia da tradição.

Para a finalidade deste artigo tentarei pintar ou descrever o fenômeno da Angústia da Falta de espírito (*Aandløshedens Angest*) colocando em questão este fenômeno: a falta de espírito é do âmbito da angústia ou do desespero? Da angústia e do desespero? Passarei a fazer uma breve análise da relação da angústia e do desespero (II), para poder visualizar o fenômeno da falta de espírito (*aandløshedens*) no contexto da obra *O Conceito de Angústia* (III), concluindo, indicando a necessidade de um estudo futuro sobre a questão no contexto da obra *A Doença para a Morte* (IV).

2.

O ponto de partida da filosofia Kierkegardiana é a tematização das determinações intermediárias, das tonalidades afetivas como *medium* ou elemento próprio da constituição ou determinação do si-mesmo (*Selv*). O homem, ou si-mesmo não é, ele vem a ser. O homem, *imediatamente*, possui um *si mesmo* (*Individ*), mas é convocado a viver uma vida *relacional*, integrando, conquistando um *si-mesmo* (*Selv* como *den Enkelte*). Essa passagem de um *si mesmo* fragmentado, desesperado, para um *si-mesmo*⁶ relacional, integrado é a *via sacra* da existência e a síntese da filosofia Kierkegardiana. Toda obra de Kierkegaard retrata o esforço intelectual de explicar

3. No final do § 4 do Caput I de *O conceito de angústia*: Cf. Kierkegaard, Søren, *O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário de Vigilius Haufniensis*, trad. Alvaro Valls, Editora Universitária São Francisco, Rio de Janeiro, 2010, p. 44.

4. Kierkegaard, Søren, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, trad. Alvaro Valls, Editora Universitária São Francisco, Rio de Janeiro, 2005, p. 26.

5. “Categorias” não deve ser entendido na perspectiva da Lógica, ou na forma que um pensamento formalizado pensa o real. Aqui, no pensamento de Kierkegaard, a *forma* de pensar o real pelo pensador subjetivo, como defenderá Climacus no *Pós-escrito*, não deve ser fortuita, mas deve encarnar a dinâmica do devir. As “categorias existenciais” não são propriedades de entidades substancializadas, mas expressam e capturam o caráter de vir-a-ser de um tipo, de um modo de existir, mesmo que único, e, por isso, as categoriais existenciais, as determinações intermediárias ou tonalidades afetivas carregam a paradoxalidade de sua constituição.

6. Utilizo, em português, o “si-mesmo” hifenizado para designar o fenômeno do *Selv* que se singularizou, ou que se mantém na tensão da singularização, possuindo uma vida relacional, integrada, diferenciando-se do “si mesmo”, sem hífen, caracterizando-o como fenômeno do homem fragmentado, estético que não alcançou a autodeterminação como espírito.

isso. A criação mesma da duplicidade da obra, da dialética da comunicação direta e indireta, ao recorrer aos pseudônimos, é o ato criador do filósofo para chamar a atenção do leitor, tornando-o atento para não enfrentar as obras apenas com curiosidade científica, na tonalidade afetiva da erudição, da falta de espírito. É preciso, antes, entrar na dinâmica mesma das obras compreendendo os fenômenos em causa para *reduplicá-los* na própria existência. Toda produção Kierkegaardiana é uma *variação do mesmo*, a saber, a passagem do si mesmo ao si-mesmo. O que está em causa é a própria determinação do si-mesmo (*Selv*) do homem como espírito (*Aand*), quer dizer, do ser mesmo do homem no seu vir-a-ser em algum estágio existencial. Nessa “passagem ou transição” (*Uebergang*), ou para que isto seja possível, aparecem as determinações intermediárias, as tonalidades afetivas que afetando e, por assim dizer, possuindo o homem, mobilizam-no, colocando-o no movimento do devir do si mesmo para o si-mesmo, ou do *Individ* para o *den Enkelte*, ou do estético para o ético-religioso.

Kierkegaard, pois, não tomará o caminho de compreender o homem como um Eu-Eu infinitizado, fichteano, enquanto uma “infinitude em que não há nenhuma finitude, uma infinitude sem nenhum conteúdo”⁷. Nem seguirá a crítica shellinguiana a Fichte advogando um Eu absoluto. Nem se encantarà com a solução hegeliana da determinação do Eu como espírito através do processo dialético da consciência na história e na instância da eticidade. Kierkegaard, ainda que não faça explícitas referências, está filosoficamente dialogando com o Idealismo alemão, mas também com o Romantismo alemão. Sua produção filosófica gravita ao redor do Eu, do Si-mesmo (*Selv*). Mas, o tratamento filosófico dado à questão, será encarnado em personagens pseudônimos representando existências reais em determinadas situações contextualizadas existencialmente. É o indivíduo (*Individ*) lutando por conquistar sua singularidade (*den Enkelte*), seu si-mesmo. Aqui aparecem as determinações intermediárias *esquecidas* pela tradição. Para a determinação do homem como espírito, e, portanto, para a apropriação da subjetividade do si-mesmo a angústia e o desespero serão imprescindíveis para essa determinação (angústia) ou pelo fracasso (desespero) dela.

É preciso, pois, explicar a relação da angústia com o desespero. Ou, antes, é preciso colocar em questão a angústia e o desespero para poder ver se é possível estabelecer uma relação entre ambos os fenômenos. Angústia e Desespero são fenômenos que se movimentam no mesmo âmbito fenomenológico? Um se reduz ao outro, ou cada um carrega uma singularidade que impossibilita uma identificação? Inicialmente, como todo fenômeno psicológico, eles são ambíguos, e, por isso, dificultam uma circunscrição muito lógica ou exata de suas fronteiras e linhas limítrofes. Mesmo considerando toda essa ambiguidade e, justamente por causa dela, quer dizer, não sendo possível eliminá-la, mas tendo que mantê-la para conservar o fenômeno psicológico-existencial, então a conclusão que chego é de caracterizar cada fenômeno em sua tonalidade mais marcante. É preciso manter a ambiguidade do fenômeno precisamente pelo fato de ser um fenômeno existencial de um existente em constante

7. Kierkegaard, Søren, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, op. cit., p. 236.

devir. Nesse sentido, a tonalidade mais marcante da tonalidade afetiva da angústia é sua *positividade*, enquanto que a tonalidade mais marcante da tonalidade afetiva do desespero é sua *negatividade*. Claro que a angústia pode aparecer na vida de um indivíduo numa forma negativa, assim como o desespero pode aparecer na vida de um indivíduo como um acontecimento em que sua própria vida se mostra subitamente como sem saída e isto mesmo pode ser uma ocasião para um salto, quer dizer, para a possibilidade de ascender a outro modo de vida⁸. Mas o que caracteriza, o que mais se destaca na tonalidade afetiva da angústia é sua positividade, enquanto que na tonalidade afetiva do desespero é sua negatividade. As determinações intermediárias, pois, são ambíguas e, por isso, dialéticas: “E essa ambiguidade ele [Kierkegaard] a chama de dialética, *porém psicológica* e não lógica”⁹. Assim, na angústia ainda que prevaleça o aspecto positivo, sua negatividade também está à espreita, do mesmo modo, no desespero sobressai o negativo, estando o positivo latente¹⁰. Isso não só parece paradoxal como de fato retrata o paradoxo da vida, da existência. André Clair refletindo sobre a tarefa do pensamento Kierkegaardiano mostra esse caráter paradoxal em que, por um lado, cria categorias, e, por outro, essas categorias devem explicar os fenômenos que estão constantemente em devir:

[...] constituem uma tipologia de todos os comportamentos e mostram a dinâmica da existência no movimento de um estágio a outro. Tal é o sentido desta dialética existencial e paradoxal: explicitar como os estádios são, por sua vez, as esferas e as etapas, explicar como uma existência individual deve ser entendida em sua constituição, ao mesmo tempo, que em sua realidade em devir¹¹.

A filosofia Kierkegaardiana, então, busca explicitar o caminho que faz do homem um si-mesmo. Esse caminho, ou via sacra, são os estádios existenciais. Os estádios e as determinações intermediárias enquanto tonalidades afetivas não são coisas substancializadas, cristalizadas, sedimentadas. Não são entes, coisas, mas um modo possível de ser, de existir. É um estar de tal modo atravessado por um humor, por

8. É justamente este aspecto mais positivo da tonalidade afetiva do desespero que aparece, por exemplo, em 1843, na obra *Ou-Ou*, particularmente, na segunda parte. Kierkegaard/Juiz Guilherme desenvolve a ideia de que é preciso experimentar o desespero, enquanto último estágio dentro dos vários estádios estéticos, precedido da tonalidade afetiva da melancolia, para que seja possível escolher a si-mesmo em seu valor eterno. Essa escolha ou resolução caracteriza o estágio ético por que *singulariza* a possibilidade aniquilando o poder sedutor e desagregador das infinitas possibilidades própria do estágio estético. Em *A Doença para a Morte*, de 1849, o desespero ganha um tratamento mais bem desenvolvido por parte de Kierkegaard/Anti-Climacus. O desespero aparece, então, na *analítica existencial do Selv* como sendo o fenômeno que perturba, ou impossibilita a síntese do si mesmo para o si-mesmo, do *Indivíduo* para o *den Enkelte*. Portanto, no fenômeno do desespero o que é mais marcante é a experiência *negativa* da dor de não se tornar si-mesmo. O desespero é a *doença* do si mesmo, é o pecado, o mal. Na angústia, por outro lado, a tonalidade afetiva mais marcante é a experiência *positiva* da dor de ter de tornar-se si-mesmo.

9. Ricœur, Paul, “Kierkegaard e o mal [1963]”, em *Leituras 2: a região dos filósofos*, trad. Marcelo Perine, e Nicolás Nyimi Campanário, São Paulo, Loyola, 1996, p.19, grifo meu.

10. Aqui, no desespero, a única positividade está em sua possibilidade, quer dizer, em ser possível de decair em alguma forma de desespero. Isso mostra, para o próprio *indivíduo*, sua determinação enquanto espírito e, portanto, de ter em seu poder a possibilidade do desespero. Mas o efetivar, o concretizar essa possibilidade tornando o desespero como sendo real consiste isto em sua negatividade, a saber: impossibilitar a singularização do si-mesmo.

11. Clair, André, *Kierkegaard penser le singulier*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1993, p. 85, grifo do autor.

uma tonalidade afetiva que esta determina o tom do modo de viver a existência, de se encaminhar no caminho da vida. Os estádios, pois, enquanto modos possíveis do homem configurar sua existência, são dimensões, aberturas que possibilitam do homem se autodeterminar. Modos de existir, dimensões, aberturas são possibilidades de poder-ser ou ser-capaz-de (*Muligheden af at kunne*). A tonalidade afetiva da angústia pro-move, coloca em movimento o homem na realização de sua liberdade, quer dizer, impulsiona o homem para ex-istir, apropriando-se de um modo de ser, de um fazer, que, ao ser feito, existencialmente o faz, tornando-o o homem que é. Por outro lado, a tonalidade afetiva do desespero, enquanto pecado, é a *enfermidade* do si mesmo no sentido de impossibilitar do si mesmo tornar-se concretamente, singularmente, si-mesmo. O desespero in-siste em permanecer no pecado, no mal, enclausurando-se num fechamento existencial em que mata a possibilidade de poder-ser ou de ser-capaz-de. Com muita agudeza filosófica, Paul Ricoeur apresenta a característica mais marcante nos dois fenômenos, diferenciando-os:

[...] o primeiro [O conceito de angústia] fala do mal como de um evento, de um salto; o segundo [A Doença para a Morte] fala dele como de um estado de coisas. A substituição da angústia pelo desespero exprime essa mudança: a angústia tende para... o desespero reside em...; a angústia 'ex-siste'; o desespero 'in-siste'. [...] Ora, o conceito de desespero pertence à mesma esfera, não ética mas religiosa, que é a fé de Abraão; o desespero é o negativo da fé de Abraão. Eis por que Kierkegaard não diz primeiro o que é o pecado, depois que é o desespero, ele constrói e descobre o pecado no desespero como sua significação religiosa; a partir daí o pecado não é mais um salto, mas um estado estagnante, uma maneira insistente de ser. Segunda consequência: a questão não é mais como 'ele entrou no mundo' – pela angústia, - mas como é possível dele sair¹².

Nesse sentido, conforme a passagem acima, a tonalidade afetiva da angústia tem o aspecto positivo pelo fato de estabelecer no homem uma relação de possibilidade de poder-ser. A angústia, então, é um movimento existencial, um *impulso* para o salto qualificando a própria existência em sua autodeterminação. Na angústia o homem ex-siste, quer dizer, ela é a abertura na qual ocorre o acontecimento, o evento da existência. Na ex-istência o homem apropria-se de uma possibilidade de poder-ser configurando-se e, assim, autodeterminando-se. Na tonalidade afetiva do desespero se dá um *travamento* do movimento, uma imobilização da possibilidade propiciando uma insistência num determinado modo de ser sem dele poder sair. A existência infectada pelo desespero vive a existência aquém de sua própria possibilidade. A existência enferma pelo desespero confere uma tonalidade afetiva que determina a vivência existencial de um modo de ser enredado, travado, no qual, o indivíduo (*Individ*) sente que não vive em sua plenitude, em sua singularidade. Na tonalidade afetiva da angústia o pecado aparece como uma possibilidade e, mesmo quando o pecado estiver posto, a possibilidade ainda atua relacionando-se com ele como uma realidade indevida. Na tonalidade afetiva do desespero o que é mais marcante é que o indivíduo cede ao pecado e o experimenta como um estado de fato, um viver a

12. Ricoeur, Paul, *op. cit.*, p.20-21, grifo meu.

morte sem poder morrer. “[...] essa enfermidade do si mesmo que consiste em estar morrendo eternamente, morrendo e não morrendo, morrendo a morte. [...] O desesperado não pode morrer”¹³. No sentido de que, apesar de tudo e inclusive de si mesmo, o eterno no homem, o espírito, não pode morrer. Assim, a existência infectada pelo desespero, mata a possibilidade de poder-ser no homem que poderia atuar na existência como vacina e cura, vitalizando-o.

Aqui, mostra-se, a relação ambígua da angústia e do desespero. Na angústia o que mais se destaca é o caráter de movimento, de salto em sua relação com o nada e a possibilidade. Quando o pecado, o mal, está posto, então, poderia ocorrer de a angústia cessar porque não haveria mais a possibilidade provocada pelo espírito para se autodeterminar ganhando uma forma, um modo de ser. Quando o pecado é posto a situação transforma-se de possibilidade em realidade, quer dizer, em um estado. O indivíduo preso psicologicamente em um estado, não tem mais movimento, mas apenas insistência persistente nisto que está posto. Mas, então, subitamente, a angústia novamente aparece, em meio ao desespero, suscitando a possibilidade de se relacionar com a realidade dada como sendo uma realidade indevida. Irrompe, pois, o salto “com a subitaneidade do enigmático”¹⁴ e, agora, a possibilidade tem um poder de retirar o homem de um estado de fato, engessado, para dar uma nova forma ao espírito. No fenômeno do desespero também essa ambiguidade acontece. Ainda que seja uma tonalidade afetiva negativa porque impossibilita do homem se singularizar, ser um si-mesmo e, por isso, é uma doença, não obstante, a experiência do desespero pode, subitamente, desvelar ao indivíduo a vacuidade de sua existência e, assim, a angústia se manifesta ao pro-mover um movimento de saída desse estado. Não é sem razão que o mote da obra *A Doença para a Morte* é a experiência de ressurreição de Lázaro que, paradoxalmente, morto há quatro dias numa tumba, imagem eloquente do desespero, *consegue* escutar a voz de Cristo. A voz do Verbo (Ação, movimento) é a doação da Graça, a experiência existencial possibilitada, o movimento da ação da fé que o salva do desespero.

3.

É preciso, agora, após essa *Stemning* da diferenciação da angústia e do desespero, descrever o fenômeno da *Angústia da Falta de espírito* (*Aandløshedens Angest*) no contexto da obra *O Conceito de Angústia*. A dificuldade inicial encontra-se em Kierkegaard designá-lo justamente de angústia e não de desespero. Isso, talvez, encontre sua razão de ser pelo fato de ainda, em 1844, não ter elaborado o conceito de desespero, mesmo que Kierkegaard utilize a palavra “desespero” em diversas obras anteriores *A Doença para a Morte*. Mas quando, ao aprofundar o fenômeno da falta de espírito, cinco anos mais tarde, especificamente em *A Doença para a Morte*, este aparecerá mais como desespero do que como angústia. Se aqui, porém, em *O conceito de angústia*, Kierkegaard o enquadra como *angústia*, então é preciso clarificar o

13. Kierkegaard, Søren, *La enfermedad mortal*, trad. Rivero, Madrid, Trotta, 2008, p. 39.

14. Kierkegaard, Søren, *O conceito de angústia*, op. cit., p. 32.

sentido de angústia para depois nos ocuparmos de reconstruir o fenômeno da *Falta de espírito* como sendo do âmbito da *angústia*. Aqui, mais uma vez, como em todo fenômeno psicológico, na análise de toda tonalidade afetiva, sentimos a dificuldade de pintar o fenômeno. Dificuldade semelhante àquela de pintar um duende com o barrete que o torna invisível: no exato instante em que o fenômeno se mostra, possibilitando sua visualização, nesse mesmo instante em que iniciamos a pintá-lo ele se retrai, se esconde. Isto, porém, é sinal de que nos movemos, ao tratar deste conteúdo, assim como do modo de acessá-lo, não no âmbito das ciências, mas *sensu eminentiori* no campo filosófico. Nos dias de hoje, na filosofia, isso é quase algo raro, quanto também soa estranho ter que isto afirmar.

A angústia, assim como o desespero, são tonalidades afetivas fundamentais para a determinação, ou fracasso do homem como espírito. Assim como o conceito de homem, pelo Idealismo alemão (Kant, Fichte, Schelling, Hegel), é tematizado como sendo determinado pelo espírito, da mesma forma Kierkegaard procura se manter neste diálogo filosófico, ainda que de forma crítica. Deste modo, o eu, o si-mesmo, o homem em Kierkegaard é determinado como espírito, mas este espírito não está dado ou já constituído, antes e radicalmente, precisa ser conquistado, apropriado. O *como* o filósofo de Copenhague explica essa determinação do homem como espírito será a marca que o diferenciara do Idealismo alemão. Mas, julgo importante salientar: Kierkegaard está dialogando com eles, quer dizer, está pensando a realidade, o real sob o prisma da filosofia. Isto significa que, desde seus escritos de juventude, Kierkegaard persegue uma compreensão do homem como sendo determinado pelo espírito. Em 1841-42, numa obra inacabada, *Johannes Climacus ou É preciso duvidar de tudo*, Kierkegaard define o homem assim: “consciência é espírito”¹⁵. E logo acrescenta os elementos constitutivos para poder compreender as determinações da consciência, do si-mesmo, diferenciando-as das determinações da reflexão, da tradição filosófica: “[...] as determinações da reflexão sejam sempre *dicotômicas* [...] as da consciência, ao contrário, são *tricotômicas* [...]”¹⁶. Essas indicações são preciosas porque justamente em *O Conceito de Angústia* e em *A Doença para a Morte* essa compreensão do homem determinado como espírito — e este enquanto terceiro (ou, em verdade, primeiro!) elemento da constituição do *Selv* — chegará à maturidade de seu desenvolvimento no sentido de tematizar explicitamente a questão. De fato, o jovem Kierkegaard já possui essa perspectiva de que o homem por ter de se determinar como espírito precisa passar pelos estádios existenciais. Já em *Ou-Ou*, de 1843, encontramos: “Ora, por maiores que pudessem ser as diferenças dentro do estético, todos os estádios [estéticos!] têm todavia uma semelhança essencial: o espírito não está determinado como espírito, mas sim determinado imediatamente”¹⁷. Quando o homem se determina, ou autodetermina-se como espírito significa, pois, que o espírito,

15. Kierkegaard, Søren, *Johannes Climacus ou É preciso duvidar de tudo*, trad. Sílvia Saviano Sampaio e Álvaro Luiz Montenegro Valls, São Paulo, Martins Fontes, 2003, p. 112.

16. *Ibid.*, p. 111-112, grifos do autor.

17. Kierkegaard, Søren, *Ou – Ou: um fragmento de vida* (Segunda parte), trad. Elisabete M. de Sousa, Lisboa, Relógio D'Água Editores, 2017, p. 192.

desperto, em estado de vigília estabelece a síntese ontológica do si-mesmo, do *Selv*. O indivíduo (*Individ*) tornou-se, através de vários estádios, um Indivíduo Singular (*den Enkelte*), singularizando-se. Isso, porém, é uma descrição fenomenológica-existencial possibilitada pela própria “estrutura primitiva”¹⁸, pela constituição ontológica do *Selv*. Não é, pois, uma fixação de um estado de fato rígido e sem dinamismo vital. Não se trata de uma estratificação sedimentada de uma situação *sub specie aeterni* própria do pensamento abstrato¹⁹. O que equivale a afirmar que é possível de o Indivíduo Singular decair. Mas, também, tem sempre a possibilidade de poder *retomar, repetir, reapropriando-se* de si-mesmo. Quando o indivíduo não se singulariza, não estabelece a síntese, então o espírito está presente, como que sonhando, inconsciente, numa relação imediata com sua naturalidade. Qual o papel da angústia nisto? Como opera a angústia em sua relação com o espírito para que este torne-se desperto e, verdadeiramente, por assim dizer, venha à existência?

No “§ 5 O conceito de angústia” do Caput I, Vigilius Haufniensis/Kierkegaard examina o nascimento da angústia e do espírito. Vamos trabalhar essa relação na perspectiva de reconstruir uma *Stemning* propícia para tratar da “angústia da falta de espírito”.

Esse estado de imediatidade, em que ainda não há síntese dos elementos heterogêneos constitutivos do si mesmo, sem, portanto, vida relacional, é o estado de ignorância, de inocência. “A inocência é ignorância. Na inocência o ser humano não está determinado como espírito, mas determinado psiquicamente em unidade imediata com sua naturalidade. O espírito está sonhando no homem”²⁰. Na inocência o homem não está determinado como espírito. Na inocência o homem não é, por assim dizer, homem; não sintetizou ou singularizou o si-mesmo. O que equivale a afirmar que na inocência o homem vive em algum estádio dos diversos estádios estéticos. Kierkegaard, através de diversas obras, recorrendo a pseudônimos, e, sobretudo, na primeira parte de *Ou-Ou*, analisando personagens, arquétipos do homem na literatura universal, mostrou, acenou para a *descontinuidade* das *tonalidades afetivas* tornando a vida volúvel. Já em sua tese de doutorado, em 1841, assim se expressava sobre o irônico: “Mas dado que não há nenhuma continuidade no irônico, assim se sucedem um ao outro os mais opostos estados de ânimo. Ora ele é um Deus, ora um grão de areia. Suas tonalidades afetivas (*Stemninger*) são tão casuais como as encarnações de Brahma”²¹. Assim, o irônico, o esteta conduz a existência atravessado por tonalidades afetivas que, por assim dizer, fornecem-lhe uma máscara para cada ocasião. Ele poetiza tudo para nisso sentir-se livre, mas, na verdade, é escravo de si

18. Kierkegaard, Søren, *La enfermedad mortal*, op. cit., p. 55: “Porque todo homem em sua estrutura primitiva está natural e cuidadosamente disposto para ser um eu [...]”. No original: “Ethvert Menneske er nemlig primitivt anlagt som et Selv, bestemt til at blive sig selv [...]” (SKS 11. 149).

19. Cf. Kierkegaard, Søren, *Pós-escrito conclusivo não científico às Migalhas Filosóficas: coletânea mímico-patético-dialética, contribuição existencial*, por Johannes Climacus. Vol. 2, trad. Alvaro Valls e Marília Murta de Almeida, Editora Universitária São Francisco, Vozes, 2016, p. 13.

20. Kierkegaard, Søren, *O conceito de angústia*, op. cit., p. 44-45.

21. Kierkegaard, Søren, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, op. cit., p. 246.

mesmo, vive na não-verdade, na não-liberdade²². A única continuidade que o irônico possui é o tédio. “Mas o tédio é precisamente a unidade negativa assumida numa consciência pessoal, em que os contrários desaparecem”²³. “Unidade negativa” será também a expressão utilizada por Anti-Climacus, em *A Doença para a Morte*, de 1849, para falar do indivíduo (*Individ*), do si mesmo que não realizou a síntese, não se singularizou (*den Enkelte* como *Selv*). É a existência do desesperado. “Unidade negativa” é, pois, o que Vigilius Haufniensis/Kierkegaard, ao descrever o estado de inocência, chamou de que o homem está “determinado psiquicamente em unidade imediata com sua naturalidade”. Aqui a relação com os elementos heterogêneos da constituição primitiva do homem se dá numa unidade imediata com sua naturalidade. Unidade sim, mas negativa, quer dizer, imediatamente, sem que a relação dos elementos se relacione com a própria relação. “O espírito está sonhando no homem”: está presente, inconsciente, mas não desperto. As tonalidades afetivas conduzem ora para a dimensão corpórea, ora para dimensão psíquica. Ora para a temporalidade, ora para a eternidade. A verdade, porém, não se encontra em nenhuma dessas polaridades. Essa *descontinuidade* revela que o espírito permanece *esquecido* como o elemento *impensado* da relação. Não obstante, é justo o espírito que possibilita a existência dos polos ou elementos heterogêneos da constituição do si mesmo. Compreender essa paradoxal relação dos elementos heterogêneos que constituem o si-mesmo só pode ser vista através da psicologia ou filosofia existencial. A Lógica só atrapalha fazendo-nos ver mais do que deveríamos! Não existe, pois, o espírito ou instante como *resultado* da relação corpo e alma, ou tempo e eternidade (corpo + alma = espírito; tempo + eternidade = espírito ou instante). Antes se dá o *inverso*²⁴, a saber, é por causa do espírito ou instante que pode existir algo como o corpo ou temporalidade para se relacionarem com alma e eternidade. Mas, quando o espírito está sonhando, quer dizer, presente, mas ausente, ausente, mas presente, então o espírito é portador de um poder ambíguo atuando na relação.

Enquanto [o espírito] se acha então presente é, de certa maneira, um poder hostil, pois perturba continuamente a relação entre alma e corpo, que decerto subsiste sem, porém, subsistir, já que só receberá subsistência graças ao espírito. De outra parte, o espírito é um poder amistoso, que quer precisamente constituir a relação. Qual é, pois, a relação do homem com este poder ambíguo, como se relaciona o espírito consigo mesmo e com sua condição? Ele se relaciona como angústia²⁵.

22. Essa ideia de o indivíduo viver na não-verdade, na não-liberdade, por própria culpa, aparece já em *Migalhas Filosóficas*.

23. Kierkegaard, Søren, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, op. cit., p. 246.

24. Como na Capoeira Angola a lógica é a de estar no mais das vezes de cabeça para baixo e de pernas para o ar! Sem isto não se joga, não se entra no *tom* harmônico das *tonalidades* dos instrumentos que *animam* a roda e os jogadores. É preciso mobilizar corpo-alma para entrar na mesma tonalidade dos instrumentos e do camarada com quem jogamos para que *afinados* ao mesmo ritmo, na ginga singular de cada um, sem, porém, destoar do conjunto, poder desferir os golpes, de defesa e ataque, dentro do ritmo, obedientes ao *tom*, ao som do berimbau que comanda a roda, o jogo. Assim na roda, assim na vida! Vida de mandingueiro, vida com *axé*, com plenitude e superabundância no fazer do pouco, muito!

25. Kierkegaard, Søren, *O conceito de angústia*, op. cit., p. 47, grifo meu.

A relação corpo e alma, temporalidade e eternidade só existe de fato, *na vera*, por virtude, por força do espírito. É, portanto, o espírito que possibilita a relação. O espírito se relaciona consigo mesmo e com sua condição de inconsciência, de ignorância como angústia. É um poder hostil quando o espírito está sonhando, inconsciente projeta a realidade como possibilidade de liberdade. A tonalidade afetiva, por exemplo, da melancolia, aparece e toma posse do indivíduo (*Individ*). Este movimento é provocado pelo espírito que deseja se libertar e ganhar uma forma que lhe é mais própria. “Se tal não acontecer, o movimento interrompe-se, retrai-se, emergindo, então, a melancolia. [...] Se perguntarmos a um melancólico qual o fundamento dessa sua melancolia, que coisa se abate sobre ele, então, responderá: não sei o que é, não sei explicar”²⁶. Assim, no estado de inocência, de ignorância o espírito perturba a relação atuando como angústia. A melancolia, assim como o desespero, é o negativo da angústia. Mas, ao mesmo tempo, como parte da ambiguidade psicológica, o espírito atua como angústia enquanto *inclinação* para constituir a relação. Angústia não se refere a um saber, mas ao nada. Kierkegaard não pensa o real sob o prisma da epistemologia ou teoria do conhecimento, mas pensa ou realiza uma ontologia-existencial-fenomenológica. O nada da angústia vincula-se às possibilidades (estética), ou à possibilidade (ético ou ético-religioso) enquanto um modo ou modos possíveis de viver, de existir. E estas estão atreladas ao advento da não-liberdade ou da liberdade. A existência sempre já está lançada num modo de existir, numa abertura existencial em que a não-liberdade ou a liberdade foram possibilitadas de acontecerem. Quando o espírito desperta, quer dizer, na vigília, em que a aurora anuncia o instante inicial-decisivo da vida ética, aconteceu, então, o evento da passagem da existência estética para a vida ética: “Na vigília está posta a diferença entre meu eu e meu outro”²⁷. Isto deve significar que na vigília, no despertar consciente do espírito ocorre a síntese promovendo a singularização do si mesmo em si-mesmo, o “meu outro”. A angústia, pois, como *atividade* do espírito, *inclina* o homem para a relação com a relação dos elementos constituintes da estrutura primitiva do si-mesmo. Em uma palavra: a tonalidade afetiva da angústia como manifestação do espírito realiza a autorrelação da relação, engendrando o outro do si mesmo (*imediatamente, esteta*), como sendo, ou melhor, *tornando-se* si-mesmo (*relacional, ético-religioso; o “meu outro”*). A angústia como *atividade* do espírito faz o partejamento do espírito dando-lhe uma forma mais apropriada concretizando a sua possibilidade na existência do indivíduo (*den Enkelte*), singularizando-o. O indivíduo, assim, escolhe a si-mesmo em seu valor eterno. Não mais oscila de possibilidade em possibilidade protelando a decisão verdadeiramente decisiva de apropriar-se do eterno *no tempo*. Radicalmente diferente do modo como o irônico ou esteta se relaciona com as tonalidades afetivas. Aqui, no estágio ético ou ético-religioso, quando o homem está determinado como espírito, as tonalidades afetivas têm *continuidade* efetivando a *seriedade* da existência:

26. Kierkegaard, Søren, *Ou – Ou: um fragmento de vida (Segunda parte)*, op. cit., p. 199-200.

27. Kierkegaard, Søren, *O conceito de angústia*, op. cit., p. 45.

Mas numa vida saudável a disposição afetiva é afinal apenas uma potenciação da vida que de resto se agita e se move em alguém. Um cristão sério sabe muito bem que há instantes em que ele está tomado mais profundamente e de maneira mais viva pela vida cristã do que habitualmente; mas nem por isso ele se torna um pagão quando a disposição de ânimo passa. Quanto mais saudável e seriamente ele vive, tanto mais quer permanecer senhor de seu estado afetivo (Stemming), quer dizer, tanto mais quer humilhar-se sob este e com isso salvar sua alma²⁸.

Angústia como tonalidade afetiva positiva tem esse sentido de “potenciação da vida”, quer dizer, potencializa, plenifica de poder a própria vida extraindo dela uma vida mais Vida; o “meu outro”. A angústia é o movimento existencial dessa atividade do espírito que se inclina até tocar e afetar um modo de ser, um poder-ser. É o espírito, através da angústia, que, paradoxalmente, parteja a si mesmo para tornar-se si-mesmo. É a *passagem* do meu eu ao meu outro, “pois só no bem há unidade de estado e passagem”²⁹!

De toda essa descrição fica e-vidente que a tonalidade afetiva da angústia é própria do homem. Nem um outro ente, animal, vegetal ou seres angélicos são passíveis de serem afetados e possuídos pela angústia. Só o homem pode ser tomado e afetado pela angústia por ter de se determinar como espírito. Ela é o caminho através do qual o espírito conduz o homem para si. A angústia é o “tesouro escondido” (Mt 13,44) descoberto por quem foi por ela educado e, por isso, pode até perder o mundo inteiro, mas ganhará o espírito! Sim, é possível e imprescindível ser formado pela angústia, “formado pela possibilidade”³⁰, pois “sendo o indivíduo formado pela angústia *para a fé*, a angústia então há de erradicar justamente o que ela mesma produz”³¹. A angústia está intrinsecamente relacionada ao nada, às possibilidades. E, por isso, a liberdade passa pela angústia. Mas é preciso também informar que a angústia também pode desencadear a não-liberdade³².

O que de positivo se destaca na tonalidade afetiva da angústia é a abertura existencial que é ofertada ao homem. Essa abertura se abre diante do nada e das possibilidades. *Vigilius/Kierkegaard* – aquele que não dorme, mas está desperto, em estado de *vigília* justo quando a maioria dos homens estão inconscientes – é claro em afirmar que a angústia não tem um objeto determinado. A angústia, propriamente, não se revela diante de qualquer objeto. Não tem relação com o medo, por exemplo. A angústia nasce diante do nada. A experiência com o nada provoca a angústia. Diante de um objeto real ou imaginário, que me provoca medo, por exemplo, sou possuído por uma tonalidade afetiva que me imobiliza e me deixa emocionalmente instável. Estou

28. Kierkegaard, Søren, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, op. cit., p. 245-246, grifo meu.

29. Kierkegaard, Søren, *O conceito de angústia*, op. cit., p. 120.

30. *Ibid.*, p. 171.

31. *Ibid.*, p. 168, grifo meu.

32. Não posso, neste artigo, explorar essa questão. Basta apenas acenar que a partir do Caput IV da obra *O Conceito de Angústia*, o nada da angústia torna-se algo concreto: o pecado é posto. Por culpa própria o indivíduo experimenta a não-liberdade. Entretanto, por mais sutil e difícil que seja, a angústia novamente aparece possibilitando uma relação de possibilidade, fazendo da realidade dada, uma realidade indevida.

preso e dependente deste objeto. Não sou livre. Quando sofro por algo ou alguém, estou amarrado a este algo ou alguém de modo a não conseguir uma distância de meu sofrimento. A dor do sofrimento sempre é renovada porque não consigo manter distância do que me causa sofrimento. Estou en-volvido, literalmente voltado em direção do que me causa sofrimento. Não sou livre. Na tonalidade afetiva da angústia, entretanto, o que se mostra é uma experiência de separação, um *pathos da distância* — afirmaria Nietzsche — a partir do qual consigo ver a totalidade de minha existência. Nessa distância existencial vejo o fenômeno em sua verdade. É uma dor que liberta. Tudo perde seu valor, revelando-me a relatividade do que antes se apresentava como absoluto. Há uma experiência de nadificação do real. As coisas, por assim dizer, se afastam, mostrando-se como são e, por isso mesmo, aproximam-se com outro *pathos*, com outra tonalidade. Agora, elas perdem sua força sobre mim. Sou afetado e tomado por elas desde um *pathos da distância*, desde a angústia. Isso significa que na tonalidade afetiva da angústia experimentamos a estranheza frente ao mundo e a si mesmo. Experimentamos uma disposição de admiração por ver as coisas com outro olhar. Diante do nada experimentamos a possibilidade de poder-ser. Aqui reside a liberdade que a angústia oferece. O nada são as possibilidades que aparecem em meu horizonte de existência que, por assim dizer, revelam todo poder sedutor do desbravamento de um modo de ser. Na possibilidade da liberdade a angústia, por assim dizer, arranca, desenraiza o homem de um determinado estado de fato possibilitando-lhe um novo modo de ser. Eis o sentido filosófico dos estádios existenciais: são modos possíveis de existir para que o si mesmo chegue a ser si-mesmo. É a via sacra da existência, a potenciação da vida, o partejamento do meu outro, a singularização do si-mesmo!

A definição de Vigilius/Kierkegaard da angústia é muito precisa em capturar este fenômeno. A angústia não se reduz a um sentimento psicológico, volúvel, passageiro, de alguém instável psicologicamente. Angústia não é caracterizada como uma patologia, um distúrbio. Nada disso! A angústia é tratada como tonalidade afetiva fundamental e, por isso, como sendo o fundo ontológico do *Selv*. Vigilius/Kierkegaard inclusive vê na angústia a marca da espiritualidade do homem: “[...] quanto mais profundamente se angustia, tanto maior é o ser humano”³³. Mas isto deve ser corretamente compreendido, não como situações ou estados no qual o homem está metido, mas, antes, como “[...] uma relação com um estado que ainda não se deu”³⁴. Assim, nesse *pathos da distância*, nesse afastamento do objeto no qual mantenho com ele uma relação de possibilidade, e não mais de um estado de fato, a angústia revela a espiritualidade de um homem, quer dizer, a possibilidade da determinação do homem como espírito. Por esta razão o homem jamais foi, é ou será um animal. O homem é espírito!

A angústia enquanto tonalidade afetiva, como fundo ontológico do *Selv*, é assim esculpida em palavras: “[...] a angústia é a realidade da liberdade como possibilidade

33. Kierkegaard, Søren, *O conceito de angústia*, op. cit., p. 163.

34. *Ibid.*, p. 163.

antes[para] da possibilidade”³⁵. A angústia é este fundo ontológico do si-mesmo, esta tonalidade afetiva primitiva, originária, na qual e a partir da qual o espírito se relaciona com a sua condição acenando para a possibilidade da liberdade. Na experiência da angústia é revelado, no horizonte existencial do homem, a realidade da liberdade, mas esta realidade da liberdade apenas como possibilidade. É significativo a imagem que Vigilius/Kierkegaard evoca: o sonho. No sonho, ou para que este seja possível, pressupõe um estado de sonolência, de inconsciência em alguém que é ou pode vir a ser consciente. Nesse estado onírico algo do inconsciente aparece na consciência do sonho, quer dizer, sem uma consciência ou decisão de domínio sobre se o sonho acontecerá, ou o *que se* sonhará no sonho. Simplesmente acontece! Subitamente o sonho, sonha! Neste acontecer o homem não é autor, senhor, dono do *que* aparece e *como* aparece no sonho. Ele não controla, não pode dominar. Pura gratuidade, absoluta doação! O espírito, nele, é quem acolhe a dádiva e, assim, suscita, evoca o acontecer do sonho em que a realidade da liberdade aparece como possibilidade. Esse aparecer da possibilidade pode despertá-lo. O poder da possibilidade de poder-ser poderá chacoalhá-lo de tal forma, excitá-lo com tal intensidade que o despertar se faz brusco: acorda como que assustado decidido a se pôr no encalço disto que se mostrou para ele. Essa possibilidade de poder-ser na qual o espírito acenou como sendo a possibilidade de sua liberdade aparece-lhe com o poder de desenraizá-lo de qualquer situação ou estado de fato, estratificado, sedimentado. Aqui, visualizamos o sentido da segunda parte da definição da angústia: “[...] a angústia é a realidade da liberdade como possibilidade *antes[para] da possibilidade*”. Se o homem em seu despertar, obediente ao espírito, escolhe *a sua possibilidade* no singular, ele singulariza-se. E, assim, sua existência se mostrará plenificada pela continuidade das tonalidades afetivas como amor, fé, resolução, paciência, mansidão etc, alcançará, então, a vigília da seriedade da vida. Se não tiver o brio de se manter fiel na escuta do espírito vivenciará diversas possibilidades, dispersando-se, fragmentando-se e, então, nivelando-se, retornará a cochilar sendo acalentado pelas tonalidades afetivas do tédio, da melancolia, do desespero. O que o espírito ao se comunicar com a angústia revela, enquanto “a realidade da liberdade como possibilidade”, é como que o impulso para o salto “para a possibilidade”, quer dizer, para um modo de existir que, ao ser realizado, realiza-me, ao ser feito, faz-me.

Agora já posso encaminhar a conclusão deste artigo analisando a *Angústia* da Falta de espírito na obra *O Conceito de Angústia*. Destaquei o termo “angústia” justamente porque Kierkegaard dedica o § 1 do Caput III a este fenômeno, a saber: “Angústia da falta de espírito”. São apenas três páginas! (SKS, 4,397-399; tradução brasileira, p. 101-103). Apenas na obra *O Conceito de Angústia* aparece a expressão “*Angústia da Falta de espírito*” (*Aandløshedens Angest*). O que é mais frequente é apenas a designação de “falta de espírito” (*Aandløshedens*). Em *Quatro Discursos Edificantes de 1844* Kierkegaard o designa como “conceito da falta de espírito” (*Aandløshedens Begreb*, SKS 5,328), assim como em *A Doença para a Morte: (Begreb Aandløshed; SKS 11, 160)*. No *Discurso Edificante, O aguilhão na carne*, aparece, também, a

35. *Ibid.*, p. 45.

expressão “conceito da falta de espírito”, mas embora explique o fenômeno não existe um desenvolvimento sistemático do conceito. O que aparece na descrição do fenômeno é a caricatura da autenticidade, seu falseamento. O conceito da falta de espírito como querendo ter a autoridade do espírito para compreender a seriedade da vida, a vida mais alta, sem, porém, alcançar seu sentido³⁶. Em *A Doença para a Morte*, cinco anos mais tarde, acredito que o conceito ganha um melhor desenvolvimento sendo investigado como desespero e não como angústia. Inclusive Anti-Climacus faz referência a Vigilius Haufniensis como sendo o autor que investigou a ideia do paganismo dentro do cristianismo³⁷. A ideia central, aqui, é justo essa, a saber, mostrar que o cristianismo na sociedade dinamarquesa da época – essencialmente não muito distinta da nossa em relação ao Crístico, à essência do cristianismo – produz a falta de espírito, a traição do espírito, o afastamento deste.

Nos dois primeiros Caput do livro, Vigilius/Kierkegaard trata da síntese do homem como corpo, alma, espírito. No Caput III trata da síntese do homem como temporalidade, eternidade, instante. Mas Vigilius/Kierkegaard logo adianta-se para afirmar que embora diferente é a mesma síntese. “A síntese do temporal e do eterno não é uma outra síntese, mas é a expressão daquela primeira síntese, segunda a qual o homem é uma síntese de alma e corpo, que é sustentada pelo espírito. Tão logo o espírito é posto, dá-se o instante”³⁸. O Caput III tem uma introdução de umas doze páginas (SKS 4, 384-396) antes de chegar no § 1 (SKS 4, 396-399), de apenas três páginas, na qual tratará da “angústia da falta de espírito”. Os §§ 2 e 3 tratarão da questão do destino e da culpa, dialogando com os gregos e o judaísmo. O Caput III avança, pois, a investigação analisando a síntese da constituição do homem não mais, digamos, no âmbito individual, mas no campo histórico. Essas doze páginas iniciais do Caput III procuram mostrar como devem ser compreendidas a temporalidade e a eternidade para que possa se dar o instante e, portanto, o espírito. O leitor (a) certamente sente uma estranheza, um desconforto por buscar o sentido desse § 1 do Caput III, com apenas três páginas, inserido após doze páginas de introdução do capítulo. Essas doze páginas tratam da segunda síntese do homem e, portanto, da correta compreensão da questão da temporalidade. Qual relação dessa introdução, pois, sobre a questão da segunda síntese, na qual trata de compreender filosoficamente e não vulgarmente a questão da temporalidade, com o § 1 intitulado de “angústia da falta de espírito”?

Não devemos compreender o tempo vulgarmente a partir da “sucessão infinita” porque isso significaria estabelecer uma base de apoio para estabelecer o tempo presente, passado e futuro. Assim “*espacializamos* um momento” e, então, representamos “em vez de o pensarmos”³⁹. Como pensar filosoficamente a questão do tempo para não ser tomado pela compreensão vulgar de tempo como sucessão infinita?

36. Cf. Kierkegaard, Søren, *Discursos edificantes*, trad. González, Madrid, Trotta, 2010, p. 329.

37. Cf. Kierkegaard, Søren, *La enfermedad mortal*, op. cit., p. 69.

38. Kierkegaard, Søren, *O conceito de angústia*, op. cit., p. 96.

39. *Ibid.*, p. 93, grifo do autor.

O eterno, pelo contrário, é o presente. Pensado, o eterno é o presente como sucessão abolida (o tempo era a sucessão que passa). Para a representação, ele é uma progressão, porém progressão que não sai do lugar, porque o eterno para a imaginação é o presente infinitamente pleno de conteúdo. No eterno, por sua vez, não se encontra separação do passado e do futuro, porque o presente é posto como sucessão abolida⁴⁰.

Pensado, quer dizer, compreendendo a questão do tempo *filosoficamente*, não prevalece a sucessão infinita, mas a *sucessão abolida*. O eterno é a plenitude do tempo. Pensado, o eterno é o presente sem que haja separação entre passado e futuro. O instante é este conceito ambíguo em que atravessa, toca o eterno no tempo e engendra a temporalidade⁴¹. Vimos que é o espírito quem sustenta e, portanto, estabelece a síntese do anímico e do somático, “[...] mas o espírito é eterno, e por isso a síntese só ocorre quando o espírito põe a primeira síntese junto com a segunda, a do temporal e do eterno”⁴². Na primeira síntese a possibilidade da liberdade é a possibilidade do espírito manifestando-se como angústia. Na segunda síntese a possibilidade da liberdade é a possibilidade do eterno revelando o futuro como angústia. Com a temporalidade “o pecado é posto, a temporalidade passa a ser pecaminosidade”⁴³. Com a pecaminosidade a situação muda em relação ao estado de inocência. Nas anotações, em seu *Diário*, sobre *O Conceito de Angústia*, Kierkegaard escreve:

O exposto aqui também poderia ir no capítulo 1, porém assinalei este lugar precisamente porque só em razão do pecado existe, em sentido próprio, o tempo (assim como em sentido inverso, só em razão da reconciliação se cumpre o tempo). Daqui que a inocência em sentido próprio não exista⁴⁴.

Após a análise do sentido filosófico do tempo vinculado a constituição mesma do homem, passa a analisar a modernidade filosófica, a falta de espírito (§ 1), passando pela questão do destino, com os gregos (§ 2), e concluindo o Caput. III, em seu terceiro parágrafo (§ 3), com a análise da culpa no judaísmo. Tanto no § 2, quanto no § 3 Vigilius/Kierkegaard discute a questão do gênio no interior do cristianismo. É genial, na análise do gênio, dentro do cristianismo, ele não aparecer como estando determinado pelo espírito!

Estamos, pois, no tempo do cristianismo. O fenômeno da falta de espírito é, pois, paganismo cristão. Só com o cristianismo o homem conheceu o pecado. O grego não atingiu a profundidade do pecado muito embora essa inconsciência seja ela mesmo pecado. No primeiro parágrafo gramatical do § 1 do Caput III, Vigilius/Kierkegaard conclui o parágrafo: “Este estado, não é, entretanto, o estado da inocência, mas sim,

40. *Ibid.*, p. 94.

41. Seria interessante desenvolver a ideia de tempo, do eterno e do porvir como sendo a possibilidade, a esperança como obra do amor em *As obras do Amor*, de 1847. Especialmente o Cap. III da segunda série: *O amor espera tudo – e no entanto jamais é confundido*.

42. Kierkegaard, Søren, *O conceito de angústia*, op. cit., p. 98.

43. *Ibid.*, p. 100.

44. Kierkegaard, Søren, *Diários: volumen VI*, trad. Binetti, México, Universidad Iberoamericana, 2020, p. 97.

do ponto de vista do espírito, justamente o da pecaminosidade⁴⁵. A inocência é caracterizada por Kierkegaard como ignorância. Aqui, na angústia da falta de espírito, existe um saber que, porém, não tem a força do espírito. Este fenômeno é muito semelhante à crítica que Schopenhauer e Nietzsche faziam em relação a erudição. A falta de espírito, ou a-espiritualidade, conhece muito, mas esse saber não se conserva na forma do espírito e, por isso, tem odor fétido de dissimulação, de algo artificial. Tem algo de imitação dissimulada, não proveniente de uma conquista própria. Um saber que tem origem do espírito, mas não é comunicado com o mesmo espírito! Vem à memória a analogia que Schopenhauer faz dos eruditos com a peruca por se rejubilarem de algo que não lhes é próprio, sem raiz, sem espírito, sem fundamento:

A peruca é o símbolo bem escolhido do puro erudito enquanto tal. Adorna a cabeça com uma boa quantidade de cabelo alheio, por falta de próprio, da mesma forma a erudição consiste em equipar-se de uma grande quantidade de pensamentos alheios que, por suposto, não ficam nem tão bem nem tão naturais⁴⁶.

A angústia da falta de espírito é “o paganismo no interior do cristianismo”⁴⁷. É o paganismo cristão que, não obstante, se julga como autêntico cristianismo. Servindo-se, inclusive, de todo conhecimento e estruturas institucionais cristãs! É preciso separar o paganismo do paganismo cristão. Aqui, na angústia da falta de espírito, é um fenômeno genuinamente pagão *dentro* do cristianismo. É, portanto, vida de pecado. Não está determinado pelo espírito, pelo eterno, e, assim, uma vida que não apropriou o eterno no tempo, no instante. Vive o instante de fugacidade, da abstração do eterno e do tempo. O pecado está em justamente conhecer o espírito, mas não corresponder *existencialmente* ao espírito. Vigilius/Kierkegaard cita inclusive a Carta de Paulo aos Efésios: “os que perderam toda sensibilidade” (Ef 4,19). Falta de espírito é a-espiritualidade, a insipidez espiritual, uma carência ou falta de espírito que precisa ser bem compreendida para diferenciá-la da ausência de espírito no paganismo, como já visto, ao diferenciarmos o paganismo do paganismo cristão.

O paganismo é, pois, pode-se dizer, ausência do espírito [Aandsfraværelse], e como tal muito diferente da insipidez espiritual [Aandløsheden]. Neste sentido, o paganismo é bem mais preferível. A a-espiritualidade é a estagnação do espírito e a caricatura da idealidade. Por essa razão, a a-espiritualidade não é, propriamente, embotada quando se trata de engolar ladainhas – porém ela é embotada no sentido em que se fala do sal que perde o sabor, com o que há de salgar, então? – é que nada compreende de modo espiritual, nada concebe como tarefa, ainda que seja capaz de tudo manipular com sua umidade impotente⁴⁸.

Destaco, na citação acima, o elemento de manipulação justo por saber ou dominar a cultura, a religião, tudo, enfim, do âmbito da exterioridade, de cargos sociais, mas

45. Kierkegaard, Søren. *O conceito de angústia*, op. cit., p. 101.

46. Schopenhauer, Arthur. *Parerga y paralipômena II*, trad. Pilar López Santa María, Madrid, Trotta, 2009, p. 493, § 248.

47. Kierkegaard, Søren. *O conceito de angústia*, op. cit., p. 101.

48. *Ibid.*, p. 102-103.

sem possuir interioridade, sem possuir o espírito.

Na análise do fenômeno da *angústia da falta de espírito*, no §1 do Caput III, existem três informações importantes nessas três páginas. A primeira é a de que este fenômeno é: “a vida do paganismo cristão [...] não conhece propriamente nenhuma diferença entre o que é presente, passado, porvir, eterno”⁴⁹. Então, este fenômeno impossibilita da segunda síntese ser efetivada. Esta, para ser singularizada, exige a correta compreensão e apropriação do tempo, da eternidade, do instante. Segundo, paradoxalmente, na falta de espírito, afirma Vigilius/Kierkegaard, “não há nenhuma angústia, para tanto é por demais feliz, é por demais contente, por demais carente de espírito”⁵⁰. É paradoxal porque está sendo analisado a “**angústia da falta de espírito**”, mas é consequente com a lógica da síntese constitutiva do homem. Na falta de espírito tanto a angústia quanto o espírito estão excluídos precisamente por burlá-los, caricaturá-los numa apropriação indevida e, por isso, falsa do espírito. O homem nessa situação, possuído por este fenômeno da falta de espírito, não estabeleceu a síntese, não singularizou-se. Serve-se do espírito, sem ser dele proprietário. Mesmo não sendo o real proprietário do espírito, fala, discursa, conhece, age *como se proprietário fosse*. Posseiro do espírito, sem ser seu real proprietário. A falta de espírito, então, como *paganismo cristão*, se coloca numa diferença essencial em relação ao paganismo. Aqui reside o problema ou a negatividade deste fenômeno da falta de espírito: não podendo, pois, ser identificado com o paganismo, mas, antes, a falta de espírito enquanto paganismo cristão, se situa como *inferior* ao paganismo. Isso porque o paganismo “se dirige *para* o espírito, e essa [a falta de espírito ou paganismo cristão] se *afasta* do espírito”⁵¹. No paganismo, embora não possua o espírito, está no seu enalço. No paganismo cristão, isto é, na falta de espírito ou a-espiritualidade, ocorre um afastamento, um distanciamento no sentido de não só não promover o espírito como seu procedimento é de o impossibilitar! Por fim, como terceira informação que podemos extrair da análise da “angústia da falta de espírito”, aparece a informação, o dado de que mesmo não tendo a angústia e o espírito, mesmo assim a “angústia não deixa de estar aí, apenas que latente”⁵². Isso porque o espírito sempre está presente mesmo que não esteja determinado como espírito. “A partir da perspectiva do espírito está, pois, a angústia presente na a-espiritualidade [falta de espírito], ainda que escondida e disfarçada”⁵³. Após essa frase segue mais duas e acaba o §1. Nessas duas frases, Vigilius/Kierkegaard procura ilustrar essa presença escondida da angústia da falta de espírito comparando-a com a morte: tal como a morte, se a angústia fosse desvelada, em toda sua verdade, o homem seria tomado por um “profundo pavor”⁵⁴. Como a angústia está latente, disfarçada, sem que o homem veja sua real figura, então, o falto de espírito sente-se a vontade para viver esteticamente como se ético ou religioso fosse.

Do exposto o que causa espanto é essa afirmação de que a a-espiritualidade, a falta

49. *Ibid.*, p. 101.

50. *Ibid.*, p. 102.

51. *Ibid.*

52. *Ibid.*, p. 103.

53. *Ibid.*

54. *Ibid.*

de espírito não possui angústia nem espírito, mas, ao mesmo tempo, estão presentes sendo que de forma disfarçada, latente. Mas Vigilius/Kierkegaard não intitulou este parágrafo justamente de *Angústia da falta de espírito* (*Aandløshedens Angest*)? A angústia é a manifestação do espírito. A falta de espírito implica, por coerência lógica, melhor, psicológica, em não haver angústia. Isso porque na angústia é o espírito que se manifesta. Não tendo angústia nem espírito, significa que eles não estão ativos e atuantes. Estão latentes, adormecidos, melhor, *insensíveis*.

Vigilius/Kierkegaard não traz nenhum outro elemento para que possa desenvolver e esclarecer essa situação. Aliás, o dado ou informação de que embora não tenha angústia e espírito, eles estão, não obstante, presentes, mas latentes, aparece no último parágrafo gramatical do §1. Não há, pois, um maior desenvolvimento deste fenômeno da “angústia da falta de espírito”. Acredito que Kierkegaard é consciente disto e em *A Doença para a Morte* levará este fenômeno da falta de espírito ao elemento que lhe é próprio: o desespero. De fato, em todo o *corpus Kierkegaardiano* o fenômeno da falta de espírito terá mais ocorrências de vezes e melhor trabalhado na obra *A Doença para a Morte*. A expressão “angústia da falta de espírito” só aparece aqui, em *O Conceito de Angústia*.

Outro ponto merece ser esclarecido ou destacado na diferença entre paganismo (ausência de espírito) e paganismo cristão (falta de espírito, a-espiritualidade, insensibilidade espiritual). Paganismo é ausência de espírito (*Aandsfraværelse*) sendo muito diferente da falta de espírito, a-espiritualidade, insensibilidade ou insipidez espiritual (*Aandløshedens*). Hifenizando as palavras, elas fornecem uma indicação da questão. *Aand-s-fraværelse*, diz, literalmente, *ausência* de espírito. Uma ausência, entretanto, por assim dizer, positiva, pois está *na direção* do espírito. O espírito, no paganismo, não está posto, determinado como espírito, mas tem essa possibilidade de vir-a-ser. Ao contrário, na experiência fenomenológica-existencial da “angústia da falta de espírito”, quer dizer, do paganismo no interior do cristianismo, existe *um afastamento* do espírito, seu falseamento, sua caricatura. Acontece um *como se* o espírito estivesse sido posto, mas, na verdade, do espírito está carente. Em dinamarquês, falta de espírito é *Aandløshedens*. *Aand-løshedens*, diz, literalmente, *frouxidão, sem tensão*, do espírito. Frouxidão do espírito, falta de espírito e, por isso, o fenômeno se dá num movimento de afastamento do espírito. É uma disposição que se comporta como se possuísse a plenitude do espírito e, de fato, conhece a produção do espírito, a cultura, a religião, a política, mas não possui o espírito. Por isso, Vigilius/Kierkegaard afirma: “A a-espiritualidade é a estagnação do espírito e a caricatura da idealidade”⁵⁵. O espírito não está em seu elemento, em sua plenitude. A falta de espírito é estética, é pecado, é desespero, não obstante todo conhecimento que esbanja em toda sua vaidade de “sabedoria de cátedra”⁵⁶.

55. *Ibid.*

56. Cf. Kierkegaard, Søren. *Ou – Ou*, op. cit., p. 224. Nessa mesma perspectiva, denunciando ou revelando “a sabedoria peculiar de papagaio” (p.63), Anti-Climacus escreve: “O pedantismo é uma falta de espírito, assim como o determinismo e o fatalismo eram um desespero espiritual; porém *a falta de espírito é também um desespero*”. Kierkegaard, Søren. *La enfermedad mortal*, op. cit., p.62; SKS 11, 156, grifo meu.

A falta de espírito pode dizer absolutamente o mesmo que disse o espírito mais rico, só que não o diz pela força do espírito. Determinado como sem espírito, transforma-se o homem numa máquina falante [o erudito?!, o docente?!], e não há nada que impeça que ele possa aprender de cor tão bem uma cantilena filosófica quanto uma confissão de fé e um recitativo político⁵⁷.

4.

Ao concluir esse artigo tratando da questão da “angústia da falta de espírito” no contexto da obra *O Conceito de Angústia* ficou manifesto que a análise de Vigilius/Haufniensis do fenômeno precisa de um aprofundamento. Isso será feito por Anti-Climacus/Kierkegaard em 1849 na obra *A Doença para a Morte*. Aqui, o fenômeno da falta de espírito será examinado em seu elemento próprio, a saber, o desespero. Esse era o limite, acredito, que Vigilius/Haufniensis esbarrou, quer dizer, na descrição do fenômeno da **angústia** da falta de espírito. O fenômeno da falta de espírito precisa, porém, de uma melhor categoria para descrevê-lo com mais profundidade. A própria limitação em não desenvolver de forma mais extensa e mais detalhada este fenômeno na obra *O Conceito de Angústia* é sinal de que o fenômeno analisado na perspectiva da angústia esbarra em algumas limitações. O fenômeno da “angústia da falta de espírito” não é do âmbito da inocência na qual está em questão a angústia como possibilidade. Aqui o espírito se manifesta como angústia enquanto um acenar, mostrar a possibilidade para a possibilidade. No fenômeno da “angústia da falta de espírito” não nos encontramos mais na inocência, mas na pecaminosidade. Como a angústia, que está latente no fenômeno da falta de espírito, se manifesta? Qual o papel da angústia, ou como ela opera apesar de sua presença disfarçada, escondida? Vigilius/Kierkegaard não esclarece. A não ser se tomarmos a ideia desenvolvida no Caput IV de que com o salto qualitativo o pecado entrou no mundo e, assim, poderia parecer que a angústia foi abolida, mas, na verdade, quando o pecado está posto, a angústia reaparece relacionando-se com o pecado, com a realidade posta, como “uma realidade indevida”⁵⁸. Mas se o fenômeno seguir esta lei de formação, muito embora fique justificada que a “falta de espírito” seja um fenômeno da “angústia”, a dificuldade ainda permanece. Isso significa que no fenômeno da “angústia da falta de espírito” a angústia e o espírito estão presentes, mas às espreitas, escondidos, latentes. Com efeito, a falta de espírito, enquanto uma realidade efetivamente posta como pecado, pode se ver abalada pela angústia na medida que esta relaciona-se com a realidade posta, com os feitos, como sendo uma realidade indevida, injustificada, charlatã. Assim a angústia possibilitaria uma relação de liberdade relacionando-se com a realidade dada, posta, como sendo indevida. A angústia possibilitaria para o indivíduo tomado pela falta de espírito enquanto afastamento do espírito, um retorno ao espírito e, portanto, eliminaria a falta de espírito, efetivando a síntese

57. Kierkegaard, Søren. *O conceito de angústia*, op. cit., p. 102.

58. *Ibid.*, p. 119.

de si-mesmo. Desta forma, o indivíduo livre da falta de espírito, estaria no bem enquanto “unidade de estado e passagem”⁵⁹. Mas esse possível movimento de retorno ao espírito é precisamente o que na maioria das vezes e dos casos não ocorre. Não ocorre porque o indivíduo falto do espírito está nas garras do desespero instalando-o, aprisionando-o nesse estado. Mas, em virtude da ambiguidade de todo fenômeno psicológico, a angústia pode de fato aparecer por estar à espreita, escondida, mas presente.

Em seu *Diário*, nas anotações sobre a obra *O conceito de angústia*, a dificuldade também aparece. Sobre o fenômeno da “angústia da falta de espírito” Kierkegaard registra apenas dois pequenos parágrafos gramaticais. Neles não encontramos nada de mais esclarecedor do que o desenvolvido nas três páginas de *O conceito de angústia*. Essa dificuldade de desenvolver o fenômeno da falta de espírito sob a perspectiva ou categoria existencial da angústia julgo que levou Kierkegaard para a necessidade de uma maior clareza do fenômeno. A falta de espírito é melhor apreendida a partir de outra categoria, a saber, o desespero. De fato, em sua análise de *Uma Recensão Literária* analisa diversos fenômenos existenciais que se aproximam da falta de espírito. Esses fenômenos, em 1846, Kierkegaard designou de “o lado sombrio da época”⁶⁰. Em 1849, em *A Doença para a Morte*, estes fenômenos do desespero, da não-liberdade, e, sobretudo, da falta de espírito, serão melhor explorados.

Fecha de Recepción: 10/08/2021

Fecha de aceptación: 22/10/2021

59. *Ibid.*, p. 120.

60. Kierkegaard, Søren. *La época presente*, trad. Svensson, Madrid, Trotta, 2012, p. 74.

**¿Poseen el sí mismo y
la conciencia el mismo
estatuto ontológico?**



*Natalia Mendes Teixeira
(UNISINOS, Brasil)*

Abstract

This article aims to introduce an ontological question about the relation between Self (Selv) and Consciousness (Bevidsthed) in Søren Kierkegaard's work. Both categories are dialectically constituted in opposition to Despair, a psychopathological condition described in *The Sickness unto Death* (1849). In our perspective, the work offers a preliminary epistemic and psychics aspect about Consciousness and Self ontologies. Our main question is: Do Self and Consciousness have the same ontological status since they are jointly constituted and are generally similar in terms of their categories?

Keywords:

Self, Consciousness, Kierkegaard, Ontology.

Resumen

Este artículo se propone introducir una pregunta ontológica en torno a la relación entre el sí mismo (Selv) y la conciencia (Bevidsthed) en la obra de Søren Kierkegaard. Ambas categorías están dialécticamente constituidas en oposición a la desesperación, una condición psicopatológica descrita en *La enfermedad mortal* (1849). De acuerdo con nuestra perspectiva, la obra ofrece aspectos epistémicos preliminares y físicos acerca de la ontología de la conciencia y el sí mismo. Nuestra pregunta principal es: ¿el sí mismo y la conciencia poseen el mismo estatuto ontológico en tanto están conjuntamente constituidos y son similares en términos de sus categorías?

Palabras claves:

Sí mismo, Conciencia, Kierkegaard, Ontología

Datos del Autor

- *Magister en Filosofía por la Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS,*
- *Becaria CAPES / PROSUC. Actualmente se dedica a los temas de la Filosofía del siglo XIX, la Filosofía de la Religión y los problemas que atraviesan la obra de Søren Kierkegaard. Miembro del Núcleo de Estudios Kierkegaard - NEK UNISINOS y de la Sociedad Brasileña de Estudios Kierkegaard - SOBRESKI.*
- *Estudiante de Doctorado por la Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.*

1. INTRODUÇÃO¹

Na obra *The Sickness Unto Death* – SUD, Kierkegaard nos oferece uma descrição da Consciência (*Bevidsthed*) e do *Self* (*Selv*) enquanto fenômenos psicológico e epistêmico. Para tal, sob a pena de *AntiClimacus*, ele inclui uma narrativa que vincula negativamente o *Self* e a Consciência ao Desespero; narrando o desespero (*Fortvivelse*) – e, também a angústia (*Angest*), através de *Haufniensis* – a partir de um aprofundamento conceitual e fenomenológico de patologias psicológicas específicas que acabam por exprimir traços estruturais do ser humano. *Fortvivelse*, especificamente, é descrito como uma *doença* com sintomas particulares que comprometem ontologicamente aspectos estruturantes do *Self* do sujeito *qua* existente e que o impede de ter *Consciência de si mesmo* em níveis distintos. Assim, a constituição do *Self* parece estar vinculada de forma irrevogável à própria Consciência; assim como, apenas pela plenificação dialética da Consciência, o *Self* é constituído. Por isso, a pergunta que nos fica é: essas categorias compartilham do mesmo estatuto ontológico? Em busca de uma resposta à questão nossa discussão centra-se: I) Em uma reconsideração metodológica ante às diversas formas de leituras de SUD que acabam obscurecendo a questão que aqui investigamos; II) Uma análise introdutória do *Self* na obra de *AntiClimacus*; III) Uma resposta preliminar à questão da vinculação ontológica entre as categorias fundamentais da obra, o *Self* e a Consciência.

2. Uma introdução metodológica: Como ler *AntiClimacus* sem que Kierkegaard desapareça?

Antes de ensaiarmos uma resposta à questão colocada; é necessário localizar o método de leitura que utilizamos para acessar esse problema. Como se trata de uma das obras mais difundidas e estudadas de Kierkegaard² e, também devido ao seu caráter polissêmico, legou-se a ela interpretações diversas. De modo geral, ela recebeu três leituras na tradição interpretativa: (I) Psicológica; (II) Teológica; e (III)

¹ Este trabalho é o recorte de um dos problemas tratados na Tese de Doutorado a ser apresentada à Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS, cujo título pretendido é: *O que um filósofo da existência tem a dizer sobre a Consciência? Kierkegaard e o problema da Bevidsthed*. O objetivo central da tese é apresentar as diversas perspectivas filosóficas (ontológica, psicológica e epistêmica) a partir da qual Kierkegaard trata o problema da Consciência no contexto de transição da *Naturphilosophie* para a *Naturwissenschaft* no século XIX. Portanto, este trabalho é apenas uma parcela do problema desenvolvido na tese em questão.

² Até o momento da escrita deste artigo não há nenhuma tradução publicada em português reconhecidamente confiável. Deste modo, as citações aqui selecionadas foram traduzidas pela autora. Optou-se, portanto, pela referência internacional que utiliza a *Søren Kierkegaards Skrifter*, SKS, e a tradução americana de 1980 de Edna e Howard Hong.

¿Poseen el sí mismo y la conciencia el mismo estatuto ontológico?

Histórica³; proporemos uma quarta leitura que aqui chamo de (IV) Reconstitutivista⁴. Estas leituras são, evidentemente, expressões de concorrências interpretativas mais internas ao projeto de Kierkegaard:

Leituras Psicológicas de SUD

A obra é um tratado de Psicologia descritiva da experiência e apresenta uma psicopatologia e uma sintomatologia do desespero.

A primeira parte descreve o quadro clínico de uma doença; e a segunda a possibilidade terapêutica de cura.

A primeira parte da obra parece poder ser lida puramente como um tratado de psicologia clínica descritiva e a segunda como uma fenomenologia da “cura” através de conceitos da Dogmática como pecado e fé⁵.

Leituras Teológicas de SUD

A obra é um tratado teológico que elenca traços psicológicos, mas tem objetivo edificante, conforme o subtítulo: “A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening”. A obra apresenta o Self como constituído por traços escatológicos e soteriológicos⁶. A obra é um tratado de fenomenologia da religião, incluindo teses de teologia da criação que se filiam a uma antropologia filosófica marcada por traços cristocêntricos; O fundamento constitutivo do Self é que ele é criado por Deus e toda sua autorrealização depende dele; sendo o próprio Cristo o protótipo a ser emulado e reproduzido na sua constituição⁷. Anticlimacus é projetado por Kierkegaard para ser “um cristão em um nível extraordinariamente alto”⁸, mais alto que ele próprio, portanto, a obra é um tratado teológico.

Leituras Históricas em SUD

A obra é escrita utilizando traços estilístico e filosóficos do idealismo e do romantismo

3 Estamos nos baseando principalmente pelo *International Kierkegaard Commentary* (1987) e textos do *Kierkegaard Studies Yearbook*.

4 Também existem leituras que poderíamos chamar de *críticas* ou *revisionistas*, a partir de intérpretes que pretenderam levantar objeções ou propor formas adaptativas do que Kierkegaard propusera. Cfr. Theunissen, Michael, *Kierkegaard's concept of despair*, Princeton, Princeton University Press, 2005, p. 159; Baber. H. E. y Donnelly, J., “Self-Knowledge and The Mirror Of The Word”. *International Kierkegaard Commentary*, Mercer University Press, 2001, p. 371, ou, ainda, leituras *atualistas*, que pretendem atualizar os argumentos de Kierkegaard a questões contemporâneas, como por vezes propõe Stokes, P. *Kierkegaard's mirrors: interest, self, and moral vision*, Basingstoke/ New York, Palgrave Macmillan, 2010, p. 223; Stokes, P., *The naked self: Kierkegaard and personal identity*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 256.

5 No entanto, as leituras *revisionistas* e *atualistas* costumam ser igualmente *reconstitutivistas* (a leitura que proporemos), isto é, antes de apresentarem objeções ou de atualizarem SUD, elas oferecem uma interpretação que reconstrói os argumentos de Kierkegaard e são, em grande medida, mediadas por uma das três linhas interpretativas que aqui distinguimos.

5 Aspecto da obra que levou autores como, por exemplo, Walter Kaufmann a defenderem que Kierkegaard costuma ser extremamente perceptivo quando lida com a identificação e descrição de patologias (a inautenticidade, o desespero), mas bastante decepcionante quando descreve a cura (autenticidade, o *Self*) já que ela está fundamentada em premissas teístas. Kaufmann, W., *Discovering the Mind*, New York, McGraw-Hill, 1980, vol. 2, p. 28.

6 Thonhauser, G., “Thinker without Category. Kierkegaard in Heidegger's Thinking of the 1930s” en *Kierkegaard Reconsidered I: The Existential Approach*, Arne Grøn, K. Brian Soderquist y René Rosfort (eds.), Berlin, Walter De Gruyter, 2016, pp. 281-304.

7 Cfr. SUD: 79 / SKS: 11.

8 JP, 6431 / SKS 22, 128.

alemão, embora Kierkegaard se opusesse a essas tradições, seu estilo, conceitos e problemas são moldados por elas⁹.

A obra também está em diálogo com as noções de saúde e doença em Aristóteles e “eu” e “consciência” em Descartes e Fichte embora, na mesma medida em que se alinha, se oponha a esses filósofos.

Estas teses, apesar de verdadeiras, costumam ser defendidas de forma isolada das demais – o que é compreensível quando se trata de literatura especializada. No entanto, elas acabam, muitas vezes, por restringir o caráter plurívoco do texto. O caráter intencionalmente edificante da obra, por exemplo, não reduz o caráter extremamente filosófico dos escritos edificantes de Kierkegaard – como dissera Heidegger. A leitura que vou propor consegue condensar essas teses e aqui a chamo de *Reconstrutivista* por ser inspirada no resultado da recente querela entre filósofos que defendem uma leitura dita *instrumentalista* da história da filosofia e filósofos que defendem uma leitura *historicista* das ideias filosóficas. Um dos extratos dessa querela é a proposta de uma terceira via: a defesa de que é possível aliar a possibilidade de uma reconstrução racional de uma obra filosófica e preocupações hermenêuticas e históricas que a constituem¹⁰.

Quanto a diversidade de leituras feitas em SUD, recorrendo ao próprio Kierkegaard, vemos ele assumir num parágrafo introdutório sua própria posição: a obra carrega uma tensão entre edificação (leitura teológica) e exposição científica (leitura filosófica) apresentando, em seguida, uma chave de leitura guiada pela sua própria intenção como autor¹¹:

(i) Talvez a muitos a forma desta “exposição” possa parecer estranha; parecerá rigorosa demais para poder ser edificante, e edificante demais para poder ser rigorosamente científica [streng videnskabelig]. No que toca a esse último parecer, não tenho opinião a respeito. Quanto ao primeiro, ao contrário, a minha opinião já não é essa; e se tal fosse o caso, de ser rigorosa demais para ser edificante, pelo meu conceito isso seria então uma falha. Uma coisa, é claro, é se essa exposição não consegue ser edificante para todos, pois nem todos têm as condições para segui-la; outra coisa é que ela tenha o caráter do edificante. Do ponto de vista cristão tudo, tudo deve servir para a edificação. (ii) O tipo de cientificidade [Den Art Videnskabelighed] que, em última instância, não edifica, é, por isso mesmo, não-cristã(...) (iii) Essa relação do propriamente cristão com a vida (em contraste com um distanciamento científico da vida), ou esse aspecto ético do propriamente cristão, é justamente o edificante, e esse tipo de exposição, por mais rigoroso que de resto seja, é completamente distinto, qualitativamente distinto, do tipo de cientificidade que é “indiferente”, cujo grandioso

9 Como disse Merold Westphal “A psicologia de Kierkegaard foi considerada em importantes aspectos aristotélica, cartesiana e hegeliana, embora cada um desses aspectos seja suficientemente qualificado para tornar-se igualmente apropriado falar de uma psicologia antiaristotélica, anticartesiana e anti-hegeliana” (Westphal, M., “Kierkegaard’s Psychology and Unconscious Despair” en *International Kierkegaard Commentary: The sickness unto death*, Perkins R. (ed.), Georgia, Mercer University Press, 1987, p. 54).

10 Sobre isso conferir as reações metafilosóficas ao recente artigo de Christia Mercer, *The Contextualist Revolution in Early Modern Philosophy*, *Journal of the History of Philosophy*, 3, 57, 2019, pp. 529–548.

11 Embora, como diria Gadamer, a tentativa de resgate de intenções de autores nos leva a problemas hermenêuticos e psicológicos ao tentar retirar a obra da interpretação gramatical qualificada. Cfr. Gadamer, H. G., *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Vozes, Petrópolis, 9 ed., 2008, p. 631.

heroísmo, visto na perspectiva cristã, está tão longe de ser heroísmo que, do ponto de vista cristão, é uma espécie de curiosidade inumana”.

Videnskabelig, nesse contexto, parece referir-se tanto I) à filosofia especulativa que se pretendia científica e fundadora das ciências; II) quanto à noção de Ciência como *Naturvidenskab* que estava em ascensão. Neste último sentido, importa lembrar que Kierkegaard diferenciava um tipo de Ciência que incorporava a totalidade da verdade e, portanto, era edificante; e uma outra que considerava apenas descobertas isoladas, os *detalhes*, que recaía numa posição inclusive anti-científica de endeusamento da Ciência¹² – SUD é escrita em 1849, quando Kierkegaard já havia maturado sua crítica à *Videnskab* nos diários de 1846. *AntiClimacus* está antecipando que o escrito que segue pode parecer ser *rigorosamente* científico – *Streng Videnskabelig* pode ser traduzido também por “estritamente científico” – para que porte um caráter edificante; ou que, para outros, ele possa parecer muito edificante para ser considerado rigorosamente científico, não dando, afinal, um parecer sobre a segunda possibilidade, mas refutando que o caráter científico anule o caráter edificante. Isso quer dizer que embora Kierkegaard tenha dificuldade de defender a importância de teses cristãs para a “ciência filosófica”; ele não vê empecilho algum em reconhecer que um escrito rigorosamente científico cumpra critérios de edificação porque a Ciência e o Cristianismo se interessam e podem compartilhar o mesmo objeto: os fenômenos da vida. A citação continua distinguindo o distanciamento científico, isto é, a cientificidade que é indiferente – indiferente é *Ligegyldig*, sinônimo de *Indifferent* e *Uinteresseret*, que significa *desinteressado*, o termo que ele utiliza no *Pós-Escrito* para se referir ao conhecimento objetivo – e aquela levada por uma simples ‘curiosidade inumana’ sobre a vida. Para *Anticlimacus* não parece haver um fosso entre Ciência e Edificação; ao contrário, a busca do rigor acadêmico e científico deve estar sempre à serviço da edificação.

3. **Uma ontologia do Self**

Kierkegaard trata do problema da Consciência em pelo menos duas obras: a póstuma e inacabada *De omnibus dubitandum est* e *The Sickness Unto Death* - SUD (1849). Enquanto pode-se dizer que na primeira o termo *Bevidsthed* parece assumir um sentido contextual que centraliza o aspecto epistêmico e tricotômico da Consciência diante da dicotomia entre a Idealidade, o domínio dos conceitos, e a Atualidade, o mundo material; em SUD fala-se da Consciência, em oposição a uma abordagem conceitual estática, a partir do desvelamento dialético de uma estrutura psíquica latente em todo Indivíduo. Nesta obra que nos interessa, a partir dos diferentes quadros de desespero, a formação da Consciência é descrita dos níveis negativos

¹² Kierkegaard denomina alguns desses cientistas de sofistas e açougueiros: “These mere butcher boys who think they can explain everything with the help of a knife, and then with the help of a microscope, are an abomination to me (...) But what does he do then? He skeletonizes, he dissects, he intrudes as far as he can with a knife, to show us - that he cannot!” NB, 70:1846/ KJN 4, 59-60; e ainda: “If the natural sciences had been as developed in Sócrates’ time as they are now, all the Sophists would have been researchers in the natural sciences”. ...NB 81:1846/ KJN 4: 69.

até um movimento de positivação no qual Consciência, Autoconsciência, *Self* (e Vontade) coincidem. Isto é, a análise da Consciência inclui o reconhecimento de outras categorias, inclusive o próprio *Self*. À medida que o sujeito vai superando os níveis mais baixos de desespero, ele vai integrando ontologicamente o *Self* e a Consciência. Esta relação não é, contudo, inata ou estática, ela se dá no processo de eliminação dos níveis de desespero. Contudo, essa constituição simétrica de duas categorias aparentemente distintas, mas dependentes leva-nos à pergunta: *Self* e Consciência tem o mesmo estatuto ontológico? Nós daremos uma resposta, ainda que inicial, a esta questão na parte final deste trabalho. Antes, contudo, é necessário qualificar a discussão sobre o próprio *Self*.

O que torna a narrativa sobre o *Self* em *The Sickness Unto Death* – SUD filosoficamente interessante, embora contra intuitiva, é que ela orbita muito mais na definição do *Self* como um movimento de autoconstituição ontológica¹³ – ontologia no sentido propriamente heterodoxo de um movimento constante entre o *ser* e o *vir a ser* – do que como uma substância *dada, inata e fixa* no sentido do eu-substancialista ou substantivista cartesiano, como diz *AntiClimacus*: “a cada momento que um *self* existe, ele está em um processo de tornar-se, pois o *self* não existe realmente, é simplesmente aquilo que deveria *vir a existir*”¹⁴. Essa não-existência em termos de substância não estática e acidental expõe o zênite do caráter ontológico do *Self*: ele é constituído essencialmente como uma atividade, um processo, uma unidade não-fixa, mutável, que é, ao mesmo tempo, auto constituída e derivada que não chega ao seu último momento e se encerra – e esse é também, por consequência, o estatuto ontológico da Consciência que organiza o *Self* (ou que é organizada por ele?). Apenas continua sendo o *Self* que é enquanto for atividade. Embora o *Self*, dessa forma, não seja *inato*, ele é, contudo, inatamente latente em todo ser humano: “todo ser humano é primitivamente concebido como um *self*, destinado a se tornar si mesmo”¹⁵. O caráter patológico da nossa existência está no não-desenvolvimento dessa pré-disposição conata.

A antropologia filosófica kierkegaardiana traça uma ontologia de um ente limitado e composto de oposições e disjunções. Ao invés de definições substancialistas, portanto, o *Self* é nomeado simplesmente como um conjunto de “*relações*” e, aparentemente, não como uma unidade com propriedades estáticas e específicas. Isso levou intérpretes a considerarem essa definição um equívoco filosófico por conta de um suposto esvaziamento ontológico do próprio *Self*, de acordo com essa crítica o *Self* não poderia ser uma *relação*, mas sim um particular que tem propriedades e categorias independentes em si próprio e que, *então, entra em relações*¹⁶. Este uso conceitual por parte de *AntiClimacus*, contudo, não é aqui *ex nihilo*, não nasce solitariamente da pena de Kierkegaard. Muitos

13 Falamos em *autoconstituição* porque toda a atividade de realização do *Self* depende majoritariamente do movimento do sujeito *qua* existente em direção a ele próprio. Mesmo que parte do seu extrato ontológico seja de dependência de um poder externo, é o *Self* que precisa se mover em direção a ele.

14 “Yet every moment that a self exists, it is in a process of becoming, for the self [in potentiality] does not actually exist, is simply that which ought to come into existence”. SUD: 30 / SKS 11: 143.

15 SUD, p. 33/SKS 11, 146 - mas, a maioria de nós nunca se torna “consciente de ser destinado como espírito” (SUD, p. 26/ SKS 11, 140).

16 Cf. H. Baber y J. Donnelly, *op. cit.*

intérpretes já mostraram a influência declarada dos idealistas desde Hegel¹⁷, Fichte¹⁸ e Schelling¹⁹ e mesmo do próprio romantismo de Schleiermacher²⁰.

Embora Kierkegaard tenha, ele próprio, dedicado programaticamente parte de sua obra a criticar o método *a priori*, dedutivo, sistemático-fundacionista dos idealistas, isso não o libertou da possibilidade, se não filosófica, acadêmica e cultural de usar muito do próprio estilo, dos conceitos e evidentemente de se importar com os próprios problemas que constituíram essa tradição. Na construção dessa narrativa do *Self* – que por vezes lembra um *Bildungsroman* psicológico numa espécie de versão paródica dinamarquesa. *AntiClimacus* nos convida, por exemplo, à “história” da consciência num estilo crítico, mas devedor do de Hegel, mas enquanto para Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*, a história da consciência converge com a história da formação do *Espírito Absoluto*; para Kierkegaard, a história da constituição da Consciência converge com a da formação do *Self*. O caso de Hegel é ainda muito mais expressivo porque deixou nos intérpretes hegelianos a impressão de uma paródia irônica da *Fenomenologia do Espírito*²¹ na qual Kierkegaard usaria, por exemplo, termos hegelianos como *negatividade* e *dialética* apenas para supostamente negar o próprio Hegel. Acredito que qualquer afirmação nesse sentido é muitas vezes mais psicológica do que estritamente gramatical. O que nos interessa nesta sessão é apenas o reconhecimento desse diálogo ora pouquíssimo trabalhado ora superestimado pelos intérpretes especializados; i.e., reconhecer a interferência mais que ponderar suas especificidades – já que esperamos abordá-las seminalmente no anexo desta tese. Defendemos, portanto, que o *Self* está dialogando e respondendo a uma tradição filosófica específica e não surgiu magicamente de autoincursões de Kierkegaard.

Na obra de *AntiClimacus*, de um lado o *Self* é a relação que se relaciona consigo mesma – i.e., uma autorrelação autoidêntica. De outro, o desespero parece ter uma conotação ambígua, aparece ou (A) como uma “desrelação”, melhor, uma família de desrelações e desacordos dentro do *Self* e, portanto, o constitui irrevogavelmente, pois o desespero é um conjunto de disfunções ontológicas e psicológicas dentro do *Self*; ou ainda é (B) uma imediata negação desse *Self* porque não há *Self* onde há desespero; mas ao mesmo tempo, só há desespero onde há a possibilidade de haver *Self* – por isso animais, crianças e seres não-sencientes não desesperam. No entanto, parece que Kierkegaard está afirmando

17 Cfr. Hannay, Alastair, “Spirit and the Idea of the Self as a Reflexive Relation” *International Kierkegaard Commentary: The Sickness Unto Death*. Ed. Robert L. Perkins, Macon, GA: Mercer University Press, 1987, pp. 23-38; Stokes, P. *Kierkegaard’s mirrors: interest, self, and moral vision*, op.cit.; Stewart, J. (ed.), *Kierkegaard and his contemporaries: the culture of Golden Age Denmark*, Berlin, de Gruyter, 2003, p. 437.

18 Stokes, P., *The naked self: Kierkegaard and personal identity*, op.cit.

19 Basso, Ingrid, “Kierkegaard uditore di Schelling: tracce della filosofia schellinghiana nell’opera di Søren Kierkegaard” en *Mimesis*, 2007, p. 265.

20 Frank, M., “Fragments of a History of the Theory of Self-Consciousness from Kant to Kierkegaard” en *Critical Horizons*, 1, 5, 2004, pp. 53–136.

21 Segundo Hannay: “[...] Has seemed to many an attempt on Kierkegaard’s part [...] to parody the impenetrability of Hegelian prose [...] this were no more than a dig at Hegelian obscurity”. Hannay, A., *Kierkegaard and philosophy: selected essays*, New York, Routledge, 2003, p. 63. Segundo Stokes: “[...] it is easy to read this oft-cited passage as an unobvious parody of the grotesquely dense prose characteristic of the Hegelians”. Stokes, P., *Kierkegaard’s mirrors: interest, self, and moral vision*, op. cit., p. 63.

ambos A e B: ele é uma *desrelação interna* ao *Self* e uma *negação imediata* dele. O problema talvez seja, então, que ou queremos resolver a questão escolhendo entre duas proposições apenas formalmente opostas; ou por estarmos esperando conhecimento judicativo à moda kantiana onde Kierkegaard nos oferece dialética. A função dialética do *Self* também fica evidente na análise tipológica do desespero: cada nível incorpora as qualidades relacionais do *Self*. O desespero pode se personificar em três formas, como vimos, e cada uma apresenta elementos constitutivos do *Self* seja pela *ausência* dessas propriedades, seja pelo *excesso* delas. Cada personificação apresenta diferentes aspectos do próprio *Self*.

O *Self* é, assim: (A) um agregado sintético de elementos opostos e aparentemente auto excludentes; e uma (B) Autorrelação com esses elementos que devem constituí-lo. O desespero provém, em contrapartida, ou (A') do não-relacionamento simultâneo desses aspectos sintéticos internos ao *Self* - deriva de uma má relação com cada um dos seus aspectos constitutivos, isto é, uma (des) relação enviesada e direcionada a apenas um dos muitos elementos constitutivos da individualidade que, conseqüentemente, opera a exclusão da relação com o seu oposto; ou da (B') não-autorrelação com o resultado da síntese. O desespero é, portanto, uma ilusão e um desvio do caráter sintético ou autorrelacional do *Self*. O desespero surge do próprio aspecto *relacional* que constitui o *Self* reforçando um certo caráter aristotélico de atividade como saúde e passividade como doença. No caso de A', a taxonomia do desespero é construída a partir de *ausências*: o desespero de *finitude* é a falta de *infinitude*, o desespero da *possibilidade* é a falta de *necessidade*, etc. Em outros termos, é como se o homem fosse autenticamente constituído apenas ao integrar um conglomerado de simultaneidades aparentemente antônimas e irrelacionáveis. Contudo, a constituição ontológica e psicológica do *Self* não depende de um simples aglomerado sintético randômico de elementos opostos, não se trata de um mero sincretismo, uma simbiose de contrários. A mera relação entre duas propriedades gera apenas uma unidade negativa, e o *Self* é um *terceiro positivo*: o resultado concreto e inacabado infinitamente autorrelacionado de uma síntese.

4. *Consciência e Self tem o mesmo status ontológico?*

A inevitável identificação entre *Selv* e *Bevidsthed*, muitas vezes usada como sinônimos, coloca-nos diante de alguns problemas que a tradição interpretativa parece ter desconsiderado²²: se ambos resultam do processo de eliminação do desespero, nível a nível, então eles possuem o mesmo status ontológico? Se não, qual é o status ontológico do *Self*? O *Self* é um objeto para a Consciência ou um conteúdo na Consciência? Ou é a própria Consciência? O *Self* é um estado imediato de consciência e, portanto, passageiro; ou é a matriz unificadora de todos os vários estados momentâneos e

²² A falta de um *background* mais rígido no *status quaestionis* deste trabalho é resultado de uma inexistência de intérpretes que fizeram estas perguntas que aqui coloco sem pretensão de resolvê-las em sua totalidade. Acredito se tratar de questões para uma geração inteira de intérpretes disputarem; longe de poderem ser abertas e satisfatoriamente encerradas em um único texto. Aparentemente, parte considerável da tradição, salvo especialmente os filósofos aqui citados, estava preocupada com a descrição do desespero, do *Self* e da *Consciência* sem considerar suas implicações filosóficas mais elementares.

¿Poseen el sí mismo y la conciencia el mismo estatuto ontológico?

duradouros que arrojam o fluxo da Consciência - ou, seria o contrário? Ou, ainda, o *Self* é apenas uma abstração postulada pela Consciência? Ele tem o mesmo tipo de ser que uma coisa física ou que a própria Consciência? É como uma “propriedade” de coisas, como tamanho ou cor, ou pertence à classe de “eventos” e “ocorrências” da própria Consciência ou vice-versa? ou pertencem a alguma outra classe? Que tipo de entidade é essa? Ou é uma experiência, uma sensação momentânea? Se não, qual é a relação entre, Consciência, experiência consciente e *Self*? Há um nível de arrojamento ontológico no qual a Consciência *de algo* (epistêmica) é também Consciência *de si* (psíquica), Autoconsciência? Ou elas são formadas independentemente?

Pressupomos que há algumas teses que resolveriam essas questões: (a) O *self* estrutura uma identidade contínua e duradoura ante às mudanças de um estado de Consciência para outro; ou (a') O fluxo da consciência é uma cadeia de estados de consciência distintos sem relação com nenhuma entidade duradoura, que seja a matriz desses estados; (b) há uma relação de superveniência entre a Consciência e o *Self*, eles dividem o mesmo status ontológico, as mesmas propriedades, eventos e ocorrências, mas não são iguais, sendo a Consciência superveniente ao *Self*; (b') O *Self* é superveniente à Consciência; (c) Há uma relação de identidade ontológica, e não de superveniência entre ambos; então eles podem ser iguais, mas não o mesmo; (d) também podemos colocar essa relação em termos de condições *necessárias* e condições *suficientes*: tenho todas as condições necessárias para que X seja Y, mas não tenho condições suficientes; é necessário estar preparado para vencer uma maratona, mas não é suficiente; assim, o *Self* é a condição necessária para ter Consciência desenvolvida, mas não suficiente; (d') a Consciência é condição necessária para ter um *Self*, mas não é suficiente.

Em uma das passagens mais significativas de SUD temos a seguinte resposta:

A consciência - isto é, a autoconsciência - é decisiva em relação ao self. Quanto mais consciência, mais self; quanto mais consciência, mais vontade; quanto mais vontade, mais self. Uma pessoa que não tem vontade em absoluto não é um self; Mas, quanto mais self, mais consciência de si mesmo ele tem²³.

A primeira sentença iguala Consciência e Autoconsciência, a segunda mostra uma dependência do *Self* em relação à Consciência; e a última uma dependência da Consciência em relação ao *Self* mostrando uma proporcionalidade qualitativa entre o *Self* e a Consciência de si mesmo - Autoconsciência. O uso aqui é o de *Bevidsthed* e incorpora uma equação que conecta Autoconsciência, *Self* e Vontade modulada a partir do desespero como traço psicológico a ser suplantado. Os termos “é decisiva”; “quanto mais...mais”; “sem... não há” e “não tem...não é” expressam a relação de dependência ontológica entre a Consciência, aqui identificada como Autoconsciência, *Self* e agora aparece também a Vontade. Note-se, no entanto, que, antes de tudo, é “a Consciência que é decisiva” (*Er Bevidstheden det Afgørende*) - *Afgørende* também pode corresponder a “crucial” ou “essencial”. Isto é, 1º) Se não há Consciência não há *Self*; 2º) Quanto mais *Self*, mais consciência de

si mesmo. Nessa citação fica evidente que a tríade equacionada por Kierkegaard é claramente postulada com entidades diferentes, mas ontologicamente interligadas. Ele as apresenta como distintas, mas como operando sob a mesma égide, sendo interdependentes e constituindo-se mutuamente. Não há *Self* sem Consciência, não há operação da Vontade cujo fundamento não esteja no *Self* e na Consciência em desenvolvimento. Vontade enquanto uma espécie de *intenção-para-ação* mostra que a Consciência é realizada através de um aspecto volitivo. O que não quer dizer, no entanto, que quem tem Vontade tem *Self* e Consciência: um tipo de desespero é modulado pelo *excesso* de vontade de ser *Self*; o desespero-desafio. No entanto, em outra passagem, *Anticlimacus* também evidencia que o aumento da Consciência implica um aumento da condição de desespero: “quanto mais consciência tanto mais intenso é o desespero (...) quando, pois, a inconsciência está em seu máximo, então o desespero é mínimo”²⁴. O que parece contradizer a ideia de “quanto mais consciência, mais *Self*”²⁵; já que, à primeira vista, o desespero é diretamente oposto ao próprio *Self*. Este é um exemplo dos inúmeros casos de *anomalias categoriais*; categorias de fronteira ou figuras de transição²⁶ que Kierkegaard monta para mostrar uma certa inapreensibilidade teórica da própria existência²⁷ ou para aludir à complexidade dos tipos existenciais que ele investiga. Outra razão para essa aparente contradição é que a relação dialética entre desespero e *Self* mostra que ambos, considerando o grau de consciência, são igualmente uma *possibilidade*, embora sejam possibilidades categorialmente autoexcludentes²⁸. O ponto elementar é que tanto o *Self* quanto o desespero propriamente dito só são possíveis pelo desenvolvimento ou regulação da própria Consciência. A relação dialética do desespero com o *Self* mostra que ambos, considerando o grau de Consciência, são igualmente uma *possibilidade*, no entanto, possibilidades autoexcludentes.

De um lado, Kierkegaard/*Anticlimacus* pretende (A) Construir uma taxonomia do desespero; de outro, (B) Analisar o que quer dizer ser um *Self*. A e B são projetos interdependentes e intimamente relacionados. Ao galgar os níveis de desespero, o

24 SUD: 44 / SKS 11: 157.

25 SUD: 29 / SKS 11: 145.

26 Sharpless, B. A., Sharpless, B., “Kierkegaard’s conception of psychology” en *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, vol. 33, nº 2, 2013, pp. 90–106.

27 A resposta de Sharpless é: “So why would Kierkegaard use such a potentially obfuscatory medium to convey his thoughts? It is my opinion that Kierkegaard does so in order to go beyond simply conveying intellectual ideas and instead entering a realm of double imagination in which fictional authors and fictional states of mind are created. This double imagination is exploited to create a sense of indirection and distance with the intention of defining a space in which readers may discover themselves (or choose not to discover themselves). His pseudonymous authors can be taken as abstractions and/or combinations of certain categories, but these extreme, condensed, isolated, and quasi-caricatured imaginary individuals may also serve the purpose of casting fundamental human problems and choices into sharp relief. Thus, they confront the reader with these very same problems and choices” (Sharpless, B., *op cit.*, p. 91)

28 “Não estar desesperado tem de significar a possibilidade anulada de ser capaz de desesperar; se deve ser verdadeiro que uma pessoa não está desesperada ela deve a cada instante anular essa possibilidade (...) O desespero não é apenas dialeticamente diferente de uma doença, mas, em relação ao desespero, todas as suas características são dialéticas, e por isso a consideração superficial se engana tão facilmente no determinar se o desespero está ou não presente” (SUD: 26 / SKS 11: 140).

¿Poseen el sí mismo y la conciencia el mismo estatuto ontológico?

Self vai constituindo aspectos que, negativados no estado psicológico de desespero, positivism-se e integram ontológica e estruturalmente o *Self*. A *negação* de um é, por consequência lógica, a afirmação *positiva* do outro. No entanto, à moda hegeliana, a complexa dialética de auto exclusão mútua entre o *Self* (A) e o desespero (não-A) nos impõe um desafio: não parecemos poder formular esta relação por meio do princípio de não-contradição porque segundo ele A não pode ser A e não-A ao mesmo tempo; e Kierkegaard parece, por vezes, querer dizer que “A não é B” e que “A é B” ao mesmo tempo sob o mesmo aspecto, isto é, o “*Self* é o não-desespero”, “o contrário do *Self* é desespero” e “Ter um *Self* é viver a possibilidade do desespero” e, ao mesmo tempo, “o contrário do desespero é a fé”, “desespero é pecado”, “o contrário do pecado é a fé”. Esta discussão nos interessa aqui na medida em que o resultado desse intercurso é também o da formação ontológica e psicológica da Consciência. No seguinte trecho há uma resolução para essa aparente aporia:

Não estar desesperado tem de significar a possibilidade anulada de ser capaz de desesperar; se deve ser verdadeiro que uma pessoa não está desesperada ela deve a cada instante anular essa possibilidade (...). O desespero não é apenas dialeticamente diferente de uma doença, mas, em relação ao desespero, todas as suas características são dialéticas, e por isso a consideração superficial se engana tão facilmente no determinar se o desespero está ou não presente²⁹.

Cada grau de desespero manifesta falhas distintas no *Self* e ocorrem quando ele deixa de ser o que é. As falhas no *Self* estão, assim, fundamentalmente ligadas ao que ele próprio é, e reparadas pelo que ele deve se tornar – por isso o *Self* nunca *existe* propriamente. As disfunções e falhas se expressam numa variedade de fenômenos psicológicos estruturados em uma espécie de taxonomia na primeira parte da obra. Aos poucos, o mal-estar psicológico subjacente dá lugar ao relacionamento interno dos elementos antes mal relacionados o que paulatinamente faz emergir o *Self* ao tangenciar corretamente as propriedades relacionais que o constituem. O ponto elementar é que tanto o *Self* quanto o desespero só são possíveis àquele que tem Consciência – tanto *consciência de estado*, quanto *consciência per se*, sendo a *consciência de estado* (isto é, da condição de desespero) condição necessária, embora não suficiente para o arrojamento da *Consciência per se*.

Há desesperos não conscientes e desesperos conscientes de não ser *Self* – isso quer dizer que há desesperos com uma espécie de *consciência de primeira ordem*, mas que, não há *Self* formado; e aqui teríamos que diferenciar o primeiro fator: ter *consciência de alguma entidade* é diferente de *Consciência como uma entidade própria*. Adquirir *consciência do próprio estado de desespero*, também não é ter alcançado *Consciência* – nesse nível é a presença do *Self* que vai garantir a *estabilização* da *Consciência* enquanto entidade arrojada e como resultado das sínteses dialéticas do próprio *Self*. Até aqui, o *Self* parece, ao mesmo tempo, dependente e superveniente à *Consciência* porque ele depende da *consciência de estado* para constituir o *Self* e apenas a partir deste pode-se constituir a *consciência de criatura*, isto é, a *Consciência* como entidade arrojada. Assim, independente da tese

explicativa escolhida, fica evidente, em primeiro lugar, que os aspectos constitutivos do *Self* e da Consciência são imediatamente opostos ao estado e ao *status ontológico* do desespero; e, em segundo, que o fator decisório para o *Self* é a própria consciência, contudo a consciência que inicialmente é decisiva é uma espécie de *consciência de estado*; e não a Consciência *per se*.

Em outros termos, *AntiClimacus* distingue o desespero inconsciente das formas conscientes de desespero nos quais: “a intensidade do desespero aumenta com a consciência (...) quanto mais se desespera tanto melhor se tem a clara consciência de o ser”³⁰. Isto quer dizer que na intensificação do desespero o sujeito atinge uma certa consciência de si sem, no entanto, atingir um estado pleno de estabelecimento do *Self*; há um nível de consciência sem, no entanto, existir o *Self* dado que a condição para a plenificação deste é a eliminação da disfunção – e a todo momento a possibilidade anulada dele se estabelecer. O último nível de desespero é o mais alto e o mais próximo do *Self* porque ele é o que implica maior atividade (e, nesse caso, talvez um excesso dela). Como veremos, a obra narra *níveis* distintos de disfunção psicológica desde uma inconsciência de se estar desesperado (desespero inconsciente de ser desespero ou de ter um *self* latente) e, conseqüentemente do próprio *Self*, até uma consciência de seu próprio desespero e estabelecimento de uma vontade em superá-lo (em desespero *querer ser self*) sem, contudo, que essa vontade seja de fundá-lo ou de criá-lo hermeticamente: é uma Vontade de *querer ser si mesmo* sem, contudo, *querer ser por si mesmo* – esse é o limiar entre o estado de desespero e o alcance do *Self*. Isto nos leva a concluir que (a) da proporcionalidade entre os níveis de Consciência, Vontade e *Self* não se deduz necessariamente uma igualdade ontológica absoluta entre eles; mas (b) deduz-se igualmente uma desproporcionalidade destes em relação ao desespero; e deste modo (c) o que há em comum entre eles é que são, igualmente e, simultaneamente, resultados da superação da disfunção psicológica e ontológica que o desespero acarreta; e que, se (d) é possível ser inconsciente de meu próprio *Self*, então há algum conteúdo na minha Consciência, mesmo que eu o desconheça e mesmo que esse conteúdo seja uma mínima representação de mim mesmo; isto é, quando a Consciência está lá, o *Self* é tanto um conteúdo para ela; quanto a matriz unificadora que organiza o fluxos de consciência e a identidade do sujeito *qua* existente; (e) A Consciência está vinculada indissociavelmente ao *Self* e, negativamente, ao desespero; (f) Ter *consciência de alguma entidade* é diferente da *Consciência como uma entidade própria*; (g) Há desesperos com uma espécie de consciência de primeira ordem, mas não há *Self* em um sentido arrojado; (h) Apenas no movimento de auto constituição do *Self*, a Consciência se desdobra como fenômeno psíquico e chega a ser Autoconsciência; por isso, entendê-la é, antes, entender os próprios movimentos do indivíduo *qua* existente em direção a si mesmo – ao seu *Self*; (i) Há uma vinculação ontológica entre o *Self*, a Consciência e a Vontade, no entanto, são entidades distintas. O *Self* é a matriz unificadora que, ao mesmo tempo, estrutura a minha identidade e organiza minha cadeia de estados de consciência. Isto é, a Consciência é organizada pelo fluxo de estados mentais cuja entidade duradoura

¿Poseen el sí mismo y la conciencia el mismo estatuto ontológico?

e continúa que organiza esses estados é o *Self* - a Autoconsciência é a Consciência de que esses estados são meus e não de outrem. Portanto, se vejo um objeto, sinto dor, tenho um desejo e imagino uma paisagem, o que há em comum entre estes diferentes estados de consciência é que eles são unificados pelo mesmo *Self*; e Autoconsciência é saber que eles são meus. Isso quer dizer que não é possível, em alguma medida, falar da Consciência sem falar do *Self* que estrutura e condiciona a minha experiência em relação à minha própria Consciência; que, ao mesmo tempo, me destaca e me coloca no mundo cultural, histórico e psíquico. Uma ontologia do *Self* pode clarificar a própria constituição psíquica da Consciência e sendo o desespero a entidade que negativamente a constitui, uma clarificação dele é também uma exposição do estatuto ontológico da Consciência enquanto fenômeno psíquico.

5. Conclusão

Este artigo buscou introduzir a pergunta pela vinculação ontológica entre *Self* e Consciência (*Bevidsthed*) que se constituem conjuntamente à medida de um desacoplamento com o Desespero (*Fortvivelse*). O produto da obra é uma ontologia preliminar dos aspectos psíquicos, mas também epistêmicos da Consciência e do *Self* do sujeito *qua* existente. A pergunta pela ontologia culmina numa vinculação essencial entre essas entidades; contudo, se estamos falando de uma relação, estamos falando naturalmente de duas entidades distintas que se autoconstituem em dependência uma da outra. De um lado, a constituição ontológica e psicológica do *Self* não depende de um simples aglomerado sintético randômico de elementos opostos, não se trata de um mero sincretismo, uma simbiose de contrários. A mera relação entre duas propriedades gera apenas uma unidade negativa, e o *Self* é um *terceiro positivo*: o resultado concreto e inacabado infinitamente autorrelacionado de uma síntese que se fundamenta transparentemente no poder que a constituiu. De outro, a Consciência é, ao mesmo tempo, aquilo que deriva desse correto relacionamento interno do *Self*, quanto aquilo que em grande medida o propicia – é através do ganho de *consciência de estado*, isto é, nesse caso da condição de ser desesperado, que a Consciência *per se* e o *Self* podem ser alcançados pelo sujeito *qua* existente. Isto nos faz defender a existência tanto de (a) um *Self* de primeira ordem; como de (b) uma consciência de primeira ordem, a *consciência de estado*; bem como, de (c) uma distinção entre consciência de um estado epistêmico qualquer; e Consciência como uma entidade própria, cuja roupagem é essencialmente psíquica. Deste modo, não apenas trata-se de entidades distintas, que se vinculam ontologicamente e se formam de forma interligada; como entidades que apresentam variações internas à sua própria constituição dialética.

Fecha de Recepción: 12/09/2021

Fecha de aceptación: 27/11/2021



Notas

Kierkegaard y el celibato moderno



Elsa Elia Torres Garza
(UNAM, México)

Abstract

Here we try to see celibacy in a contemporary light, beyond religious or secular connotations, since this is made possible by Kierkegaard's own life and work, which allow us to shift the concept of celibacy to the purely existential territory. In the Dane's decision to remain unmarried, one might assume that this already involved choosing himself, transforming himself, ultimately, into a religious poet.

Resumen

Aquí se intenta ver el celibato bajo una luz contemporánea, más allá de connotaciones religiosas o laicas, puesto que ello es posibilitado por las propias vida y obra de Kierkegaard, las cuales permiten desplazar el concepto del celibato al territorio puramente existencial. En la decisión del danés de permanecer soltero cabría la conjetura de que ésta comportaba ya la de elegirse a sí mismo, de transformarse a sí mismo, en definitiva, en un poeta religioso.

Keywords:

Kierkegaard, celibacy, marriage, love

Palabras claves:

Kierkegaard, celibato, matrimonio, amor

Datos del Autor

- Licenciada, maestra y doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)
- Docente de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.
- Ha publicado recientemente el libro: *La dramaturgia filosófica de Kierkegaard y su influencia en el drama moderno.*
- Miembro del Consejo Asesor de la revista *Estudios Kierkegaardianos*

Me he planteado la difícil tarea de tratar el celibato moderno de manera desacostumbrada, quizá sacrílega para algunos. Como sabemos celibato proviene del latín *caelebs, caelibibis*, el estado de soltero y, por lo general ha tenido siempre una connotación religiosa acompañada de la abstención del deseo carnal, o sea la observancia de la castidad. Llámense eunucos, anacoretas, sacerdotes o monjes, su ser célibes les viene de ser castos.

Sin embargo, la intención de ver el celibato bajo una luz contemporánea, más allá de connotaciones religiosas o laicas, es posibilitada por las propias vida y obra de Kierkegaard, las cuales nos permiten desplazar el concepto del celibato al territorio puramente existencial.

El que la ruptura del noviazgo (entiéndase compromiso matrimonial), de Søren con Regina Olsen sea un tema multirreferenciado, esto no radica sólo en el peso social e íntimo que esta disolución significó para el filósofo, sino porque marcó una decisión fundamental para la consecución de una tarea inaplazable y que consistiría en continuar, a fuerza de cincel, una escritura extensa y acuciosa, radicalmente crítica y desafiante de la Cristiandad, abrazando una religiosidad patética en su sentido más puro, es decir, tocada definitivamente por el *pathos* y, sin embargo, de difícil aplicación en la praxis. Peter Vardy, dice que Kierkegaard buscaba “volver a introducir el cristianismo en la Cristiandad”¹, tarea que sin exagerar fue tan mortalmente difícil como extraordinaria. Sin embargo Kierkegaard asumía una actitud modesta frente a ésta: “Muy sencillo: yo quiero sinceridad. No soy el rigor cristiano frente a una dulzura cristiana corriente. Soy la sinceridad humana” –decía².

Mas esta decisión de la ruptura fue sin embargo tremendamente angustiada para Kierkegaard (sus Diarios de 1841-1842 son espejos fieles), no estuvo exento de rozar el amor pecaminoso de quitarse la vida, pero comprendió que “la habría perjudicado, [...] desencadenando un huracán en su cabeza”. Incluso se interpela a sí mismo diciéndose: “Debes saber que consideras tu dicha haber amado únicamente a ella y que pones tu honor en no amar a ninguna otra mujer”³. Y el devenir posterior de su vida demuestra que este voto fue cumplido. Por supuesto en las razones de Kierkegaard de deponer el matrimonio no había una postura adversa a éste, sino por el contrario lo apreciaba en su valor de compromiso y pacto ético. Los escritos del autor B de *O lo uno o lo otro*, en un texto intitulado “La validez estética del matrimonio”, que no puede ser más que de la autoría del Juez Wilhelm, se revela éste como un amante de las alturas espirituales en el ámbito ético.

Esto quiere decir que Wilhelm está convencido que la estética se encuentra al servicio

1. Vardy, Peter, *Kierkegaard*, trad. Maitte Solana, Barcelona, Herder, 1997, p. 129.

2. Cit. en Jaspers, Karl, “Kierkegaard hoy”, en J.-P Sartre et al., *Kierkegaard vivo. Una reconsideración*, Madrid, Encuentro Ed., 2005, p. 52.

3. SKS 19: 229 / DI: 94.

de la ética y no al revés, el matrimonio puede arrojar las mieles maduras del amor. Por medio del recurso epistolar el juez interpela al autor A (de modo especial a Juan el seductor) de la primera parte de *O lo uno o lo otro* señalándole que “todo cuanto hubo de bello en el erotismo pagano tiene su validez en el cristianismo en la medida en que puede ponérselo en relación con el matrimonio”⁴. Esta valoración define los límites entre estética, ética y erótica en lo que señala como una situación vital, constantemente rejuvenecedora, en clara oposición a las maneras del seductor que como un bandido roba la felicidad ajena, guardándola como una sombra en el bolsillo “como el larguirucho de Schlemil” (personaje de *El hombre que vendió su sombra*, de Adalberto von Chamisso)⁵, según aduce el autor de la carta. Y entonces B refiere el voto matrimonial por su valor interior: “Hay en el matrimonio una infinitud interior mayor aún que la del primer amor, pues la infinitud interior del matrimonio es una vida eterna”⁶.

Una prueba de que los estadios de la existencia estética, ética y religiosa no son compartimentos estancos, radica en que éstos se actualizan en una dinámica constante intercambiando potencias. Kierkegaard muestra en todo momento la honestidad de ese tránsito y ese intercambio que según cada estadio será vislumbrado de manera fructífera desde otros ángulos. No se piense que en la dialéctica de los estadios se suprime alguno de éstos. Se va saltando de uno a otro estadio a golpe de elección y aunque no hay retroceso sí hay avance hacia una eclosión superior del yo. Tomadas de prestado las palabras de Karl Jaspers. “Kierkegaard se niega a entregarse a ninguna de esas figuras [...] quiere tan solo una cosa: que el hombre acceda a la seriedad”⁷.

Volviendo a la decisión de Kierkegaard de permanecer soltero cabría la conjetura de que esta decisión comportaba ya la de elegirse a sí mismo, de transformarse a sí mismo, como parece indicarlo el momento de su ruptura, puesto que él ya tenía un proyecto entre manos: el oficio de escritor ya se había tornado “en el más adocenado de todos”⁸. Pero por encima de todo la melancolía que lo separaba de ella, fuera asimismo el pivote que lo lanzara a un decisivo autodescubrimiento. Melancolía que hubo de disfrazar de frivolidad para abrirle el camino a Regina, tratando de evitarle lo más posible la pena del desconcierto de una ruptura dolorosa.

La decisión de Kierkegaard de optar por la soltería no respondía únicamente al vivir fuera de la pareja, sino en asumir la soledad. El vivir solos es una forma de enfrentarse a la muerte, mas en Kierkegaard, en una estrategia muy hábil de comunicación (recordemos al maestre de los hermanos cosepultos, muertos en vida y también a Anticlimacus), la muerte es también una ascensión: para bien morir es necesario dejar atrás la desesperación. Kierkegaard lo sabía desde un principio. Y, por supuesto pudo mirar, desde un humor desafiante, el acto de una interioridad básicamente vitalista.

El estado de la soltería permite una relación de fidelidad prismática con lo que se

4. SKS 3: 20 / OO II: 19.

5. SKS 3: 20 / OO II: 20.

6. SKS 3: 66 / OO II: 62.

7. Cfr. Jaspers, Karl, *op. cit.*, p. 51.

8. Cfr. SKS 18: 170 / DI: 111.

es uno mismo. Por supuesto se requiere de una importante dosis de honestidad, aunque existan fisuras en el ideal de perfección. Siguiendo a Jaspers Kierkegaard es el paradigma de la honestidad. La sinceridad del danés no tiene dobleces, la fuerza de su comunicación (indirecta o bien directa) se tornó en táctica para ejercer una pugna y una tribuna desde la cual tener un intercambio las más de las veces álgido con sus contemporáneos y con la Iglesia. Al mismo tiempo la soledad estaba preñada de un sentimiento de esoterismo místico, pues aunque la experiencia religiosa no podía advertirse ni con “unos gemelos para el teatro”, al decir del Hermano Taciturno, su tarea estaba impregnada de poesía religiosa. La soledad le abriría el paso a la bienaventuranza.

Su soledad escaparía de las atmósferas románticas que impregnaban su siglo. No obstante, su soledad y su celibato llegan hasta nuestros días sin la impronta de los románticos que los define en su tiempo, poniéndonos en cambio frente a él como uno de nuestros contemporáneos, al igual que otros célibes solitarios como Proust y Kafka, cuya obra palpita mostrando diferentes reflejos de la soledad y la soltería actuales. Para Proust la soledad de la soltería significó un matrimonio definitivamente entregado a la obra artística. Se desposó con el arte. Kafka, al igual que Kierkegaard, decidió terminar con sus relaciones para dedicarse a una obra que equivaldría a un testimonio del desarraigo humano, y del horror y el absurdo del ámbito de lo General, de la legalidad jurídica y ética. La soledad de Kafka, intransferible como todas, refleja la perplejidad del ser humano frente a fuerzas que desconoce y padece sordamente. No estamos a salvo de ello ninguno de nosotros, la metamorfosis de Gregorio Samsa está aquí, frente a nuestros ojos. La monstruosidad es sólo humana.

El celibato moderno es la asunción de la soledad sin tanto sufrimiento, es la adopción de un estilo de vida no necesariamente en oposición al matrimonio, sino una decisión que desmiente el viejo prejuicio de que una persona sólo se realiza en pareja. La base está en el poder de elección, en la libertad. El amor no sufre deterioro o pérdida. Las formas de relación se diversifican y se enriquecen de otra manera. Las ventajas de la soltería no son menores al celibato tradicional que implicaba la renuncia al placer sexual.

Debemos aceptar que la soltería de Kierkegaard habría de decantarse más hacia una asunción de la soledad que a una adopción expresamente célibe. Cuando Kierkegaard aborda el prolegómeno entre el apóstol o el genio se inclina no por el apóstol sino por el genio. Él está fuera de las exigencias del pastor, emite discursos edificantes volcado en los pasajes evangélicos y en sus actores pero fuera del cabildo. Se ha parado fuera de la teología racional y de la dialéctica hegeliana. Se halla solo y en medio de sus crisis. Su carácter excepcional radica en decir “las verdades del barquero”, que son enseñanzas, charadas, nunca una interpretación cerrada, él mismo dice fungir como “una boya marina, de la que nos servimos para orientarnos, pero que evitamos al pasar”⁹.

9. Cit. en Jaspers, Karl, *op. cit.*, p. 52.

Kierkegaard y el celibato moderno

Si dejamos de lado aquellos rasgos tóxicos de algunos solitarios: cierta misantropía, la impotencia de relacionarse en pareja, o la simple existencia sombría y depresiva. La soledad y el silencio que la acompaña permite el amor de sí y el amor al Otro, en su radical sentido de alteridad. Kierkegaard le dio compleción a todo ello sin necesidad de dormir en el duro suelo, llevar un cilicio y querer ser un santo.

Fecha de Recepción: 20/09/2021

Fecha de aceptación: 05/11/2021

Kierkegaard como hegeliano



Jon Stewart

(Academia Eslovaca de Ciencias, Eslovaquia)

Abstract

One of the most interesting of the many faces of Kierkegaard is Kierkegaard as Hegelian. The very notion might strike many people as an oxymoron. Given Kierkegaard's bitter polemics against Hegel and Hegelianism, it might seem absurd to think that Kierkegaard himself had a Hegelian side at all. The thesis that Kierkegaard has nothing in common with Hegel was made famous by Niels Thulstrup in his influential work, *Kierkegaards Forhold til Hegel og til den spekulative Idealisme indtil 1846*, published in 1967. When we examine Kierkegaard's work s carefully, we can see that his relation to Hegel was in fact considerably more differentiated than Thulstrup would have us believe

Keywords:

Kierkegaard, Hegelian, relation, philosophy

Resumen

Uno de los rostros más interesantes de Søren Kierkegaard es el de Kierkegaard como hegeliano. La misma noción podría parecer a muchas personas un oxímoron. Dadas las amargas polémicas de Kierkegaard contra Hegel y el hegelianismo, podría parecer absurdo pensar que el propio Kierkegaard tenía un lado hegeliano en absoluto. La tesis de que Kierkegaard no tiene nada en común con Hegel se hizo famosa por Niels Thulstrup a través de su influyente trabajo, *Kierkegaards Forhold til Hegel og til den spekulative Idealisme indtil 1846*, publicado en 1967. Cuando examinamos cuidadosamente las obras de Kierkegaard, podemos ver que su relación con Hegel era de hecho considerablemente más diferenciada de lo que Thulstrup nos ha hecho creer.

Palabras claves:

Kierkegaard, hegeliano, relación, filosofía

Datos del Autor

- Doctor en Filosofía por la Universidad de California, Estados Unidos y Doctor en Teología por la Universidad de Copenhague, Dinamarca.
- Ha sido miembro del Centro de Investigación Søren Kierkegaard de la Universidad de Copenhague y del Radcliffe Institute for Advanced Study de la Universidad de Harvard.
- Investigador del Instituto de Filosofía de la Academia Eslovaca de Ciencias.
- Editor de los *Kierkegaard Studies Yearbook* y de la colección *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*.

Uno de los rostros más interesantes de Søren Kierkegaard¹ es el de Kierkegaard como hegeliano. La misma noción podría parecer a muchas personas un oxímoron. Dadas las amargas polémicas de Kierkegaard contra Hegel y el hegelianismo, podría parecer absurdo pensar que el propio Kierkegaard tenía un lado hegeliano en absoluto. La tesis de que Kierkegaard no tiene nada en común con Hegel se hizo famosa por Niels Thulstrup a través de su influyente trabajo, *Kierkegaards Forhold til Hegel og til den spekulative Idealisme indtil 1846*, publicado en 1967² con traducciones al alemán e inglés poco después³. Thulstrup plantea su tesis principal así: “Hegel y Kierkegaard no tienen en general nada en común como pensadores, ni en lo que respecta al objeto, propósito o método, ni en lo que cada uno considera principios indiscutibles”⁴. La discontinuidad radical entre Hegel y Kierkegaard ha sido asumida acriticamente por varios estudiosos de la filosofía europea del siglo XIX. Como resultado, muchos comentaristas ven como una conclusión inevitable que Kierkegaard rechazara todo lo que tuviera el más mínimo aspecto de hegelianismo. Sin embargo, existen varias razones para creer que la visión de Thulstrup sobre el asunto es demasiado simplificada. Cuando examinamos cuidadosamente las obras de Kierkegaard, podemos ver que su relación con Hegel era de hecho considerablemente más diferenciada de lo que Thulstrup nos ha hecho creer.

1.

En *Sobre el concepto de ironía*, podemos discernir una marcada influencia hegeliana que el mismo Kierkegaard reconoce. En ese trabajo, elogia repetidamente a Hegel y sus análisis de Sócrates y la cultura griega. Además del contenido real de *Sobre el concepto de ironía*, hay muchas buenas razones externas al texto mismo para creer que Kierkegaard estaba fuertemente bajo la influencia de Hegel en el momento de su composición. Sobre todo, que sus propias evaluaciones posteriores de la obra se refieren constantemente al hecho de que era demasiado hegeliana. En el *Papirer* del año 1850, casi diez años después de la disertación, hay un pasaje revelador donde Kierkegaard escribe:

Influenciado como estaba por Hegel y todo lo moderno, sin la madurez para comprender realmente la grandeza, no pude resistirme a señalar en algún lugar de mi disertación⁵ que era un defecto de Sócrates ignorar el todo y considerar a los individuos solo numéricamente.

1. “Kierkegaard as a Hegelian” se publicó en inglés en *Enrahonar* 29, 1998, pp. 147-152. Agradezco a Jon Stewart por el permiso para publicar esta traducción. Siempre que ha sido posible he utilizado textos en castellano para las referencias (N. del T.). La traducción al castellano es de Leandro Sánchez Marín.

2. Cfr. Thulstrup, N. *Kierkegaards Forhold til Hegel og til den spekulative Idealisme indtil 1846*, København, Gyldendal, 1967.

3. Cfr. Thulstrup, N. *Kierkegaard's Relation to Hegel*, trad. George Stengren, Princeton, Princeton University Press, 1980; Thulstrup, N. *Kierkegaards Verhåtnis zu Hegel und zum spekulativen Idealismus 1835-1846*. Stuttgart: Verlag W. Kolhammer, 1972.

4. Thulstrup, N. *Kierkegaard's Relation to Hegel*, *Op. cit.*, p.12.

5. Cfr. Kierkegaard, S. *De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*, trad. Begonya Saez Tajafuerce y Darío González, Madrid, Editorial Trotta, 2000.

¡Qué tonto hegeliano fui! Es precisamente esto lo que demuestra poderosamente el gran moralista que fue Sócrates⁶.

Aunque es evidente que Kierkegaard fue crítico con Hegel cuando escribió esta entrada en 1850, sin embargo, dice con bastante claridad que en el momento de su disertación estaba bajo el dominio de Hegel, de hecho, tanto, que criticó erróneamente a Sócrates en una línea hegeliana. La expresión autocrítica “un tonto hegeliano” deja poca ambigüedad al respecto. En un pasaje similar de 1854, Kierkegaard lamenta haber promulgado en su disertación un aspecto de la doctrina del Estado de Hegel. Allí, escribe lo siguiente:

Que cristianamente tenga razón Hegel cuando enseña que el Estado tiene un significado ético, que la verdadera virtud pueda manifestarse tan solo dentro del Estado (cosa que también yo repetí infantilmente en mi tesis), que el fin del Estado sea el de ennoblecer al hombre, etc.; todo esto es, naturalmente, un galimatías⁷.

Aquí Kierkegaard admite, a modo de autocrítica, haber repetido como un loro la afirmación de Hegel de que la virtud se encuentra en el Estado. Como en el pasaje anterior, está claro que Kierkegaard ya no cree que esto sea cierto y lamenta haberlo afirmado anteriormente, pero esta entrada no deja lugar a dudas de que, al menos de acuerdo con su propia interpretación de su desarrollo intelectual, aceptó acriticamente algunos aspectos de la filosofía de Hegel en el momento de su disertación y no estaba simplemente pretendiendo hacerlo irónicamente.

Finalmente, hay en el *Papirer* de 1845 una entrada relevante, que originalmente era parte de un borrador del *Post Scriptum no científico*. Allí Kierkegaard bajo el seudónimo de Johannes Climacus se critica a sí mismo por estar bajo el dominio de Hegel en *Sobre el concepto de ironía*:

En su disertación, el magister Kierkegaard estuvo lo suficientemente alerta para discernir lo socrático, pero se considera que no lo ha entendido, probablemente porque, con la ayuda de la filosofía hegeliana, se ha vuelto súper inteligente, objetivo y positivo, o no ha tenido el valor de reconocer las negaciones⁸.

Al decir que utilizó “la ayuda de la filosofía hegeliana” y al designarse a sí mismo como “objetivo” y “positivo”, Kierkegaard en esta fecha posterior parece pensar una vez más que su interpretación de Sócrates en la disertación tenía un carácter demasiado hegeliano. Indica que esta fidelidad a Hegel en ese momento le llevó a malinterpretar aspectos importantes de la figura de Sócrates.

Todos estos pasajes indican que Kierkegaard en un periodo temprano se consideró fuertemente influenciado por Hegel mientras escribía *Sobre el concepto de ironía* y que luego repudió estos aspectos del hegelianismo. Dejan claro que él ve la influencia hegeliana solo como una fase pasajera que luego rechazó. El tono de autocrítica y

6. SKS 24: 32.

7. SKS 26: 324 / DI: 435.

8. Pap. VI B: 35.

arrepentimiento proporciona una clara evidencia de que Kierkegaard fue realmente influenciado por Hegel y no estaba simplemente fingiendo ser un hegeliano. Si hubiera querido intencionalmente parodiar la filosofía hegeliana interpretando el papel de un hegeliano, entonces no habría necesidad de arrepentimiento o autocrítica en un período posterior.

2.

Algunos estudiosos han notado las similitudes entre *O lo uno o lo otro* y la *Fenomenología del espíritu* o algunas de las otras obras de Hegel⁹. En *O lo uno o lo otro*, Kierkegaard hace uso de la metodología hegeliana de oponer conceptos contrastantes y analizar cada uno de ellos en busca de consistencia interna. Estos conceptos están relacionados entre sí, y de hecho uno pasa al otro tan pronto como se revelan las contradicciones. En *O lo uno o lo otro* Kierkegaard yuxtapone los conceptos de estética y ética. Por tanto, basándose en estas similitudes, se podría decir que la estructura básica de esta obra es en cierto sentido hegeliana.

En el “Preámbulo intrascendente” del segundo capítulo de la primera parte, “Los estadios eróticos inmediatos”, el esteta discute diferentes criterios para juzgar la obra de arte verdaderamente grande¹⁰. Esta discusión muestra claros signos de influencia hegeliana. Aquí el esteta examina en orden tres posibles criterios para determinar la gran obra de arte; el primero pone el acento en el tema que se considera el elemento esencial. En la segunda etapa se argumenta a favor de la actividad formativa del artista individual como lo esencial. Finalmente, se introduce como tercer criterio lo que Kierkegaard denomina “la idea” de la obra de arte. Aquí, la vara de medir es el grado de abstracción de la idea de la obra de arte, siendo la representación de la idea más abstracta la obra más grande. Los criterios se examinan y rechazan por ser unilaterales hasta que se alcanza una visión adecuada, al igual que en la *Fenomenología*, las nociones individuales se examinan y rechazan como parciales o incompletas antes de que se alcance el conocimiento absoluto.

Más adelante en el mismo capítulo, el esteta traza tres estadios de lo que podría llamarse “la dialéctica del deseo”¹¹. El movimiento vuelve a tener claramente la forma de la dialéctica de Hegel. A diferencia del movimiento anterior, estos estadios se dividen en títulos individuales y se denominan explícitamente “estadios”. Cada estadio retrata un aspecto distinto del concepto de deseo, y cada uno está representado por una personalidad literaria o dramática diferente. El esteta describe los estadios de una manera similar a la forma en que Hegel describe los momentos de la conciencia en la *Fenomenología*:

[...] he utilizado la expresión ‘estadio’, tanto como seguiré utilizándola de aquí en adelante,

9. Taylor, M.C. *Journeys to Selfhood: Hegel and Kierkegaard*, Berkeley, University of California Press, 1980, pp. 228-262.

10. SKS 2: 55 / OO I: 73.

11. SKS 2: 81-92 / OOI: 97-107.

ésta no debe tomarse en el sentido de que existan varios estadios independientes y exteriores el uno respecto del otro [...] los estadios particulares son más bien la revelación de un atributo, en el sentido de que todos los atributos desembocan en la riqueza del último estadio, pues éste es el estadio propiamente dicho. Los demás estadios no tienen existencia independiente; sólo para la representación existen por sí mismos, de lo cual puede deducirse también su carácter accidental con respecto al último estadio¹².

Como en la dialéctica de Hegel, los aspectos de las nociones anteriores se conservan y se contienen en las posteriores, y el estadio final reúne en sí mismo a los estadios anteriores.

Como han señalado algunos comentaristas, el juez Wilhelm parece emplear la metodología hegeliana en su discusión sobre el amor y el matrimonio en el primer capítulo de la segunda parte, “La validez estética del matrimonio”¹³. Algunos ven en esta sección la doctrina de mediación de Hegel en el argumento del juez Wilhelm de que el impulso inmediato del amor debe ser mediado y transformado en la institución y unión ética del matrimonio¹⁴. Aquí, en este capítulo, se percibe un movimiento dialéctico de tres pasos como los de la primera parte. El juez Wilhelm se refiere a esto como la “dialéctica propia del amor”¹⁵. Este movimiento ilustra otro aspecto bien conocido de la metodología dialéctica de Hegel, a saber, el de la inmediatez y la mediación. Al igual que Hegel en la *Fenomenología*, Kierkegaard comienza con el conocimiento inmediato y avanza hacia nociones de verdad más sofisticadas.

3.

Una de las partes más conocidas de *La enfermedad mortal* es el análisis de Kierkegaard de las diferentes etapas de la desesperación en el pasaje sobre “La desesperación considerada bajo la categoría de la conciencia”. Esta discusión tiene afinidades particulares con la dialéctica hegeliana. Es aquí donde encontramos un genuino análisis fenomenológico en una línea hegeliana. Aquí la dialéctica está determinada por el grado de conciencia. Las diferentes etapas representan niveles cada vez más altos de conciencia de la desesperación. Dado que la conciencia es la clave, este análisis puede verse como la fenomenología de Kierkegaard. Como la dialéctica de Hegel, este análisis también se mueve en virtud de términos opuestos: primero ignorando ser desesperado y luego consciente de ser desesperado, luego desesperado primero por no querer ser uno mismo y luego por querer ser uno mismo, y finalmente primero desesperándose por lo terrenal y luego desesperándose por lo eterno. Aquí parece haber una progresión lineal determinada, y el orden de las etapas no puede

12. SKS 2: 80 / OO I: 96.

13. SKS 3: 13ss / OO II: 13ss.

14. Cfr. Høffding, H. *Søren Kierkegaard som Filosof*, København/Kristiania: Gyldendalske Boghandel, 1892, p. 92ss; Høffding, H. “Søren Kierkegaard” en *Danske Filosofer*, København, Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, 1909, p. 158; [Existe versión en castellano de uno de los textos Høffding, H. *Søren Kierkegaard*, trad. Fernando Vela, Madrid, Revista de Occidente, 1930 (N. del T.)].

15. SKS 3: 27 / OO II: 26.

cambiarse o revisarse sin dañar el movimiento evolutivo del pensamiento. Este movimiento dialéctico tiene varias similitudes con la dialéctica de la *Fenomenología del espíritu*.

En su explicación de lo que significa existir ante Dios, Kierkegaard se basa implícitamente en la noción de reconocimiento de Hegel, que juega un papel clave en la famosa dialéctica del amo y el esclavo en la *Fenomenología del espíritu*. Como es bien sabido, Hegel intenta demostrar que para ser un sujeto humano se requiere el reconocimiento intersubjetivo de un igual. La ironía de la posición del amo es que no puede alcanzar el estatus de persona ya que el reconocimiento de un esclavo no es válido. Kierkegaard se refiere a esta noción de reconocimiento cuando analiza lo que significa existir ante Dios:

Un vaquero —si es que esto no es una imposibilidad— que no fuese más que un yo delante de sus vacas, sería indudablemente un yo muy inferior; y la cosa tampoco cambiaría mucho aunque se tratara de un monarca que solo fuese un yo frente a todos sus esclavos. Tanto el vaquero como el monarca absoluto carecerían en realidad de un yo, pues en ambos casos faltaba la auténtica medida. El niño que hasta ahora solamente ha tenido a los padres como medida, pronto será un hombre en cuanto tenga al Estado por medida. Pero ¿qué rango infinito no adquiere el yo cuando Dios se convierte en medida suya!¹⁶

En este contexto, la alusión al amo y sus esclavos parece ser una clara referencia al relato de Hegel sobre el señorío y la servidumbre. La noción de reconocimiento es la clave para interpretar lo que Kierkegaard quiere decir con los niveles de conciencia ante Dios. Dado que la propia conciencia está determinada por el reconocimiento intersubjetivo del otro, se sigue que el estatus del otro es el factor determinante en el propio nivel de conciencia. Si el otro es un esclavo o una vaca como en el ejemplo de Kierkegaard, entonces hay un bajo nivel de conciencia. Si el otro es Dios, entonces la conciencia de uno es en consecuencia alta; además, habrá variaciones de esta conciencia elevada de acuerdo con la concepción que uno tenga de Dios. Kierkegaard escribe:

La desesperación se eleva en potencia proporcionalmente a la conciencia del yo; pero la potencia del yo se eleva en proporción de su medida, es decir, se eleva infinitamente cuando la medida es Dios. Por eso, cuanto mayor sea la idea de Dios que se tiene, tanto mayor será el yo que se posea; y, viceversa, cuanto mayor sea el yo que se posee, tanto mayor será la idea de Dios que se tenga¹⁷.

Este último período de autoría de Kierkegaard es provocador ya que, aunque deja de lado las polémicas directas contra Hegel y el hegelianismo en las que se había involucrado durante tanto tiempo, en su propio análisis, no obstante, hace uso de algunos aspectos del pensamiento de Hegel de manera más abierta que nunca. A lo largo del desarrollo de su obra, Kierkegaard se vale de una metodología dialéctica similar a la de Hegel e incluso se enorgullece de ser un dialéctico. Así, en cada

16. SKS 11: 193 / EM: 106-107.

17. SKS 11: 194 / EM: 108.

Kierkegaard como hegeliano

etapa de la carrera literaria de Kierkegaard, hubo puntos de superposición entre su pensamiento y el de Hegel. Todo esto da evidencia de una relación complicada y diferenciada con Hegel a la que el análisis de Thulstrup difícilmente puede hacer justicia.

Fecha de Recepción: 28/07/2021

Fecha de aceptación: 22/11/2021

Kierkegaard. El fin del idealismo filosófico



Walter Benjamin

(Traducción: Alejandro Peña Arroyave)

Presentación

Presentamos aquí traducido por primera vez al castellano este escrito de Walter Benjamin sobre la tesis doctoral de Theodor Adorno. La versión en alemán la hemos tomado de la siguiente edición: Benjamin, Walter, *Gesammelte Schriften III*, Herausgegeben von Hella Tiedemann-Bartels, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, pp. 380-383. Recensión de Benjamin a: Theodor Wiesengrund-Adorno. *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1933. 166 S. (*Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte*. 2.). Las citas de los pasajes del libro de Adorno se han traducido según las cita Benjamin. Sin embargo, en nota al pie se indican la referencia a la siguiente edición en castellano: Adorno, Theodor, *Kierkegaard. Construcción de lo estético*, Madrid, Akal, 2006.

Datos del Traductor

- Filósofo de la Universidad de Antioquia, Colombia.
- Candidato a Doctor en Filosofía por la Universidad del Salvador.
- Docente en la Universidad del Salvador y en la Universidad Nacional de la Matanza.
- Miembro del Programa de Investigación en Filosofía Posthegelina del Instituto de Ciencias de la UNGS..

El último intento de asumir o continuar de manera ininterrumpida el mundo intelectual (*Gedankenwelt*) de Kierkegaard provino de la “teología dialéctica” de Karl Barth. Las ondas de este movimiento teológico se tocan en sus extremos con los círculos causados por el pensamiento existencial de Heidegger. El presente ensayo, *Kierkegaard*, de Theodor Wiesengrund-Adorno, se aproxima al objeto desde un ángulo completamente diferente. En dicho ensayo, Kierkegaard no avanza, sino que regresa: regresa al interior del idealismo filosófico, bajo cuya influencia la verdadera intención teológica del pensador danés quedó condenada a la impotencia.

Por lo tanto, el planteamiento de Wiesengrund es, si se quiere, histórico. Sin embargo, en su elaboración, él demuestra cuáles son los intereses de suma actualidad de los que surgió su metódica y sumamente cuidadosa investigación. Ésta conduce a una crítica del idealismo alemán, y su interpretación se hace desde su período tardío. Pues Kierkegaard es una flor tardía. La naturaleza doble de su apariencia literaria, tan felizmente caracterizada por Wiesengrund, que muy frecuentemente parece hacer de sus productos bastardos de la poesía y del conocimiento, da una visión de los elementos más ocultos del idealismo que obran en él. En el idealismo estético del romanticismo, generalmente se revelan los elementos míticos del idealismo absoluto. Y su presentación lógica e histórica constituye el corazón de la investigación de Wiesengrund.

El autor muestra lo mítico no sólo en la filosofía existencial de Kierkegaard, sino en “todo idealismo del espíritu absoluto”¹. Sin embargo, en ningún lugar —ni siquiera en los Schelling y Baader tardíos— ha encontrado su expresión en formas tan originales, actuales y reveladoras como en Kierkegaard. La muy precisa descripción y el exhaustivo descubrimiento de dichas formas, da a algunas páginas de la investigación un aspecto fantasmagórico. Pero nunca —como suele ocurrir con la “historia cultural”—, se enjuicia o ataca en detrimento de la exactitud crítica. Y sin embargo, ninguna historia cultural del siglo XIX podrá competir con la fuerza pictórica de las constelaciones en las que, desde el centro de su pensamiento, Kierkegaard entra en relación, ya con Hegel, ya con Wagner, ya con Poe, ya con Baudelaire. La apertura en lo ancho del siglo corresponde a la profundidad del pasado. Pascal y el alegórico infierno del Barroco son aquí el atrio de la celda en la que Kierkegaard se entrega al duelo y que irónicamente comparte con su falsa novia.

Pero a este mundo de imágenes, en cuyos laberintos y reflexiones consisten las experiencias más esenciales de Kierkegaard, él mismo lo experimentaba como algo insignificante, arbitrario, idiosincrásico; y toda la altiva reivindicación de su filosofía existencial se basa en la convicción de que en ella, en tanto terreno de lo “interno”, de la “espiritualidad pura”, la apariencia ha sido vencida por la “decisión”, lo existencial, en definitiva por medio de la actitud religiosa. En un penetrante análisis del concepto de existencialismo, Wiesengrund se convierte aquí en el crítico incorruptible de Kierkegaard. Mira hasta el fondo de la «engañosa teología de la existencia paradójica». Y así, Wiesengrund decreta que “la «profundidad» de Kierkegaard, si uno quiere aferrarse a tan gastado concepto, en ningún caso consiste en haber restaurado, bajo la envoltura de formas de pensamiento idealistas, un sentido originario, religioso y absoluto”². Más bien, Kierkegaard, así como con el sentido originario del propio idealismo, “ha permitido que ese contenido mítico sea absorbido en su declive histórico como algo igualmente histórico”³.

1. Adorno, Theodor, *Kierkegaard. Construcción de lo estético*, Madrid, Akal, 2006, p. 74.

2. *Ibid.*, p. 146.

3. *Ibid.*

Así alcanza la interioridad kierkegaardiana su lugar determinado en la historia y en la sociedad. Su modelo es la interioridad burguesa en la que se entrelazan los rasgos míticos e históricos. Con buen tino, Wiesengrund ha recopilado una buena cifra de descripciones de dicha interioridad en la obra de Kierkegaard. En dichas descripciones, se muestra la interioridad como “la cárcel histórica del ser humano prehistórico”⁴. Pero no es, como opina Kierkegaard, el “salto”, con el poder mágico de la “paradoja” lo que libera al ser humano de esa opresión. En ningún lugar llega tan profundo Wiesengrund como allí donde, desestimando los patrones de la filosofía de Kierkegaard, busca la clave en sus reliquias mejor guardadas, las imágenes, parábolas, alegorías. Se trata, como ha sido transmitido por los cuentos de hadas chinos, de un movimiento de desaparición (del pintor) en el cuadro (auto-pintado) lo que él distingue como la última palabra de esta filosofía⁵. El yo será “salvado desapareciendo por disminución”⁶. Esa entrada en el cuadro no es una redención, pero es un consuelo. El consuelo cuya fuente es la fantasía, “como *organon* del tránsito sin ruptura de lo histórico-mítico a la reconciliación”⁷.

Este libro contiene mucho en un espacio pequeño. Es muy posible que de este se originen posteriores libros del autor. En cualquier caso, pertenece a esa escasa clase de primeras obras en las que aparece un pensamiento alado en el devenir crisálida de la crítica.

Fecha de Recepción: 16/09/2021

Fecha de aceptación: 08/11/2021

4. *Ibid.*, p. 80.

5. Se trata de una antigua leyenda china según la cual un pintor le había sido arrebatada su libertad para trabajar en el palacio del emperador como pintor de la corte. Presa de la nostalgia por su pueblo y ante esa terrible condena, el pintor huye introduciéndose en el cuadro que él mismo pintó. Una brillante recreación de esta leyenda la encontramos en Marguerite Yourcenar en su relato *De cómo se salvó Wang-Fô* que hace parte de su obra *Cuentos orientales*. [N. del T.].

6. *Ibid.*, p. 162.

7. *Ibid.*, p. 174.



Reseñas

Evangelista, José Luis, "Kierkegaard. Una aproximación con tintes personalistas", en *Cinco aproximaciones heterodoxas al personalismo: Kierkegaard, Buber, Levinas, Cohen y Marcel*, México, Infinita, 2021, pp. 13-42.

Yésica Rodríguez

La presente reseña pretende abordar el capítulo del libro *Cinco aproximaciones heterodoxas al personalismo* de Evangelista dedicado al pensador danés y titulado *Kierkegaard. Una aproximación con tintes personalistas*. Dicho capítulo es el primero de una obra consagrada al análisis del pensamiento de diversos filósofos a los que se considera como los antecedentes o «ramas» centrales del «árbol personalista». Según Evangelista, Kierkegaard, retomando a Sócrates y a Kant, aporta conceptos de carácter personalista, vinculados con lo que podría denominarse la antropología ética. Para mostrar la vinculación entre la ética como proyecto antropológico y el personalismo el autor reseñado considera importante relacionar la biografía, la escritura pseudónima y los conceptos que el danés desarrolla a la luz de las esferas de la existencia. Estos indicios de personalismo serán desarrollados poniendo el foco de atención en tres conceptos (1) El de «Individuo» que Kierkegaard equipara en su expresión más alta con el cristianismo, de manera que hay cierta identidad entre ambos elementos. En este sentido la pregunta por el cristiano es la pregunta por el individuo: se llega a ser cristiano siendo individuo. (2) La definición «ética» que propone el danés centrada en la libertad del individuo. (3) La concepción «existencial» expuesta por medio de la pseudonimia. Estos tres elementos, según la lectura del autor reseñado, permiten ligar a Kierkegaard con la propuesta antropológica del personalismo haciendo de la filosofía del pensador danés troncal para el desarrollo de las ramas del personalismo contemporáneo.

El capítulo comienza con una «semblanza» (p. 14) en la que se desarrollan de modo sucinto algunos datos biográficos del filósofo danés. Luego, se exponen datos acerca de la metodología que Kierkegaard emplea como autor. En esta exposición se resalta el carácter pseudonímico y autobiográfico de la escritura kierkegaardiana (p. 15). Evangelista realiza una división de la totalidad de la obra de Kierkegaard según este criterio. La obra pseudónima es la «primera autoría» y los escritos firmados con su propio nombre, entre los que contamos los escritos teológicos, los sermones y los diarios personales, serían la «segunda autoría». El autor reseñado explica que esta *segunda etapa de escritura* es habitualmente dejada de lado; sin embargo, es en esta última donde se encuentran pautas importantes de su reflexión e, incluso, las notas que permiten la comprensión de la obra pseudónima (p. 16). El autor resalta que en la primera recepción de Kierkegaard no se tomó en cuenta la distinción entre los pseudónimos y el propio Kierkegaard, lo cual ocasionó serias confusiones y olvidos que atentaron contra la finalidad de Kierkegaard como pensador: la individualidad, particularmente. el lector encontrará que al leer a Kierkegaard no sólo lee a Kierkegaard o a sus pseudónimos, sino que se lee en ellos; que la angustia, el temor, el amor, la fe y otras tantas sacudidas lo son de la existencia propia y no

de la teoría, no de Kierkegaard, no del seudónimo, sino propias. Ahí, precisamente, se cumple uno de los propósitos del danés (p. 22). Es por ello que, en el apartado *La reflexión kierkegaardiana* Evangelista remarca las características del pensamiento de Kierkegaard: el devenir cristiano/individuo; la apropiación subjetiva de la verdad, que encuentra en ésta razones para vivir y morir; la confrontación del lector consigo mismo más que con el autor y, en relación con lo anterior, la existencia de un juicio crítico sobre la propia existencia. El pensamiento de Kierkegaard debe entenderse de modo dialéctico reflexionando sin olvidar el «pathos de la existencia». La pasión se enraíza en lo más profundo del individuo y resulta inconmensurable con una formulación racional o una expresión a través de actividad alguna (p. 27). A partir de todo esto, Evangelista retoma lo que llama «tinte personalista» en Kierkegaard, pero ¿cuáles son estos tintes que hacen de Kierkegaard un personalista? La respuesta está en Kant. El prusiano puso a la Razón en el centro de su pensamiento práctico, lo mismo hizo Kierkegaard al colocar el pathos existencial del Individuo en el *cómo* habitar la propia existencia (en relación con los demás hombres). Es precisamente la relación que mantiene el Individuo como especie, en tanto espíritu, lo que hace de la obra de Kierkegaard una antropología: “su propuesta antropológica resulta de la síntesis de lo finito y lo infinito, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad, pero podríamos extender sin violentarlo, a individualidad y sociedad, herencia y autodeterminación, entre otros” (p. 32). La reflexión de la «relación», señala Evangelista, es justamente lo innovador de Kierkegaard, ya que su filosofía es una «antropología ética». “Evitando solipsismos o subjetivismos, el individuo kierkegaardiano se construye desde la exigencia bíblica neotestamentaria, situando a la vez al humano en el centro de la reflexión, desde la relación” (p. 40), remarca Evangelista sobre la «antropología ética» del danés.

Es ampliamente conocido que Kierkegaard desarrolla tres esferas de la existencia: la estética, la ética y la religiosa. Sin embargo, es notorio y algo para resaltar, que el autor reseñado se concentre en la esfera de lo ético, dedicando un apartado a la “propuesta ética” de Kierkegaard. No nos resulta sorprendente ya que es en esta esfera, al menos en la ética que representa el Juez Guillermo en *O lo uno o lo otro II*, donde se desarrolla el concepto de elección de personalidad (*at vælge sig Selv*) o el bautismo de la voluntad. Dado que el autor muestra interés por la distinción entre las posiciones pseudónimas, consideramos que el libro reseñado podría realizar esta sutil pero fundamental distinción entre el «nacimiento» de la personalidad y la constitución del Individuo (*Enkelte*). La tesis de lectura sobre los «matices» personalistas en Kierkegaard es admisible siempre y cuando se delimiten algunos conceptos. El autor, consideramos, bien orientado, se dirige a la ética primera, aunque podría desarrollar el concepto de personalidad que en ella se plantea. Otra intuición correcta es que esta ética tiene, aún, «características» modernas, acordamos con que es una ética centrada en la reflexión racional de la interioridad. También, adherimos a la influencia de Kant. En un sentido más amplio, extender estas características a obras posteriores, firmadas por otros pseudónimos alejados de la primera ética, consideramos arriesga la tesis que el capítulo reseñado quiere sostener.

Torres Garza Elsa Elia, ***La dramaturgia filosófica de Kierkegaard y su influencia en el drama moderno, México, Universidad Iberoamericana, 2021, pp.186.***

Yésica Rodríguez

La dramaturgia filosófica de Kierkegaard y su influencia en el drama moderno de la Doctora Elsa Elia Torres Garza cuenta con 186 páginas divididas en *tres partes*. La primera está dedicada a mostrar «la dramaturgia filosófica» como concepto de interés para abordar la obra del pensador danés. En este sentido, la autora mostrará de qué manera mediante el análisis de obras dramáticas clásicas (Schlegel, Tieck, Solger, la tragedia griega y Shakespeare) Kierkegaard pone de manifiesto la importancia filosófica que revisten las mismas para el desarrollo de su «filosofía de la comunicación indirecta». La segunda parte, abocada al humor como vocación, se detiene a interpretar la figura de la comedia. Por último, la tercera parte, destinada a la hermenéutica de obras modernas, mostrará que la «dramaturgia kierkegaardiana» puede ser influencia de los dramas modernos, entre ellos las obras de Ibsen, Strindberg y Eugene O'Neill. Es decir, Torres Garza va más allá de la utilización que Kierkegaard hace de las obras que interpreta y muestra la posibilidad de hacer una «lectura kierkegaardiana» de los dramas modernos.

En “Para una dramaturgia de la comunicación indirecta” (p. 21), la autora ofrece un *bosquejo histórico* para mostrar contexto en el cual el danés abordará la pseudonimia y las *dramatis personæ*, es decir, *figuras* mediante las cuales Kierkegaard concentra «voces interiorizadas» por el “vínculo poético-filosófico y religioso que éste ha establecido con los lectores, vínculo que sólo podrá hacerse efectivo por medio de un mensaje fundamentalmente indirecto” (p. 27). En cuanto a la cuestión de la pseudonimia, el libro reseñado aporta un inventario tanto de los pseudónimos como también de los personajes dramáticos que el danés escoge para desenvolver su pensamiento en un “juego escénico-dialéctico cualitativo, donde la vida avanza a constantes saltos... entretejidos con la triple trama de los estadios de la existencia como escenarios” (p. 32). Dentro de estos personajes dramáticos, Torres Garza incluye al propio Kierkegaard, particularmente al *drama* que supuso su relación con Regine Olsen (p. 32), ya que *Regine alcanzaría a «hipostasiarse» en “interioridad y en escritura”* (p. 34). Así, por ejemplo, la autora sostiene que las motivaciones del alejamiento de Kierkegaard de Regine, se debe a su “evidente vocación religiosa (unida al descubrimiento de la individualidad como categoría decisiva del cristianismo)” (p. 39). En última instancia, la autora sugiere que *Regine* “testimonia la tarea ineludible del pathos religioso y la esencia femenina como categoría filosófica” (p. 41). Ya que la «dramaturgia filosófica», se propone como el modo que Kierkegaard nos propone observar la vida, él mismo representa un personaje dramático. En este sentido, ya desde su primera autoría la *dramaturgia filosófica* fue el medio por el cual el danés sublimó su vida, su interioridad y su postura acerca de las esferas de la existencia. Para nuestra autora la *pedra angular* de la dramaturgia filosófica es: la ironía (p. 42).

Por ello, expondrá las posiciones representativas de la ironía: la de Schlegel (*la ironía romántica*, p. 44), la de Hegel (*la ironía defenestrada*, p. 49) y la de Kierkegaard (*la ironía como momento dominado*, p. 53). Para los románticos, la ironía representaba la potencia libertaria capaz de atentar contra el espanto del mundo objetivo. Así, la ironía romántica marcaba un campo de posibilidades infinitas para pensar y crear, “abriendo puentes de comprensión entre los hombres...” (p. 49). Hegel, quien rechazaba la posición de Schlegel y al *Yo absoluto* de Fichte, define a la ironía como *aquello que juega con todas las formas y no toma nada en serio*. Para el alemán, la ironía romántica será vista como el «envejecimiento y la puerilidad sentimental» (p. 51). Este punto de vista es inicialmente asumido por Kierkegaard, aunque *la reflexión sobre la ironía filosófica será más arriesgada* (p. 54). Siendo la ironía una “determinación de la subjetividad y ciertamente de signo negativo, para Kierkegaard ésta será vitalista y activa...” tendrá su determinación histórico-universal en Sócrates, no obstante, no se agotará en él, ya que la ironía de Kierkegaard supone una segunda potencia de la subjetividad, una «doble reflexión» (p. 56). Para exponer la posición sobre la ironía de Kierkegaard y su crítica a la ironía romántica, Torres Garza nos propone indagar sobre las propuestas que el propio danés utiliza para ejemplificar: *Lucinde, de Schlegel* (p. 58), *la ironía inaprensible de Tieck* (p. 63) y *la ironía dogmática y especulativa de Solger* (p. 64), presentes en *Los estadios erótico inmediatos* del pseudónimo A, en *O lo uno o lo otro* de 1843. En esta obra Kierkegaard protesta sobre la pretensión de vida poética, sumida en una *especie de suspensión de la moral y la eticidad* (p. 58). Según la autora reseñada, “todas las páginas están apuntando siempre a la conciencia atravesadas por las flechas del cristianismo”, ya que, el ironista romántico se pierde en el mundo de lo sensual pues «carece de espiritualidad». Es por ello que la ironía de Kierkegaard como «momento dominado» es “*el punto para realizar el “salto cualitativo de la decisión (beslutning) capaz de ponerse al servicio de la propia y más amplia expresión ética y religiosa ...es una apuesta a lo ético*” (p. 67). En este punto creemos que podría haberse explicitado la diferenciación del concepto «decisión» al de «elección de la personalidad» (*at vælge sig Selv*), presente en las cartas de B, en *O lo uno o lo otro II*.

En el capítulo *la transubstanciación de la tragedia en tres actos*: la autora hará algo que consideramos el fuerte del libro «las figuras femeninas de kierkegaard», en el apartado el *Reflejo de la tragedia antigua en la moderna*. Es únicamente en la tragedia, es decir poesía dramática donde el *pathos* y la libertad del sujeto se manifiestan y movilizan y “sólo en esta forma podrán aparecer los rasgos de la conciencia moderna” (p. 72). En este sentido, Antígona, representa la colisión de lo trágico, pero “sin traicionar la esencia de lo trágico” (p. 75), pudiendo actualizarse en formato moderno. El esteta confía en la permeabilidad de los elementos trágicos de la antigüedad en la modernidad y la virtud de poseer nuevos elementos, «más desesperados» (p. 77). La tragedia moderna es desesperación puesto que cae sobre la materia ético religiosa. La Antígona kierkegaardiana protagoniza la vivencia de la angustia, está volcada hacia su interior, hacia el secreto, ella es silencio. Ella es doble colisión, destino y silencio (p.83). El segundo acto «*la pena reflexiva*» será presentado en *Siluetas*, «perfiles literarios» dedicados a arquetipos que invocan el dolor. Nuevamente, nos parece

particularmente notable que la autora del libro reseñado recoja el rol de las mujeres como el ejemplo de la pena. La primera será María Beaumarchais de Goethe, la cual «obtiene» su pena de una ruptura matrimonial (a la que Torres Garza sugiere como paralelo a la ruptura de Kierkegaard con Regine). La pena reflexiva de Maria triunfa cuando ésta la posee dotándola de rostros ambiguos, «imposibles de asir» (p. 86). De igual manera, Doña Elvira de *Don Giovanni* de Mozart, quien es poseída por la pena, haciendo que la propia reflexión tome derroteros tortuosos. Elvira, al mismo tiempo que quiere retener el objeto amado quiere su castigo. Su alma sigue agitada en la paradoja, sigue creyendo en lo imposible: el amor de Don Juan (p. 87). La siguiente figura es Margarita del Fausto. Para A, Margarita es equipada por Fausto con una fe inmediata. “Entre más gigante sea Fausto a los ojos de Margarita, ella se irá haciendo más pequeña e insignificante” (p. 90). Pero su reducción no deja de anidar en la pena reflexiva, es por ello que Margarita, podrá *alcanzar la salvación a su condena eterna* (p. 91). *El tercer acto* (p. 93), lo protagonizará Hamlet, “al que Kierkegaard se aventura a considerar como un héroe religioso. El carácter reflexivo de Hamlet, llevado por lo religioso, lo orienta ante la posibilidad dramática: la ética está del lado de Hamlet... él hace posible la ambigüedad de ser interpretado como héroe estético o héroe religioso, para resultar otra cosa distinta” (p. 94). Hamlet, en tanto poseedor de la palabra será un agudo y perspicaz artista de la ironía cuya tarea heroica, lejos de ser cómica, “se sostendrá en una soterrada conciencia trágica del sin sentido” (p. 95). Para Kierkegaard, la conducta de Hamlet encarna los «*movimientos ocultos de la subjetividad*». La melancolía de Hamlet interioriza el duelo y el deseo. “Hamlet sufre un doble duelo y además se halla fuera del Deseo... La hipótesis que plantea el pseudónimo Taciturnus en el *Apéndice sobre Hamlet* considerándolo un posible héroe religioso puede radicar en arte en la temporalidad en que Hamlet, como un reflexivo obsesivo, vislumbra desde las determinaciones del pasado y su resolución fatal del futuro, todo ello envuelto... entre el deber y el querer, puesto que el héroe religioso se mueve entre consideraciones de conciencia que responden a mandatos trascendentes en los que se juega la salvación en medio de la culpa” (p. 99).

La segunda parte del libro reseñado “La vocación del humor” (p. 101), abordará lo cómico en Kierkegaard: este será *el ámbito fundamental* de la existencia humana. En los escritos de A, se distinguen en los ingredientes irónico y cómico que revisten los personajes dramáticos (p. 102), “partiendo de los tópicos clásicos, el danés podrá definir el sentido y la riqueza de lo cómico... podrá elevar el sentido común de lo cómico a una forma de argumentación poco ortodoxa y como herramienta de crítica ético-religiosa” (p. 103). Lo cómico tendrá el valor de combatir la enfermedad de la reflexión, ya que es la herramienta ético-religiosa, que equilibrará la alquimia entre la broma y la seriedad: lo «tragicómico» (p. 103). Por ejemplo, en *El primer amor*, reseña del esteta A a la obra de Scribe, se apunta a la comicidad y al ridículo. El concepto de «tragicómico» será la coordenada para la caracterización de lo cómico (p. 109). Taciturnus sugiere que la síntesis tragicómica, encuentra su *punto crucial* en la estética, ya que ésta se correlaciona con lo ético y lo religioso en términos de oposición (p. 116). En el siguiente apartado “sobre la ardua síntesis tragicómica y el malentendido” (p. 119), la autora reseñada, precisa que lo «tragicómico» tiene su asiento en la “historia

del teatro como un género que describe la realidad en sus aspectos existenciales más radicales... es así que el uso de la dramaturgia en Kierkegaard va más allá, puesto que lo trágico no está únicamente en el fallo negativo humano, sino que trasciende hacia lo religioso, ya que esta dicotomía se establece entre lo mundano y lo trascendente” (p. 120). He aquí la tesis de la autora. Kierkegaard, el poeta religioso pone la existencia por encima del pensamiento y se preocupa por la contradicción en términos dramáticos. El malentendido es en definitiva una categoría teatral. “Hay una exigencia de humildad frente a nuestra condición perpetuamente contradictoria, la cual constituye justamente la raíz demoníaca del individuo” (p. 123).

La tercera parte del libro propone la *dramaturgia de Kierkegaard* como «*influencia*» para analizar el «*drama moderno*». Ibsen, Strindberg, O’Neill. Para el caso de Ibsen, la autora se centra en la composición estética de Peer Grynt, al que define como un desesperado; luego observa a Brand, paradigma de la figura ética, pero cercana a la religiosa. Para mostrar el rol femenino, fiel a la propuesta del libro, la autora interpreta *Casa de muñecas*, ya que “es en ella donde mejor se cristalizan las ideas emancipatorias feministas, “no sólo en la dramaturgia... si no en todo el movimiento artístico de su época...” (p. 145). El caso de Strindberg, como heredero de Kierkegaard, recibe su parte de «las relaciones parentales y la educación» (p. 149). En *La comedia onírica*, la vida misma de Strindberg se muestra como flashes, su visión de mundo es pesimista, su «demonio no le da tregua» (p. 156). Por último, en Eugene O’Neill, quien hereda la dramaturgia nórdica, la autora reseñada advierte las tonalidades de los tres estadios kierkegaardianos. En el *Dios Brown* y en *Largo viaje de un día hacia la noche* se vislumbra la temática «religiosa» como *búsqueda existencial* que choca con la decadencia de las relaciones interpersonales. O’Neill remarca la máscara, el silencio y la desdicha, que finalmente muestran la intimidad descarnada, la desesperación.

Torres Garza nos ofrece un escrito que satisface tanto a versados en la obra del danés, como aquellos lectores familiarizados con obras de tintes «no filosóficos». El libro tiene la virtud de ser hospitalario para cualquier lector, pero sin perder de vista a Kierkegaard. El matiz literario y la prosa con la que está escrito el libro es exquisita, lo cual evidencia que su autora tiene un conocimiento filosófico y literario dignos de reconocimientos. Rescatamos tres elementos de valor en este libro: (1) La tesis de lectura, es decir, leer a los pseudónimos y los personajes dramáticos con categorías propias de la filosofía kierkegaardiana es interesante y sugerente. (2) Dentro de esta indagación de personajes, rescatamos y celebramos que la autora reivindique los personajes femeninos. El aporte sobre el rol de la mujer en la obra de Kierkegaard, tal y como es abordado en el presente libro es valioso. Consideramos que el trabajo realizado por la autora sobre los personajes femeninos de las obras dramáticas clásicas es novedoso y aporta elementos importantes para investigaciones actuales. En palabras de la autora: “En las figuras femeninas kierkegaardianas, más allá del elemento trágico que las confina fuera del mundo, existe la posibilidad de una toma de conciencia de su condición, y por ende, la posibilidad de una liberación... La aguzada penetración de Kierkegaard en la psicología del dolor y de la pena parece devolver a las mujeres una identidad propia vedada, más allá de los determinismos enmarcados en la sociedad patriarcal.” (p. 92). (3) Por último, el libro tiene el mérito

Reseñas

de indicar un *horizonte* de influencia para leer, interpretar, incluso ver con clave kierkegaardiana, es decir, bajo su *dramaturgia filosófica*, tanto al drama moderno y, por qué no, también a distintas manifestaciones estéticas contemporáneas. Un camino para llevar a Kierkegaard a la vida misma, a la constitución de una estética de la existencia, aquí y ahora.

Normas de Publicación

- 1) La Revista aceptará contribuciones escritas en castellano y portugués.
- 2) Las contribuciones deberán ser presentados en versión electrónica en Word (.doc), en letra Times New Roman tamaño nº 12, interlineado sencillo, tamaño de Hoja A4 y márgenes predeterminados (superior e inferior 2,5 cm. ; izquierdo y derecho 3 cm.).
- 3) Los tipos de contribuciones serán las siguientes:
 - a. *Artículos*: se trata de textos en los cuales su autor presenta una o varias tesis referidas a una temática filosófica (Extensión: no menos de 6000 y no más de 8000 palabras incluyendo notas al pie)
 - b. *Notas e Intervenciones*: adoptarán distintas modalidades: i) un escrito que ofrece un panorama sobre el estado de la cuestión de algún problema, ii) un escrito centrado en un único punto de una temática más amplia y iii) un texto que presenta un posicionamiento crítico frente a un artículo aparecido en la revista o en otras publicaciones. (Extensión: no menos de 3000 y no más de 4000 palabras, incluyendo notas al pie)
 - c. *Reseñas Bibliográficas*: escritos breves orientados a presentar libros de publicación reciente (Extensión: no menos de 750 y no más de 1500 palabras, incluyendo notas al pie)
- 4) Los trabajos presentados deberán ser inéditos en lengua castellana y portuguesa.
- 5) La Revista adopta el régimen de evaluación anónimo, se solicita que el nombre del autor aparezca únicamente en una página separada acompañado de un breve CV (no más de 75 palabras).
- 6) Los trabajos recibidos serán sometidos a doble referato para determinar su publicación en la revista. La decisión final de publicación corresponde a la dirección y el comité editorial de la revista.
- 7) El Comité Editorial enviará el resultado del referato al autor del trabajo indicando, de ser necesario, las correcciones o modificaciones necesarias para su publicación.
- 8) Las contribuciones deberán incluir:
 - a. un breve resumen (entre 50 a 100 palabras) en castellano y en inglés. Los trabajos escritos en lengua portuguesa deberán contar con un resumen en portugués.
 - b. 4 palabras claves (en castellano e inglés).
 - c. el título y subtítulo de la colaboración no deberan exceder los 1000 caracteres.
- 9) El título general del trabajo deberá aparecer en Times New Roman tamaño nº 14, los subtítulos principales y secundarios en negrita (letra nº 12). Tanto los subtítulos principales como los secundarios deberán ser correctamente numerados.
- 10) La *italica* (cursiva) sólo podrá utilizarse para términos en idiomas extranjeros, títulos de libros, nombres de revistas o para enfatizar términos (en este último caso también se pueden utilizar las comillas bajas « »).
- 11) Para los términos extranjeros en idiomas con caracteres no latinos (griego, hebreo, árabe, etc.) se sugiere trans-

literación.

12) Los cuadros y gráficos, en el caso de haberlos, serán incluidos al final del texto (en ese caso deberán ir correctamente numerados).

13) Las Notas al pie aparecerán al Final de la Página (abajo) con numeración arábica continua. El número de las notas se insertará antes del signo de puntuación, excepto en el caso de los paréntesis y las comillas (en ese caso el número de nota irá después).

14) El modelo para citas bibliográficas es el siguiente. Para libros: apellido y nombre del autor, *título de la obra* (cursiva), traductor, lugar de edición, editorial, año de edición, página(s) citada(s).

Ejemplo:

Habermas, J. *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, trad. Carbó, Buenos Aires, Paidós, 2004, p. 123.

Para artículos de revistas: apellido y nombre del autor, título del trabajo (entrecomillas), *nombre de la revista* (cursiva), n° de volumen, año (entre paréntesis), página(s) citada(s). Nota: entre el nombre de la revista, el n° de volumen y el año no utilizar comas.

Ejemplo:

Dotti, J. “«Seguid a vuestro jefe». Reverberaciones decisionistas en Melville” en *Deus Mortalis*, N° 2, (2003), p. 144.

15) Luego de la primera cita deberá abreviarse la referencia utilizando: a) si es la cita es del mismo libro o artículo: *Ibid.* (en el caso de que la cita pertenezca a la misma página) o *Ibid.*, p. xx (en el caso de que la cita pertenezca a otra página) y b) si la cita es de un texto ya referido y se hace luego de intercalar citas de otro texto: Apellido e inicial del autor, *op. cit.*, p. xx.

16) En futuras publicaciones del trabajo deberá constar que fue publicado anteriormente en El Arco y la Lira, indicando: apellido y nombre del autor, título del trabajo (entrecomillas), *nombre de la revista* (cursiva), n° de volumen, año (entre paréntesis), página(s) citada(s). Nota: entre el nombre de la revista, el n° de volumen y el año no utilizar comas.