



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
ESCUELA DE POSGRADO

**El silencio como marca de la autenticidad del individuo en
Kierkegaard**

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía, mención en Metafísica

Alumno: Matías Tapia Wende
Profesor patrocinante: Jorge Acevedo Guerra

Santiago
Marzo de 2014

“Todo se logra a las calladas y se diviniza en silencio.
No sólo es válido para el futuro hijo de Psique
que el porvenir de aquél dependa del silencio de ésta.

*Mit einem Kind, das göttlich, wenn Du schweigst –
Doch menschlich, wenn Du das Geheimniß zeigst.*

*[Darás a luz un niño, divino, si callaras –
mas humano, si el secreto revelarás]*”

Kierkegaard, OO I, 56 / SKS 2, 40.

Índice

| | |
|---|----|
| Agradecimientos | 5 |
| Resumen | 6 |
| Abreviaturas de las obras de Kierkegaard | 7 |
| Prólogo | 9 |
| Introducción | 11 |
| Capítulo I: Consideraciones históricas y conceptuales | 15 |
| I.I. Kierkegaard como crítico de Hegel..... | 15 |
| I.II. Kierkegaard en la época de oro de Dinamarca | 20 |
| I.III. El idealismo romántico de Kierkegaard..... | 25 |
| Capítulo II: El espíritu kierkegaardiano..... | 32 |
| II.I. La existencia como arte: las dialécticas del espíritu | 32 |
| II.II. Estadios de la existencia | 40 |
| II.III. Categorías del espíritu | 43 |
| Capítulo III: Silencio como marca de la autenticidad de la interioridad | 49 |
| III.I. Silencio divino y silencio demoníaco | 49 |
| III.II. Silencio como reconocimiento de la impotencia dialéctica..... | 57 |
| III.III. Silencio como apego a la decisión absoluta | 66 |
| Capítulo IV: El silencio como articulador de la comunicación existencial | 75 |
| IV.I. Comunicación de saber y comunicación de poder..... | 75 |
| IV.II. Kierkegaard como escritor religioso | 83 |
| IV.III. Conexión entre la esfera existencial del silencio y la esfera comunicativa..... | 93 |

| | |
|--|------------|
| Anexo: Cronología de la vida de Kierkegaard | 102 |
| Bibliografía..... | 107 |
| Edición de las obras completas de Kierkegaard (SKS)..... | 107 |
| Edición del Diario de Kierkegaard (<i>Pap.</i>) | 107 |
| Ediciones de traducciones españolas de obras de Kierkegaard | 107 |
| Ediciones de textos citados sobre Kierkegaard..... | 108 |
| Ediciones de otros textos citados | 111 |

Agradecimientos

A mi familia, por sostenerme callada y constantemente en todos estos años de estudio. Una mención especial merece mi hermano, Diego Olguín, por su impertérrita alegría y disposición.

A Javiera Díaz, Diego Loyola, Inger Flem, Miguel Carmona, Vicente Medel y Javier Godoy, por ser buenos amigos cuando el cansancio podía mucho y la voluntad poco.

A Michele Benavides, que aun en la ausencia siempre supo darme ánimo.

A Juan Pablo Yáñez, por compartir labores con un compromiso realmente infranqueable y en tiempos que no eran los mejores.

A María José Binetti, por resignificar inmensa y satisfactoriamente a Kierkegaard.

A Manfred Svensson y Simón Abdala, por su ayuda en la tarea de conseguir material bibliográfico que fue de suma importancia para esta investigación.

Al Profesor Jorge Acevedo, por la confianza que ha puesto en esta tesis y por la gentileza de soportar mi irregular ritmo de trabajo.

Al Profesor Ramón Menanteau, por habernos enseñado lo que vale la pena aprender.

Al Profesor Enrique Sáez, por haberme acompañado en espíritu y fuerza desde la enfermedad. Agradezco también a su esposa, Mónica Palma, por su calidez.

A mi buen amigo, Karl Weber, por una amistad que sólo me ha confirmado en la certeza de la fuerza que da creer. Agradezco también a su familia, por su eterna bienvenida.

Y a Natalia Uribe, mi implacable compañera, por su paciencia infinita, por su entrega tierna y por una fe en mí que ni yo mismo tengo. A ella va dedicado este trabajo.

Resumen

Esta tesis trata la categoría existencial del silencio en el pensamiento de Søren Kierkegaard (1813 – 1855) como garantía, sostén y potenciación de la interioridad del individuo espiritualmente constituido, a la vez que valida una comunicación entre singulares ordenada a pensar la palabra como nacida del silencio y de la idealidad que éste contiene. Para abordar estas cuestiones, el trabajo adopta una lectura predominantemente filosófica de la obra kierkegaardiana, supeditando cualquier referencia al cristianismo o a la dogmática a un paradigma metafísico-existencial propio de un cierto idealismo romántico. Su estructura está delimitada en cuatro capítulos, cada uno de ellos dividido a su vez en tres secciones. El primer capítulo tiene como objetivo replantear la relación de Kierkegaard con el pensamiento hegeliano y romántico, y derivar desde ahí ciertas influencias que son innegables y que servirán de directriz para la lectura adoptada en esta investigación. El segundo capítulo revisa esta recepción conceptual a partir de la estructura dialéctica, existencial y categorial el espíritu que propone Kierkegaard, derivando la importancia de la categoría del silencio. El tercer capítulo aborda el asunto del silencio desde la perspectiva de la existencia, tomando diversos matices relacionales denotados en el segundo capítulo y resignificándolos con miras a destacar la concentración individual que denota el estar callado. Por último, el cuarto capítulo despliega el silencio a partir de sus implicancias comunicativas, enfocadas en la comunicación indirecta de poder y en el secreto de la palabra que encubre un mensaje trasladado y tendiente ulteriormente a volver a un punto primitivo y original en todo sujeto. Para aclarar esto se alude a la obra kierkegaardiana como paradigma discursivo y se termina con una conclusión que reúne todos los elementos en su conjunto y los pone al servicio de una breve reconsideración de la palabra filosófica.

Abreviaturas de las obras de Kierkegaard

- **SKS:** (1994 – 2012), *Søren Kierkegaards Skrifter*, edición a cargo del Søren Kierkegaard Forskningscenter, redactores: Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Anne-Mette Hansen, Jette Knudsen, Johnny Kondrup, Alistair McKinson y Finn Hauberg Mortensen, Copenhagen: Gad. Se citará el volumen seguido del número de página. Ejemplo: SKS 4, 25.
- **Pap.:** (1967 – 1978), *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*, traducción de Howard Hong y Edna Hong, 7 volúmenes, Bloomington and London: Indiana University Press. Se citará según número de volumen, grupo (A, B o C) y número de entrada. Ejemplo: *Pap.* VIII A 75.
- **AE:** (1980), *Sobre mi actividad como escritor*, en: *Mi punto de vista*, traducción de José Miguel Velloso, Buenos Aires: Aguilar.
- **CA:** (2010), *El concepto de la angustia*, traducción de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Alianza.
- **CI:** (2006), *Sobre el concepto de ironía*, traducción de Darío González y Begonya Sáez, Madrid: Trotta.
- **DE:** (2010), *Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*, traducción de Darío González, Madrid: Trotta.
- **EC:** (2009), *Ejercitación del cristianismo*, traducción de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Trotta.
- **EM:** (2008), *La enfermedad mortal*, traducción de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Trotta.
- **EP:** (2001), *La época presente*, traducción de Manfred Svensson, Santiago: Universitaria.
- **EX:** (2011), *Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo*, traducción de Andrés Albertsen y colaboradores, Madrid: Trotta.
- **LC:** (2007), *Los lirios del campo y las aves del cielo*, traducción de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Trotta.

- **LR:** (1976), *La repetición*, traducción de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Guadarrama.
- **MF:** (2009), *Migajas filosóficas o un poco de filosofía (Philosophiske Smuler)*, traducción de Rafael Larrañeta, Madrid: Trotta.
- **OA:** (2006), *Las obras del amor*, traducción de Demetrio Gutiérrez Rivero, Salamanca: Sígueme.
- **OO I:** (2006), *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, traducción de Begonya Sáez y Darío González, Madrid: Trotta.
- **OO II:** (2007), *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, traducción de Darío González, Madrid: Trotta.
- **PAV:** (2006), *De los papeles de alguien que todavía vive*, traducción de Darío González y Begonya Sáez, Madrid: Trotta.
- **PS:** (2010), *Post Scriptum no científico y definitivo a las Migajas filosóficas*, traducción de Javier Teira y Nekane Legarreta, Salamanca: Sígueme.
- **PV:** (1980), *Mi punto de vista sobre mi actividad como escritor*, en: *Mi punto de vista*, traducción de José Miguel Velloso, Buenos Aires: Aguilar.
- **TER:** (2013), *Dos breves tratados ético-religiosos*, prólogo de Enrique Sáez R., traducción de Matías Tapia W., Santiago: Publicaciones Especiales del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, Serie Traducciones, n ° 125.
- **TT:** (1975), *Temor y temblor*, traducción de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Guadarrama.

Prólogo

Esta tesis de Magíster es mi segundo intento por abordar investigativamente el pensamiento de Søren Kierkegaard. No estoy seguro de si es mejor que el primero – que componía mi tesis de Licenciatura – ni de si muestra un avance claro en mi desempeño como investigador, pero sí creo que representa una lectura mucho más amplia y más satisfactoria de un autor que muchas veces lo deja a uno confundido. A Kierkegaard lo vengo leyendo desde hace ya cinco años y siento que recién ahora, hace unos pocos meses, encontré la forma de entenderlo, que puede no ser la más correcta ni fiel, pero que me resulta la más acorde a mis propias necesidades existenciales y filosóficas. Si esto vale como una justificación de la postura que se asume a largo de todas estas páginas, no lo sé.

Esta nueva forma de ver a Kierkegaard se la debo enteramente a María José Binetti y a sus inconmensurables aportes hacia una integración definitiva de este autor en el sitial filosófico que desde siempre le ha correspondido. Binetti provocó indirectamente en mí un giro hacia una realidad infinitamente provechosa y consoladora, haciendo que la labor casi interminable de leer a Kierkegaard, que antes era un tanto vacía y fútil, se vuelva hoy provocadora de una “alegría indescriptible”¹.

Este redescubrimiento me llevó cambiar ligeramente el título que había proyectado para este trabajo. En un principio el encabezado versaba: *El silencio como marca de la autenticidad del individuo cristiano en Kierkegaard*. Ahora, y mediando una asunción del pensamiento kierkegaardiano como profundamente dialéctico, he preferido quitar el apelativo de *cristiano* y dejar solo al *individuo* en su potencia subjetiva. Esto no lo hice con la más mínima intención de proferir una crítica al cristianismo ni de plantearlo como una porción minimizada de la realidad espiritual. Al contrario, creo que, reforzando el aspecto especulativo de Kierkegaard, se incluyen de una manera mucho más amplia tanto los aspectos dogmáticos como existenciales en su conjunto, dando un nuevo impulso a la fuerza que reside en cada uno de nosotros y que tantos han pensado y alabado.

Aludiendo a algunos factores institucionales, esta tesis es el resultado de mis estudios de Magíster en Filosofía, mención en Metafísica, en la Universidad de Chile, y fue

¹ *Pap. II A 228*.

patrocinada y guiada gentil y pacientemente por el Profesor Jorge Acevedo. Fue un proyecto que demoró cerca de diez meses en concretarse, sufriendo a cada momento la dificultad que significa encontrar en Chile buenas fuentes acerca de Kierkegaard. Felizmente, tuve siempre la ayuda de diversas personas, chilenas y extranjeras, que me facilitaron textos y me aliviaron en parte la tarea. A todos ellos les he expresado mi gratitud en el momento oportuno.

No considero necesario alargarme mucho más en estas palabras previas. Le doy las gracias a todo aquel que se tome la molestia de hojear u ojear esta tesis, a todo aquel que llegando a leerla pueda disculpar la parquedad con la que está escrita y, por sobre todo, a todo aquel que, saltándose este prólogo o esta tesis entera², se dedique a leer directamente a Kierkegaard.

² Cf. PAV, 21 / SKS 1, 14: “*Postdata* para aquellos lectores a quienes tal vez podría perjudicar la lectura del prólogo: podrían saltárselo y, si saltan tan lejos que se saltan todo el ensayo, lo mismo da”.

Introducción

Kierkegaard es un autor peligrosamente multifacético. A veces lo escuchamos hablar como el más apasionado poeta, otras lo atisbamos oculto en complejas redes dialécticas y al fin lo encontramos erguido proyectando con toda luz el mensaje evangélico: su misma palabra puede ser un asunto nimio e inmediato o puede estar encubriendo un profundo secreto de la existencia. Esta turbiedad le ha valido a Kierkegaard la duda en su condición de filósofo y un paseo casi perpetuo y sólo somero por todas las disciplinas humanísticas. Contra esta indecisión presento este trabajo como un intento por hacer resaltar el carácter filosófico que tiene el pensamiento kierkegaardiano y los alcances de su validez especulativa, oponiéndome a una reducción acríticamente existencialista de su obra. Esto lo haré contando siempre con que el que filosofa no lo hace en el aire ni por primera vez, sino que se asume o debe asumirse a la fuerza como un hijo de su tiempo, como uno más que baja esforzado a la fuente de la tradición y desde ahí se despliega con colores que nunca serán del todo propios.

La cuestión que guiará y que se defenderá en esta empresa será la del silencio (*Taushed*) como categoría que resguarda, garantiza y potencia la interioridad del sujeto consciente de su constitución espiritual, haciéndolo la encarnación auténtica de un paradigma de lo humano relacionamente determinado, a la vez que posibilita la comunicación entre los hombres que son capaces de captar en toda su amplitud que la palabra encierra una quietud que refiere a algo que excede los límites representativos y que da sostén metafísico a la existencia. Para esto, es imposible valerse de una lectura completamente fiel a Kierkegaard, notando desde ya que tampoco Kierkegaard fue muy fiel a sí mismo. A mi parecer, leerlo únicamente como filósofo supone desligarse de muchos presupuestos cristiano-dogmáticos o bien reinterpretarlos desde una visión metafísico-existencial que los reúna sólo en función de lo que filosóficamente resulta pertinente. Si se conservan ambas caras de este Jano bifronte, las contradicciones se hacen infructuosas: el dualismo de lo cristiano no es compatible con la dialéctica de lo especulativo. Por lo tanto, me he decidido a conservar – dentro de los límites de lo posible y siempre apelando a la benevolencia del lector – el aspecto dialéctico del asunto, suprimiendo nociones como las

de existencia sustancial o determinación esencial, entre otras. Esta misma intención fue dicha por Alastair Hannay como una presentación “filosóficamente amplificada”¹ de Kierkegaard, esto es, una versión del pensamiento kierkegaardiano “que enfatice sobre todo su estructura unitaria y lógica, tanto como el contenido conceptual de sus partes, a un grado y de una forma que no pueden ser encontrados en los escritos mismos de Kierkegaard”². Véase esta comparación como de tendencias y no de resultados.

Este trabajo está estructurado en cuatro capítulos, que a su vez se dividen en tres secciones. El primer capítulo, titulado *Consideraciones históricas y conceptuales*, pretende delimitar pormenorizadamente el modo en que se leerá a Kierkegaard a lo largo de las diversas cuestiones que se vayan planteando en los capítulos siguientes. La primera sección de este capítulo, *Kierkegaard como crítico de Hegel*, busca derribar la postura que sin más asume a Kierkegaard como opositor al pensamiento hegeliano y reposicionar la relación entre ambos como una de influencias más que de diferencias. Esto se dividirá en dos ejes: *Kierkegaard en la época de oro de Dinamarca*, donde se verá el impacto de Hegel en el país del norte a principios del siglo XIX y la consecuente repercusión que pudo tener en Kierkegaard, y *El idealismo romántico de Kierkegaard*, donde se propone a Kierkegaard como un autor conceptualmente cercano al idealismo y tocado también por algunas raíces románticas bastante patentes.

Este bagaje histórico-conceptual será llevado al pensamiento kierkegaardiano en el segundo capítulo, titulado *El espíritu kierkegaardiano*. La primera sección, *La existencia como arte: las dialécticas del espíritu kierkegaardiano*, expone la conformación dialéctica del ser humano en tanto relación consciente de contrarios que se mantienen unificados en su diferencia. Después, la sección llamada *Estadios de la existencia* le da contenido existencial a las determinaciones relacionales y las vuelve a asumir como un ascenso de la conciencia, pero ahora con apego a la vida misma del individuo. Finalmente, la tercera sección de este capítulo, *Categorías del espíritu*, reúne lo expuesto de modo tal que se hagan visibles una serie de estados o cualificaciones espirituales que Kierkegaard presenta y que derivan ulteriormente en destacar la importancia del silencio como categoría existencial y tema central de la tesis.

¹ HANNAY, A (1982), *Kierkegaard*, London: Routledge & Kegan Paul, p. 57.

² *Ibíd.*

El tercer capítulo, titulado *El silencio como marca de la autenticidad de la interioridad*, expone la categoría del silencio a partir de sus alcances existenciales, garantes de una subjetividad enriquecida dialécticamente y dispuesta potencial y concretamente a la acción. Haciendo uso de la constitución del espíritu que se expuso en el segundo capítulo, se ve el avance del silencio en tres momentos referidos también en tres secciones. La primera sección, *Silencio divino y silencio demoníaco*, denota el ensimismamiento de la individualidad en dos haces relacionamente dispuestos: hacia el mal y hacia el bien, siendo el uno la categoría que acaba extremándose para volcarse en el otro. La segunda sección, *El silencio como reconocimiento de la impotencia dialéctica*, muestra la importancia de *hacerse callado* a medida que el sujeto va tomando conciencia de su realidad dialéctica y va asumiendo que sin su transformación en nada, que sin mediar su muerte en sentido dialéctico, su devenir absoluto sería imposible. La tercera y última sección de este capítulo, *Silencio como apego a la decisión absoluta*, desarrolla la cuestión a partir de la potencia para la acción que da el silencio entendido como acercamiento a la idea y como concentración de la fuerza de la libertad en un foco en el que ella es sujeto y objeto de sí misma.

El cuarto y último capítulo, titulado *El silencio como articulador de la comunicación existencial*, propone esta categoría existencial ahora desde un punto de vista comunicativo y le otorga una validez que permite ampliar los horizontes del intercambio entre singulares. La primera sección, *Comunicación de saber y comunicación de poder*, despliega una espléndida distinción propuesta por Kierkegaard entre la forma en que se dice el conocimiento objetivo y en que se dice el conocimiento que tiende a la apropiación existencial. La segunda sección, *Kierkegaard como escritor religioso*, aplica la distinción entre comunicación de saber y comunicación de poder a la obra kierkegaardiana, revisándola en su compleja estructura y proponiéndola como un plexo creacional dialéctico que en último término es siempre indirecto. Por último, la tercera sección de este capítulo, y la última del trabajo, *Conexión entre la esfera existencial del silencio y la esfera comunicativa*, se comprende como un lugar conclusivo en el que se exponen los diversos asuntos tratados en una panorámica general y en conjunto, culminando con algunas consideraciones sobre el discurso filosófico y la posibilidad que tiene de poder configurarse como un medio cierto entre individuos. No agregué una conclusión aparte, pues la

considero innecesaria. Lo que sí añadí fue un anexo con una cronología de la vida de Kierkegaard, sus hitos más importantes y la fecha de publicación de sus obras.

Ahora un par de asuntos formales. Las notas al pie de página se renuevan en cada capítulo. Las citas de los diversos pasajes de Kierkegaard, de intérpretes de Kierkegaard y de otros autores consultados fueron puestas dentro del texto central y no de forma separada, con el fin de conservar una cierta fluidez en la lectura. Las abreviaturas de las obras completas de Kierkegaard (SKS), del *Diario (Pap.)* y de las distintas ediciones separadas fueron hechas también con un fin práctico, para no repetir cansadoramente el nombre de textos a los que se acudía con considerable frecuencia. Siempre que fue posible, recurrí a traducciones españolas de la obra de Kierkegaard para citar y referir, y así facilitar que el lector encuentre los lugares aludidos. Asimismo, señalé la referencia cruzada en los SKS, indicando tomo y número de página. Debido a esta práctica y para evitar confusiones, reduje el uso del *Ibíd.* tan sólo a las ocasiones en que la nota correspondiente fuera exactamente igual a la anterior. Por su parte, el *Diario* fue citado a partir de la edición más extensa que pude encontrar y que me fuera legible: la preparada en inglés por Howard y Edna Hong. Todas las traducciones de las entradas referidas del *Diario*, así como las de las demás obras escritas en un idioma extranjero y a las que no se les haya señalado versión española, son de mi exclusiva responsabilidad. Finalmente, es preciso señalar que acoté toda vez que me pareció necesario la palabra original de la que deriva uno u otro término, evitando el uso constante de esta referencia para no transformar este texto en una extraña mezcla de idiomas.

Culmino esta introducción esperando que este trabajo pueda configurarse de alguna forma como una contribución a interpretar a Kierkegaard desde un punto de vista únicamente filosófico, que, lejos de restarle importancia a muchos aspectos de su obra, los llena de un sentido nuevo y mucho más rico. Su pensamiento fue uno de la existencia y de la idea de la existencia, del tiempo cruzado por la eternidad y de lo finito sostenido en lo infinito. El suyo fue un esfuerzo constante para hacer ver que la palabra – incluida la fría palabra de la filosofía – es una expresión negativa de un silencio en el que toda acción debe proyectarse y afirmarse. Esto es lo que pretenden mostrar las siguientes páginas.

Capítulo I: Consideraciones históricas y conceptuales

I.I. Kierkegaard como crítico de Hegel

Históricamente se ha entendido a Kierkegaard como un férreo opositor a Hegel. Desde su pensamiento tenido llanamente por existencialista se han derivado sin mayor examinación una serie de críticas tanto al sistema hegeliano como a la persona misma del filósofo, sin mencionar el tratamiento del que han sido objeto las sucesivas polémicas que Kierkegaard instaurara con sus contemporáneos simpatizantes de Hegel. Esta *visión estándar* se encalló con fuerza en los estudios kierkegaardianos, encontrando su mayor exponente en Niels Thulstrup, profesor de teología de la Universidad de Copenhague.

El primer día de junio de 1967 Thulstrup publicó su trabajo doctoral, titulado *La relación de Kierkegaard con Hegel y con el idealismo especulativo hasta 1846 (Kierkegaard forhold til Hegel og til den speculative idealisme indtil 1846)*¹, determinando fuertemente las directrices del supuesto antihegelianismo kierkegaardiano. La tesis fundamental de Thulstrup, expuesta ya en las primeras páginas de su texto, es la siguiente: “En general, Hegel y Kierkegaard no tienen nada en común en tanto pensadores, tampoco respecto al objeto, propósito o método, ni en cuanto a lo que cada uno considera como principios indisputables”². En función, entonces, de la negatividad de su relación es que Thulstrup muestra la positividad de su oposición.

El punto más sólido del trabajo de Thulstrup es su consideración histórica y su descripción finamente detallada de la relación que tuvo Kierkegaard con el hegelianismo danés de su época. Thulstrup determina la iniciación asistida de Kierkegaard en el pensamiento de Hegel a través de los hegelianos Johan Ludvig Heiberg (1791 – 1860) y Hans Lassen Martensen (1808 – 1884), y de los antihegelianos Jacob Peter Mynster (1775 – 1854) y Frederik Christian Sibbern (1785 – 1872), mientras que sitúa en 1840 el estudio

¹ THULSTRUP, N. (1967), *Kierkegaard forhold til Hegel og til den speculative idealisme indtil 1846*, Copenhague: Gyldendal. La traducción inglesa: (1980), *Kierkegaard's Relation to Hegel*, traducción de George L. Stengren, New Jersey: Princeton University Press. La traducción alemana: (1972), *Kierkegaards Verhältnis zu Hegel und zum spekulativen Idealismus 1835 – 1846*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.

² THULSTRUP, N., *Kierkegaard's Relation to Hegel*, op. cit., p. 12.

de Kierkegaard a partir de las fuentes originales. Thulstrup hace hincapié en que Kierkegaard no leyó por completo la obra de Hegel, sino que sólo ciertos pasajes y ciertas porciones que le atañeran filosóficamente³.

Thulstrup pierde fuerza argumentativa cuando se adentra en el problema conceptual que fundaría la separación entre Hegel y Kierkegaard. El acento lo pone sobre la disputa predominantemente teológica acerca de la escisión entre filosofía y cristianismo, que llevaría a una subsecuente e inevitable incompatibilidad entre ambos autores⁴. En Thulstrup se representan claramente los rasgos de un abanico interminable de comentaristas que han destacado el supuesto desligue de Kierkegaard del pensamiento para centrarse en la inconmensurabilidad especulativa de la existencia, viendo malamente en Hegel una figura despegada de la realidad y conceptualmente vacía. Kierkegaard sería más cercano a la *lógica formal* en su sentido tradicional, mientras que Hegel sería más tendiente a una *lógica especulativa*; Kierkegaard tendría como principio *concreto* al cristianismo en tanto comunicación de *existencia*, mientras que Hegel sería receptor de la misma verdad, pero en su forma especulativa e *imperfecta*; por último, el hombre sería para Kierkegaard una síntesis quebrada que debe ser puesta nuevamente por un ente divino y todopoderoso, mientras que Hegel sería el representante de una unidad necesaria y sólo abstractamente reconciliada⁵.

No se le ha de negar razón a Thulstrup en que Kierkegaard buscó la separación de entendimiento y fe, de filosofía y cristianismo, pero no hay que aceptar sin más que en su búsqueda se rehúya completamente el alcance de la razón sobre los parámetros de la existencia ni que entre ellos exista de hecho y de derecho una conexión necesaria y a la vez posible, que en vez de restringirnos la mirada a una porción separada y criticada de lo real, nos abra de plano el horizonte para una consideración infinitamente más amplia.

Con miras a lograr esta reunión – siempre dentro del alcance que tenga la validez hermenéutica – han aparecido varios intérpretes dispuestos a mostrar que la tesis de

³ Cf. THULSTRUP, N., *Kierkegaard's Relation to Hegel*, op. cit., p. 380.

⁴ Cf. BINETTI, M. J. (2013), *El idealismo de Kierkegaard*, texto inédito, p. 44. Este valioso libro fue cedido por la autora en carácter de manuscrito a la espera de su edición en la Universidad Iberoamericana de México. La citación tiene en cuenta la paginación del manuscrito y pide atención a la propiedad intelectual que vaya a corresponder.

⁵ Cf. BINETTI, M. J., *El idealismo de Kierkegaard*, op. cit., pp. 44 – 45.

Thulstrup está mal guiada⁶. El trabajo más notable que se ha dado en este ámbito de la investigación kierkegaardiana lo llevó a cabo Jon Stewart, en un libro que sobrepasa las seiscientas páginas de recuento histórico y estudio comparado: *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*⁷. La tesis central de Stewart descansa en afirmar que la crítica de que tanto se ha hablado de Kierkegaard hacia Hegel no es propiamente contra este último, sino contra el irregular grupo de hegelianos que pululaban por la Dinamarca durante los dos primeros tercios del siglo XIX. Esta tesis conceptual es acompañada por una de corte histórico o biográfico, que divide el desarrollo intelectual de Kierkegaard respecto de Hegel en tres etapas⁸. La primera de ellas se extiende desde 1838 hasta 1843, aunque puede rastrearse ya desde 1834 a partir de fuentes externas a la producción publicada. Este período envuelve la primera obra editada de Kierkegaard, *De los papeles de alguien que todavía vive (Af en endnu Levendes Papirer, 1839)*, su tesis de magíster publicada en 1841, *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates (Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates)*, un fragmento inconcluso titulado *Johannes Climacus, o De omnibus dubitandum est (Johannes Climacus eller De omnibus dubitandum est)*, datado en 1842, y la que es considerada como la primera gran producción kierkegaardiana, *O lo uno o lo otro (Enten – Eller)*, de 1843. En estos años, Kierkegaard refleja una notoria simpatía por la filosofía hegeliana y una relativamente acuciosa interpretación de sus categorías. Stewart reconoce cierto dominio de obras de Hegel como *La fenomenología del espíritu*, las *Lecciones de estética*, la *Historia de la filosofía*, la *Filosofía de la historia* y la *Filosofía del derecho*, que son apropiadas en las diversas lecturas que Kierkegaard realiza tanto de otros autores como de los fenómenos existenciales. La segunda etapa va desde 1843 a 1846, comenzando con la publicación simultánea de *Temor y temblor (Frygt og Bæven)* y *La repetición (Gjentagelsen)* en 1843, de *El concepto de la angustia (Begrebet Angest)*, *Migajas filosóficas (Philosophiske Smuler)* y *Prefacios (Forord)* en 1844 y de *Etapas en el*

⁶ Como la postura proclive a ver positivamente la influencia de Hegel en Kierkegaard ha sido sostenida en menor medida, es más práctico mencionar estos exponentes que aquellos que son mayoría y que mantienen la lectura antihegeliana. Además de Jon Stewart y María José Binetti, que serán mencionados a la brevedad, se puede contar a Robert Poole, James Collins, Mark Taylor, Michael Theunissen y Merold Westphal como exégetas que pretenden acercarse a Hegel y a Kierkegaard, con diversos matices. También están quienes asumen una interpretación de la existencia kierkegaardiana como una infeliz ruptura de la reconciliación clasicista de Hegel, representados por Theodor Adorno, Jean Wahl y John Lawrence Marsh.

⁷ STEWART, J. (2003), *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*, Cambridge: Cambridge University Press.

⁸ Cf. STEWART, J., *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*, op. cit., pp. 33 – 34.

camino de la vida (Stadier paa Livets Vei) en 1845, culminando con la edición de la obra filosóficamente más considerable de Kierkegaard, *Post Scriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas (Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler)*, de 1846, y con un manuscrito inédito del mismo año y de temática similar, *El libro de Adler (Bogen om Adler)*. A lo largo de este período puede reconocerse un agresivo criticismo contra Hegel y contra el espíritu hegeliano reinante entre sus contemporáneos, que avanza y se acrecienta constantemente. Estos años son los que han servido de sostén más firme para hablar de un impertérrito antihegelianismo de Kierkegaard. Por fin, el último período comprende desde 1847 hasta la muerte de Kierkegaard en 1855. Las obras de esta etapa, así como las diversas entradas en su *Diario*, denotan una cada vez menor referencia a Hegel como tal y un uso *in crescendo* de diversos conceptos de índole casi estrictamente hegeliana. En 1847, Kierkegaard publica *Las obras del amor (Kjerlighedens Gjerninger)*, dos años después *La enfermedad mortal (Sygdommen til Døden)* y finalmente en 1850 edita *La ejercitación del cristianismo (Indøvelse i Christendom)*. Las categorías de Hegel aplicadas en terminología kierkegaardiana a una reinterpretación del cristianismo pueden seguir leyéndose hasta 1855 en el *Diario*, y con una claridad meridiana.

Más allá de la potencia de esta consideración temporal, que no es por cierto el objetivo último de la investigación de Stewart, se encuentra el gran mérito que representa su trabajo: identificar en dos figuras del hegelianismo danés, Heiberg y Martensen, el blanco de las críticas de Kierkegaard⁹. Como trasfondo a estas arremetidas estaría una influencia reconocible y por momentos muy potente del mismo Hegel, que funciona como campo de cultivo para las primeras ideas que luego serán esenciales en el edificio kierkegaardiano. Si bien Stewart es una inmensa fuente de estas contrastaciones conceptuales, me serviré de él para desarrollar aspectos únicamente históricos. Esto lo hago con la intención de destacar otra lectura de la obra kierkegaardiana, muy cercana a la de Stewart y en cierto modo dependiente de ella, pero cuya densidad y concentración me parecen más atinentes a este trabajo.

María José Binetti, investigadora argentina, defiende actualmente una tesis bastante polémica, pero con cada vez más asidero hermenéutico. Ella postula que en Kierkegaard es posible encontrar, más allá de un existencialista, de un pensador cristiano, de un poeta o de

⁹ Cf. STEWART, J., *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*, op. cit., pp. 238 ss.; 419 ss.

un escritor religioso, a un “idealista absoluto, para quien la singularidad manifiesta y realiza el *lógos* de la totalidad”¹⁰, en el sentido de una subjetividad metafísica que se piensa a sí misma y que pensándose, piensa la realidad entera. Esta lectura se basa en una mirada panorámica de la obra kierkegaardiana, sin sujetarse a una revisión lineal ni sesgada de aquello que representa más que la suma de sus partes. Binetti está consciente de que esta empresa necesita *descubrir* en Kierkegaard a un “metafísico de la realidad existente”¹¹, y esto no a partir de las intenciones mismas del autor, sino desde la presuposición de una esfera metafísica que todo pensador alcanza y de la que en todo momento sujeta, consciente o inconscientemente, su pensamiento de la realidad. El valor de esta interpretación se ve reflejado, según creo, en un rescate filosófico de Kierkegaard, que lo situaría finalmente dentro de un ámbito productivo positivo y no meramente en la negatividad de su oposición a tal o cual filósofo. Así, lo que me parece que hace Binetti es leer lo que en Kierkegaard hay de filosofía y lo que en cuanto tal es valioso para nosotros, que nos decimos investigadores filosóficos.

En un texto que permanece todavía inédito, titulado *El idealismo de Kierkegaard*, Binetti parte trabajando con la tesis de Stewart de que Kierkegaard no es sin más un crítico de Hegel, sino una especie de resultado histórico de la filosofía hegeliana. La visión estándar ha traído consigo uno de los puntos capitales que Binetti rechaza: un supuesto dualismo kierkegaardiano. Al pensar a Kierkegaard como antihegeliano y como un existencialista cristiano, se presupone salir de las categorías especulativas hegelianas y hablar de la cuestión de la existencia humana desde su supuesta realidad sustancial. La reconciliación que el sistema hegeliano encontraba en la vuelta para sí del espíritu, por sí y en sí, es reflejada ahora infelizmente en el hombre, por un lado, y en una realidad omnipotente, por otro, es decir, en Dios. El hombre, que es en esencia la síntesis de una serie de categorías contradictorias y que ha perdido dicha condición por la reafirmación cualitativa y singular del pecado original, debe apoyarse en el poder que lo ha puesto como tal síntesis y hallar la reconciliación en el regazo de la infinita posibilidad de Dios. De aquí que esta interpretación se diga dualista, pues, si bien intenta incluir el factor dialéctico, en último término habla con una indistinción infructuosa respecto de lo que es relación y de lo

¹⁰ BINETTI, M. J., *El idealismo de Kierkegaard*, op. cit., p. 5.

¹¹ *Ibíd.*

que es sustancia, tal como es infructuosamente indistinto el lenguaje de Kierkegaard. Binetti avanza criticando esta postura y leyendo las oscuridades de Kierkegaard como si se leyera a un pensador idealista que suprime lo sustancial en pos de agregar a la consideración la realidad integral de lo relacional.

En seguida comentaré brevemente los dos aspectos que guían la lectura de Kierkegaard como idealista que adoptaré en esta tesis: el histórico y el conceptual. Ambos se entrecruzan de manera inevitable, pero intentaré presentarlos por separado. En el primero dependeré principalmente de Stewart y en el segundo, de Binetti. Esto debería hacer más claro y expedito el tratamiento de los temas particulares que vendrán.

I.II. Kierkegaard en la época de oro de Dinamarca

La época de oro en Dinamarca se desarrolló a principios del siglo XIX, teniendo su centro en una dañada y atribulada Copenhague. Una seguidilla de incendios entre 1794 y 1795, y un cruento bombardeo por parte de los británicos en 1807, habían dejado fuertemente afectada a la capital danesa, y no sólo en sentido arquitectónico y moral, sino también económico. Una quiebra nacional fue declarada sólo cuatro meses antes de que naciera Kierkegaard, en enero de 1813¹². Esta crisis se veía contrastada con la efervescencia intelectual que se daba en el país, incentivada principalmente por los resabios del romanticismo alemán. El trabajo que de forma más vasta recorre el brillo de estos años dorados de la cultura danesa y su relación con Kierkegaard es *Kierkegaard in Golden Age Denmark* de Bruce Kirmmse¹³. El contraste entre la malograda situación social y la incipiente producción creativa lo retrata Kirmmse describiendo este tiempo como “una época de timidez política y de dificultad económica para la burguesía danesa; sólo la poesía y el genio individual florecían”¹⁴. Hay presencia de un grupo privilegiado, pero que no deslumbra por sus negocios ni su bienestar monetario, sino más bien por su genialidad

¹² Cf. GARFF, J. (2007), *Søren Kierkegaard: A Biography*, traducción de Bruce Kirmmse, Princeton: Princeton University Press, p. 8.

¹³ KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

¹⁴ KIRMMSE, B., *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, op. cit., p. 25.

individual y su postura contestaría a lo que de ordinario se entiende por burguesía. Kierkegaard encarna plenamente esta tendencia.

Para aclarar el panorama, Kirmmse divide esta época de oro en dos generaciones. La primera es de inspiración netamente romántica, derivada de F. W. J. Schelling, que tenía entre sus filas a Adam Oehlenschläger (1779 – 1850) y a Mynster, posterior obispo de Zelandia y receptor de fuertes críticas por parte de Kierkegaard. La otra generación es la que tiene trazos hegelianos y se concentra en dos nombres que ya resuenan, Heiberg en la literatura y Martensen en la teología. De forma paralela y con una recepción no tan importante, se hallan dos movimientos alternativos: por un lado, el liberalismo, representado por Orla Lehmann (1810 – 1870) y Henrik Nicolai Clausen (1793 – 1887), y, por otro, el movimiento de Nikolai Frederick Severinus Grundtvig (1783 – 1872), que reunía entre sus adeptos al hermano mayor de Kierkegaard, Peter Christian, y que promovía una integración nacional y popular de la religión. Lo difícil de determinar aquí es el lugar que ocupa Kierkegaard.

Dejando pendiente la revisión de la influencia intelectual del idealismo y del romanticismo en Kierkegaard, que serán tratadas de forma sucinta en la sección siguiente, y apartando las corrientes alternativas, abordaré históricamente la cuestión a partir de la generación hegeliana y sus dos figuras más insignes.

Heiberg era considerado en la época de Kierkegaard como el mayor exponente del hegelianismo en Dinamarca¹⁵. Su genio fue múltiple, destacando en la filosofía, la poesía, la crítica literaria y el teatro, e imprimiendo en cada ámbito un sesgo muy cercano a Hegel. Proveniente de una familia de intelectuales, se graduó de la Universidad de Copenhague en 1817. Desde 1822 hasta 1824 enseñó en la Universidad de Kiel, donde entró por primera vez en contacto con la filosofía hegeliana. Luego de un breve tiempo de lectura de los trabajos de Hegel, Heiberg se sintió tan arrobado por la nueva filosofía que decidió emprender en 1824 un viaje a Berlín y conocer al filósofo en persona. Ya de vuelta en Dinamarca, Heiberg se dio a la tarea de introducir el hegelianismo en los diversos círculos intelectuales de la época¹⁶. Después de varios trabajos, algunos publicados en danés y otros en alemán, con el propósito de mostrar su aptitud investigativa y obtener un puesto como

¹⁵ Cf. STEWART, J., *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*, op. cit., p. 50.

¹⁶ Cf. STEWART, J., *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*, op. cit., p. 51.

profesor en Alemania, cosa que finalmente no rindió frutos, Heiberg editó en 1833 un panfleto titulado *Sobre el significado de la filosofía para la época actual (Om Philosophiens Betydning for den nuvearende Tid)*¹⁷. Su texto pretendía llamar a una reforma en clave hegeliana de dos aspectos que, según él, se habían desprestigiado en su tiempo: la religión y el arte. Al primero, tal como hiciera Hegel, lo relegó detrás de la filosofía, mientras que al segundo le asignó un papel preponderante en la captación de la realidad. El arte estaba estrechamente relacionado con la lógica para Heiberg, a tal punto que podía representar las más altas verdades filosóficas. Para darle refuerzo lógico a su consideración artística, se valió en múltiples ocasiones del sistema hegeliano y lo aplicó a toda expresión estética con mucha mayor amplitud que Hegel. Stewart reconoce incluso en la aplicación emprendida por Heiberg de la dialéctica hegeliana a la creación literaria un antecedente de los estadios de la existencia que propusiera luego Kierkegaard¹⁸.

Heiberg se cruza en términos académicos con Kierkegaard en 1837, cuando funda *Perseus, Revista para la idea especulativa (Perseus, Journal for den speculative Idee)*, que pretendía ser un centro para la filosofía hegeliana en Dinamarca, y a la que Kierkegaard estaba suscrito. Hay documentación que permite asegurar que la primera obra que publicara Kierkegaard, *De los papeles de alguien que todavía vive* (1838), fue en una primera instancia pensada como parte de esta revista, pero terminó siendo rechazada por Heiberg debido a la dificultad del texto y a las carencias estilísticas que mostraba¹⁹. A pesar de este desencuentro, se hablaba en la época de Kierkegaard como seguidor y lector de Heiberg, e incluso se sabe de ocasiones en las que el joven Søren lo visitaba en su propia casa. No obstante, el quiebre no se haría esperar. Henning Fenger²⁰, entre muchos otros comentaristas, sitúa el problema en una reseña que hiciera Heiberg a *O lo uno o lo otro*, en la revista *Intelligensblade*, una semana después de su publicación en febrero de 1843. Fenger describe la génesis de la ira kierkegaardiana, presuponiendo la decepción del joven y orgulloso escritor: “luego de estar parado por ocho años como un corajudo cadete junto al

¹⁷ HEIBERG, L. (1833), *Om Philosophiens Betydning for den nuvearende Tid*, Copenhague: C. A. Reitzel.

¹⁸ Cf. STEWART, J., *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*, op. cit., pp. 97 ss.

¹⁹ Una vez que Heiberg comentó a Kierkegaard los problemas de su texto, éste se lo llevó a un antiguo amigo del colegio y poeta, Hans Peter Hols, para que le ayudara con la revisión. Hols diría años más tarde que tuvo que “traducir del latín al danés” el manuscrito kierkegaardiano. Cf. HANNAY, A. (2010), *Kierkegaard: Una biografía*, traducción de Nassim Bravo J., México D.F.: Universidad Iberoamericana, p. 141.

²⁰ FENGER, H. (1980), *The Myths and Their Origins: Studies in the Kierkegaardian Papers and Letters*, New Haven and London: Yale University Press.

general, tiene que contentarse ahora con un par de condescendientes palabras por un trabajo brillante”²¹. A partir de aquí, Kierkegaard inicia una escalada de ataques contra Heiberg en varios textos, tanto en los seudónimos como en los firmados con su nombre. El trasfondo filosófico, si se quiere, que encubren estos arranques juveniles es delineado por la crítica kierkegaardiana a la tendencia sistemática de Heiberg, al comienzo negativo de su sistema y a la abstracción desmedida de su mediación en perjuicio de la existencia concreta.

La otra figura del hegelianismo danés es Martensen²². Hijo de madre alemana y padre danés, se graduó como teólogo en la Universidad de Copenhague en 1832. Su relación con Kierkegaard se inició en el semestre de verano de 1834, cuando Martensen ofició como tutor privado de Kierkegaard en el estudio de *La fe cristiana (Der christliche Glaube, 1821 – 1822)* de Scheleiermacher²³. Ese mismo año, Martensen viajó a Alemania para estudiar la filosofía hegeliana, encontrándose allí con Philip Marheineke, uno de los representantes más importantes del posthegelianismo. En 1836, vuelve a Copenhague con el firme deseo de formular su propia versión del hegelianismo y de la filosofía especulativa. En el semestre de invierno de 1837 – 1838, Martensen dicta un curso titulado *Introducción a la dogmática especulativa*, al que se sabe que Kierkegaard asistió. En los años sucesivos Martensen, siguió ofreciendo cursos en los que mezclaba filosofía alemana y propuestas especulativas²⁴; algunos apuntes de Kierkegaard sobre estas clases quedan entre sus papeles personales.

Martensen no fue un hegeliano tan acérrimo como Heiberg y siempre se mantuvo cercano a uno de los antihegelianos más reconocidos de la época, Mynster. Su principal parentesco con Hegel radica en el principio de mediación que defendiera teológicamente para explicar la doctrina de la encarnación y en la estampa hegeliana que tenía su filosofía moral en una primera instancia, ambos puntos defendidos a partir de la teología como consumación integral de lo humano y lo divino por sobre el plano abstracto del entendimiento. Sin embargo, la situación cambió a partir de finales de 1841 con la aparición de dos obras del llamado hegelianismo de izquierda: *La esencia del cristianismo*

²¹ FENGER, H., *The Myths and Their Origins: Studies in the Kierkegaardian Papers and Letters*, op. cit., p. 147.

²² Cf. STEWART, J., *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*, op. cit., p. 58.

²³ Cf. STEWART, J., *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*, op. cit., p. 59.

²⁴ Cf. STEWART, J., *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*, op. cit., p. 60.

Das Wesen des Christentums) de Ludwig Feuerbach²⁵, y *La doctrina cristiana de la fe (Die christliche Glaubenslehre)* de David Strauss²⁶. Con estas dos expresiones de lo que sería el alcance ateológico del hegelianismo a la vista, Martensen debió cambiar su postura hasta un punto en que llegó a criticar determinaciones fundamentales que Hegel habría dejado abiertas y que podrían ser ocupadas – y lo fueron – contra la dogmática especulativa, tales como las cuestiones del Dios personal, de Cristo como persona y la inmortalidad del individuo.

Hay dos puntos que vale la pena destacar de la crítica de Kierkegaard a Martensen. El primero dice relación con una actitud que Kierkegaard hallaba particularmente errada en la época y de la que Martensen habría sido insigne precursor: la de ir *más allá* de Hegel²⁷. Hay incluso momentos en los que Kierkegaard señala positivamente la equivocación que significa querer sacar provecho ilegítimamente de una figura como la hegeliana al hacerla decir cosas que ella misma no implica y estirando sus alcances a lugares donde por determinación inicial no alcanza; y esto lo hace ensalzando la importancia de la vía original. En segundo lugar, es digna de notar la oposición que enfrentó a Martensen y a Kierkegaard en los primeros años de la década del 50²⁸. En estos años, Kierkegaard ya había declarado la guerra a la iglesia oficial de Dinamarca, publicando variados artículos y panfletos en contra de la supuesta falta de verdadero cristianismo de una institución más política que religiosa. A fines de enero de 1854, fallece el entonces obispo de Zelandia, Mynster, que resulta ser sucedido ni más ni menos que por Martensen. El 7 de febrero, en el funeral de Mynster, Martensen pronuncia un discurso que no pasaría inadvertido para Kierkegaard. Entre los muchos elogios hacia el fallecido primado, Martensen utilizó una expresión que erizó de cólera a Kierkegaard: “testigo de la verdad”; Mynster habría sido realmente un *testigo de la verdad*. Después de varios encuentros de perfil relativamente bajo, el 18 de diciembre de 1854 Kierkegaard escribe un artículo en el diario más popular de entonces en Copenhague, *La Patria (Faedrelandet)*, que llevaba por título *¿Fue el obispo Mynster un »testigo de la verdad«, un »auténtico testigo de la verdad« – es eso verdad? (Var Biskop Mynster et »Sandhedsvidne«, et af »de rette Sandhedsvidner« – er*

²⁵ FEUERBACH, L. (1841), *Wesen des Christentums*, Leipzig: Verlag von Otto Wigand.

²⁶ STRAUSS, D. (1840 – 1841), *Die christliche Glaubenslehre*, Tübingen: C. F. Oslander.

²⁷ Cf. STEWART, J., *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*, op. cit., p. 63.

²⁸ Cf. GARFF, J., *Søren Kierkegaard: A Biography*, op. cit., pp. 727 – 734.

dette Sandhed?)²⁹. En resumidas cuentas, Kierkegaard criticó la vida de reyes que tenían los pastores en tanto empleados públicos de élite y señaló los elogios de Martensen a Mynster como fiel reflejo de su intento por escalar en su carrera eclesiástica. Como trasfondo conceptual a esta arremetida casi personal, está la constante paganización de las categorías cristianas que Kierkegaard veía llevar a cabo por todos los que seguían la dogmática de Mynster y Martensen como principios del ejercicio y la vida religiosos.

De estas dos críticas, Stewart saca conclusiones bastante clarificadoras. Ciertos puntos como el elitismo intelectual o la confusión de la religión subjetiva con la objetiva y con las categorías del entendimiento abstracto que Kierkegaard criticara a Hegel en particular y al idealismo en general, no son más que una expresión histórica y natural de la recepción de una filosofía nueva y una interpretación equivocada, respectivamente³⁰. El elitismo no es el de Hegel, sino el de Heiberg; la confusión de lo subjetivo y lo objetivo no está en el Hegel original, sino en el Hegel de Martensen. Y así con una serie de desencuentros que Kierkegaard tiene con el pensamiento hegeliano y que no son tales. No es mi propósito detenerme más en estos asuntos, sino sólo dar cuenta del problema y mostrar algunos ejemplos específicos. De más está decir que recomiendo completamente el invaluable trabajo de Stewart.

A continuación, abordaré la apropiación conceptual del idealismo por parte de Kierkegaard y la consecuente incorporación de determinaciones románticas que los idealistas presuponen, y entre ellos también Hegel.

I.III. El idealismo romántico de Kierkegaard

Como se ha dicho, Kierkegaard es un autor multifacético, que desempeñó diversos roles y encarnó distintas personalidades con el fin de direccionar con la mayor propiedad posible su pensamiento existencial. En función de esto, las más de las veces se debe cometer injusticia con ciertos pasajes o ideas para dar cabida a otros que les son contrarios. Esto se lleva al extremo cuando hablamos de una lectura de Kierkegaard como un cierto idealista romántico.

²⁹ SKS 14, pp. 121 ss.

³⁰ Cf. STEWART, J., *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*, op. cit., pp. 238 ss.; 419 ss.

Bajo la mirada de la historia, Binetti posiciona al idealismo como “un proyecto libertario de cuño metafísico, inspirado en la atmósfera política de la Revolución Francesa y gestado en dos grandes epicentros: el Seminario Teológico de Tubinga (1788 – 1793), donde se formaron F. Schelling, F. Hölderlin y F. Hegel; y el *Atheneum* de Jena (1798 – 1800), fundado por los hermanos Schlegel y visitado, entre otros, por F. Schleiermacher, Novalis, J. L. Tieck y F. Schelling”³¹. Desde su iniciación romántica y estética hasta su consumación en el sistema hegeliano, este movimiento idealista se celebraba como una instancia de empoderamiento intelectual y como constructor de un nuevo tiempo.

Ahora desde el prisma especulativo, por idealismo absoluto se puede entender “una concepción metafísica que concibe y produce la razón última de todas las cosas como identidad de ser, pensamiento y devenir”³². Esta igualación de ser y pensamiento, de existencia y conocimiento como proceso de creación del espíritu tiene una instancia inmediata, una de negación absoluta y otra de resolución absoluta, que termina unificando la realidad del espíritu y desde él, la realidad del todo. Este tercer estadio de identidad en la diferencia se presume como la autoconciencia del espíritu, que reúne el objeto conocido y el sujeto agente del conocimiento en una unidad al mismo tiempo lógica y concreta, denominada por el idealismo con diversos nombres – amor, razón, vida, concepto o espíritu –, pero refiriendo siempre a la expresión de lo infinito, lo eterno y lo objetivo del ideal en lo finito, temporal y subjetivo de la existencia. El movimiento de reflexión es concebido idealistamente como libertad, que es “la única fuerza capaz de autodeterminarse a través de lo diferente”³³ y reflejarse, por medio de la supresión de su inmediatez, en la idea que terminará cualificando su devenir concreto. Es esta libertad absoluta, no referida a más objeto que a sí misma y no determinada por nada excepto por sí misma, la que constituye la esencia de la realidad que resulta en devenir de la unidad diferenciada, es decir, el espíritu. Esta realidad relacional no tiene existencia subsistente si no es en su constante vuelta sobre sí misma y en la expresión de la idealidad captada en ese movimiento libre. Así, “lo real es espíritu y el espíritu es acto, manifestación y reduplicación de sí mismo en otro”³⁴, sin ser

³¹ BINETTI, M. J., *El idealismo de Kierkegaard*, op. cit., p. 8.

³² *Ibíd.*

³³ *Ibíd.*

³⁴ *Ibíd.*

res cogitans o *res extensa*, sino siendo concreción de idea y existencia en su para sí, deviniendo de ese modo el plexo unificador y dador de sentido de la realidad.

El pensamiento de Kierkegaard fue considerado siempre como contrario a esta concepción de una realidad dinámica aparentemente más universal que individual. Si bien su polémica con la corriente moderna, idealista o hegeliana no fue de cierto unívoca, e incluso por momentos se reconociera o se le tuviera por hegeliano³⁵, Kierkegaard le achaca una serie de inconsistencias al discurso del idealismo de forma transversal en su obra³⁶. Entre otras cosas, acusa al sistema creado bajo la impronta idealista de ser una “ficción lógica”, de quedarse con el ser abstracto en decidido desmedro del ser concreto. Le achaca también supeditar lo individual del cognoscente a lo universal de la idea, confundiendo dos niveles metafísica y concretamente distintos e incompatibles. A la sazón, Kierkegaard habla peyorativamente del idealismo por tener un comienzo sin presupuestos ni reflexiones preliminares, iniciando el devenir de lo real a partir de un punto igualable a la nada: esta carencia de inicio es a la vez carencia de conclusión. Y si el sistema tuviera efectivamente un foco de culminación, éste no sería más que un *haber sido* o un *fue*, cualitativamente distinto al *es* de la existencia. Además, este resultado del sistema es conseguido por la figura lógica de la mediación, que significa para Kierkegaard suprimir la diferencia en una identidad que sólo se logra con la aplicación de un entendimiento abstracto y representativo, alienado de lo real. Binetti resume todas estas críticas denotando que “la lectura kierkegaardiana del sistema de la pura razón – en particular hegeliano, pero en general especulativo, moderno o simplemente filosófico – corresponde con la de un sistema de la identidad abstracta, intelectualmente indeterminada y dualistamente separada de la existencia individual”³⁷. Estas expresiones, ciertamente abundantes en su obra, junto con la pugna generalizada que instauró Kierkegaard con la filosofía especulativa de su época, son las causantes de los diversos malos entendidos de los que fue objeto su pensamiento, fuera ya defendiéndolo o ya atacándolo.

³⁵ Cf. *Pap.*, X 3 A 477; XI 2 A 108, p. 114; VI B 35, 24. Cf. FENGER, H., *The Myths and Their Origins: Studies in the Kierkegaardian Papers and Letters*, op. cit., pp. 132 – 149; KIRMMSE, B. (1998), *Encounters with Kierkegaard*, Princeton: Princeton University Press, p. 251. LÖWITZ, K. (1974), *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*, traducción de Emilio Estiú, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, pp. 159 – 165.

³⁶ Cf. BINETTI, M. J., *El idealismo de Kierkegaard*, op. cit., pp. 11 ss. Estas críticas se toman en conjunto hacia la tendencia idealista, pero se centran en Hegel en tanto consumidor y mayor exponente de la corriente.

³⁷ BINETTI, M. J., *El idealismo de Kierkegaard*, op. cit., p. 12.

Más allá de estas críticas que Kierkegaard desarrollara para afianzarse en su rol de pensador existencial, hay varios lugares en los que no sólo contradice sus dichos, sino que reafirma muchos supuestos del idealismo en pos de sustentar sus propios postulados.

Lo primero que es determinante considerar de la crítica kierkegaardiana es que parte de la suposición del idealismo como implicado por un “entendimiento abstracto y finito”³⁸, que no hace más que oponer clara y distintamente los opuestos, y operar con ellos una identidad que excluye las particularidades de lo diferente y desgasta la elasticidad de la dialéctica. Ésta es una evidente contradicción si se tiene por uno de los logros mayores del idealismo haber suprimido el modelo dualista y representativo de la *Verstand* kantiana por el órgano de captación de lo real dinámico, integrado y autoconsciente de la *Vernunft*³⁹. El idealismo, y sobre todo en su consumación hegeliana, busca por medio del espíritu mostrar la realización del devenir más que la oposición infeliz de las categorías de lo real⁴⁰. En el mismo sentido, Kierkegaard confunde las cosas cuando deslegitima el comienzo con la nada. En la acción de la libertad se presupone inmediatamente el fundamento y el ser en tanto categoría absoluta del proceso completo, pues de no darse esta posición inicial, no habría tampoco alcance de una instancia superior como la identidad diferenciada del todo en el sujeto. Es más, Kierkegaard afirma el comienzo desde la nada en el devenir espiritual para defender la libertad del individuo y quitar del camino la problemática panteísta de la acción. Por su parte, la mediación idealista – y téngase en cuenta siempre lo hegeliano de cada cuestión – no tiene subsistencia por sí misma ni una fijeza que la haga confundir los contrarios o mantenerlos dualistamente separados; más bien, lo que hace la mediación en la dialéctica es ejecutar “continuamente el interjuego de la diferencia y la contradicción en la existencia, de manera tal que, mientras haya existencia, haya absoluto”⁴¹. Esta misma categoría se refleja en la repetición kierkegaardiana, por medio de la que el singular reduplica en la existencia el contenido de su conciencia obtenido por un acto libre.

Sin extender más el asunto, se puede ver que Kierkegaard aplica un paradigma dualista-sustancialista al idealismo, sin hacer justicia a la amplitud especulativa y

³⁸ *Ibíd.*

³⁹ Cf. BINETTI, M. J., *El idealismo de Kierkegaard*, op. cit., p. 13.

⁴⁰ Cf. HEGEL, G. W. F. (2005), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio: para uso de sus clases*, traducción de R. Valls Plana, Madrid: Alianza, §1, 17. Cf. SCHELLING, F. W. J. (2006), *Panorama general de la literatura filosófica más reciente*, edición de Vicente Serrano, Madrid: Abada Editores, pp. 63 – 65.

⁴¹ BINETTI, M. J., *El idealismo de Kierkegaard*, op. cit., p. 14.

metafísica con la que esta corriente intenta racionalizar lo dado para hacerlo real. Expresión de dicha confusión es que Kierkegaard recurra a la misma herramienta intelectual para hacer caso al problema de la existencia: Kierkegaard sería una aplicación más antropológica de una fundación metafísica hegeliana.

Ahora unos breves trazos de la influencia del romanticismo en Kierkegaard⁴². Fiel a su carácter paradójico y crítico, Kierkegaard atacó la consideración romántica a partir de supuestos hegelianos que nunca cuestionó y que resultaron estar conceptualmente errados.

Algo de su historia ya hemos adelantado, mas no particularmente. El romanticismo se gesta en el *Atheneum* de Jena a fines del siglo XVIII, con la aparición de figuras como los hermanos Schlegel, Novalis, Schelling, entre otros, y tuvo su impacto en Dinamarca a principios de la década de 1820 a través de Oehlenschlänger, Grundtvig y Mynster, y sobre todo en la apropiación romántica del hegelianismo que Heiberg aplicó a su concepción literaria y de la Kierkegaard fue cercano espectador al participar de sus círculos y talleres creativos⁴³.

A diferencia del sistema idealista hegeliano, el romanticismo situaba en la experiencia estética el “órgano metafísico de lo absoluto”⁴⁴ y en el arte la expresión que rebasaba por fin los límites del entendimiento representativo⁴⁵. El centro metafísico del romanticismo fue puesto en la existencia individual en tanto obra de arte, en tanto construcción metafísicamente sostenida por un ideal y concretamente expresada en esa determinación objetiva. El temple de ánimo fundamental de esta concepción, la melancolía, surgía específicamente del desgarramiento del sujeto con la idea, esto es, en la discordancia de la realidad con el contenido del pensamiento⁴⁶. Esta oposición, al igual que en el terreno idealista, debía darse por la relación dinámica y no subsistente de una identidad atravesada por la diferencia, que realizara en su devenir individual su forma universal.

Kierkegaard, asumiendo entonces ciertos presupuestos de la crítica hegeliana contra el romanticismo, comienza su arremetida. Todo se concentra en la abstracción y vacuidad que representaría la identidad subjetiva romántica, basada en la filosofía del yo de Fichte,

⁴² Véase como complemento: BINETTI, M. J. (2009), “Kierkegaard como romántico”, en: *Revista de Filosofía*, vol. 34, nº 1: 119 – 137, Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

⁴³ Cf. BINETTI, M. J., *El idealismo de Kierkegaard*, op. cit., p. 23.

⁴⁴ BINETTI, M. J., “Kierkegaard como romántico”, op. cit., p. 125.

⁴⁵ Cf. BINETTI, M. J., *El idealismo de Kierkegaard*, op. cit., p. 22.

⁴⁶ BINETTI, M. J., *El idealismo de Kierkegaard*, op. cit., p. 23.

haciendo que la autorreflexión se siga en un proceso *ad infinitum*, sin lograr nunca una instancia superadora del contenido sólo abstractamente producido. Fue mérito de los románticos, y esto lo reconoce Kierkegaard de la mano de Hegel, haber descubierto la potencia de la idealidad, pero la escisión con lo efectivo no fue nunca superada por la postura romántica, según esta crítica, y fue asumida como una piedra de toque melancólica y siempre presente en la infelicidad individual. La pura forma carente de contenido y actualidad de los románticos hace eco en el impulso existencialista de un Kierkegaard más maduro y lo vuelve contra los ideales que tanto lo atrajeron en sus años desbocados de juventud. Quepa notar que la abstracción y la fijeza representativa que Kierkegaard acuña al romanticismo a partir de Hegel es de la misma índole que la crítica que vuelve después contra el sistema hegeliano.

Sin embargo, y como parece ya constante, Kierkegaard asumió como suyas varias determinaciones del romanticismo. Entre ellas se pueden contar la melancolía como temple de ánimo expresivo del desgarramiento espiritual, la creación literaria como voz de la personalidad individual y a la vez universal, en la que se podían unir diversos trazos de idealidad dialéctica y lírica patética, la potencia de la imaginación y del poetizar como proyección de lo eterno e infinito, y la supremacía de la individualidad como lugar del absoluto⁴⁷. Al igual que de ninguna forma el hegelianismo se quedaba en la pura abstracción, tampoco el romanticismo se queda en la desgracia del desgarramiento, sino que ejecuta el devenir por medio de expresiones que dicen una nueva manera de conocer y desde ahí, de existir.

Con esto se puede redondear la lectura que asumiré de Kierkegaard. No veré en él a un sustancialista que concibe la existencia humana separada de la relación dinámica de los contrarios que la componen. Por el contrario, y siguiendo los principios del hegelianismo y del romanticismo, que tan afines parecen, hablaré de Kierkegaard como un cierto idealista romántico que determina el devenir del sujeto en una serie de fases dialécticas y constantes, de donde surgen especulativamente las bases para poder entender mejor su pensamiento filosófico. Esto significa dejar de lado una visión más ortodoxa y quizás dogmática, pues no asumiré la existencia de un Dios dador de la gracia ni de un pecador receptor de ella, sino que hablaré más de un espíritu que es libertad y que por libertad se pone y se desarrolla a sí

⁴⁷ Cf. BINETTI, M. J., *El idealismo de Kierkegaard*, op. cit., pp. 24 – 25.

mismo, cruzado por la estructura metafísica de lo ideal. Así se podrá, a mi parecer, tratar la categoría del silencio en toda su amplitud filosófica y desembocar en una consideración más rica sobre la labor expresiva del pensamiento.

No digo con esto que Kierkegaard deba siempre leerse idealistamente. Tan sólo apropiado esta interpretación para hablar de la filosofía kierkegaardiana, es decir, para ponerlo en un sitio donde pueda defenderse filosóficamente y se prueben sus categorías en su validez metafísica. Kierkegaard no es ni romántico ni hegeliano en sentido total, pero puede tomarse en clave romántica o hegeliana, y de ello han dado cuenta al menos los dos esfuerzos que he seguido – el de Stewart y el de Binetti – y de los que dependen las herramientas con las que seguiré trabajando⁴⁸.

En el segundo capítulo expondré el devenir del espíritu kierkegaardiano. Este modelo de la existencia, cifra fundamental de su pensamiento, es el que permite incluir las demás determinaciones que queramos interpretar y el que exige siempre entenderlas en su contexto conceptual. Repito que todo se leerá a partir de un Kierkegaard dialéctico y dinámico, y no dualista o estrictamente cristiano.

⁴⁸ Tanto Binetti como Stewart incluyen como tercera fuente de influencia en el pensamiento kierkegaardiano a los dos brazos del hegelianismo que surgieron luego de la muerte de Hegel en Alemania y, por extensión, en Dinamarca: la derecha y la izquierda. De la derecha Kierkegaard conserva el principio especulativo de la subjetividad y las verdades de la dogmática, a saber, el dios personal, la inmortalidad del alma y la divinidad de la persona de Cristo, mientras que de la izquierda apropia la diferencia entre filosofía y cristianismo, pero dándole predominancia a lo religioso. Cf. BINETTI, M. J., *El idealismo de Kierkegaard*, op. cit., pp. 75 ss. No le di una mención en el texto principal a esta cuestión, pues los conceptos siguen estando contenidos en lo hegeliano y en lo romántico en una u otra medida.

Capítulo II: El espíritu kierkegaardiano

II.I. La existencia como arte: las dialécticas del espíritu

Kierkegaard se concibió a sí mismo como un autor abocado a la existencia, a la creación poética y a la reflexión metafísica¹. Cada uno de estos ejercicios tiene su función particular y esencial: la poesía da el contenido patético, la filosofía aporta la forma especulativa y la realidad existente reúne ambos factores en una armonía en constante lucha interior. Kierkegaard se supo un exponente poético y filosófico, pero un fracaso existente.

Efectivamente, en su pensamiento se ven reunidas poesía y filosofía para dar cuenta de la realidad metafísica que constituye el individuo singular. Saliéndose del paradigma dicotómico del que no puede escapar el entendimiento representativo, Kierkegaard emprende una reconstitución categorial del sujeto humano a partir de una “racionalidad dialéctico-especulativa”² expresada poéticamente, en la que todo hombre es un absoluto paradójico y relacional. En este sentido, la experiencia estética, que es puesta en su expresión más alta como literatura por la influencia romántica, asume una supremacía epistemológica respecto de la capacidad de intuición del absoluto y una amplitud especulativa sobresaliente en su proyección de éste en la obra de arte. A partir de este nuevo órgano impulsado por el temple anímico y la potencia imaginativa, asume Kierkegaard un impacto mucho más profundo del filosofar y a su vez una actividad filosófica mucho más rica³.

¹ Cf. *Pap.* X 1 A 281.

² BINETTI, M. J., *El idealismo de Kierkegaard*, op. cit., p. 15.

³ Esta relación se puede ver, por ejemplo, a lo largo de *Temor y temblor*, cuyo subtítulo reza: *Una lírica dialéctica (Dialektisk Lyrik)*. Allí lo lírico aporta la disposición patética proyeccional de la poética y lo dialéctico inserta la impronta de la contradicción entre la finitud y la idealidad, apoyando ambos la síntesis final en su devenir existencial. Asimismo, el *Post Scriptum no científico y definitivo a las Migajas filosóficas* se reconoce como una *Compilación mímico-patético-dialéctica (Mimisk-pathetisk-dialektisk Sammenskrift, Eksistentielt Indlæg)*; mímico-patética en el desgarramiento de la aspiración y dialéctica en la contradicción que al mismo tiempo destruye y construye la síntesis. Cf. BINETTI, M. J. (2009), *Johannes de Silentio: Entre lo lírico y lo dialéctico*, ponencia presentada en el *Coloquio Soren Kierkegaard. El uso de los seudónimos como comunicación existencial*, México D. F.: Universidad Iberoamericana de México; MACKKEY, L. (1972), *Kierkegaard: A kind of a Poet*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, pp. 195 ss.

Kierkegaard desechó la posibilidad de un sistema lógico de la existencia⁴, asumiendo que el existir es un arte⁵, es decir, es una autocreación o *autopoéisis*, comenzada por la proyección fantástica de un ideal apropiado poéticamente y determinado filosóficamente, y culminada por una repetición del contenido consciente. Así, la existencia es un momento dialéctico⁶ que resulta de una inmediatez estética, una mediación formal o ética y una segunda inmediatez mediada o religiosa, y que se gana con un proceso de interiorización ascendente y de sola responsabilidad del individuo singular que tiene su propia realidad como tarea. La interioridad es una marca de autenticidad de suma importancia en el devenir subjetivo, pues sin ella se pierde la apropiación necesaria del contenido especulativo en una aproximación exterior y, por lo tanto, objetiva, y se derrama malamente sobre un otro que no es el yo⁷.

En el desarrollo de la reflexión interior se poetiza o proyecta un ideal de existencia que expresa la cualidad de eternidad, infinitud y posibilidad del ser humano. Si bien Kierkegaard le dio una importancia sustantiva a la existencia como concreción real, también dio importancia, y de forma casi igualmente superlativa, a la idea que debía cruzar el existir entero. Esto se puede entender como el sostén metafísico del individuo, como aquello que lo soporta a través de la segregada y aparentemente fútil progresión de la vida. Si no se tuviera esta continuidad trascendente, inmanentizada por medio de la dialéctica existente, no habría tiempo ni espíritu ni cristianismo. En una de las primeras anotaciones de su *Diario*, Kierkegaard se muestra propenso a la búsqueda de una idea por la que “valga la pena vivir y morir”⁸, en tanto ella sea el principio de consistencia que retrotraiga al individuo a la primitividad ideal⁹ de su constitución y le resignifique libremente lo que sería algo así como su esencia en términos representativos. Esta idea no reside para Kierkegaard en un terreno abstracto y absoluto respecto de lo temporal, sino que en tanto idea y para ser tal, debe ser concreta, y debe necesariamente devenir su posibilidad: en lo dialéctico, si algo se pone como posible, se pone inmediatamente como necesario¹⁰.

⁴ Cf. PS, 125 / SKS 7, 114.

⁵ Cf. PS, 346 / SKS 7, 321.

⁶ Cf. PS 312 / SKS 7, 286.

⁷ Cf. PS, 86 / SKS 7, 78.

⁸ *Pap.* I A 75.

⁹ Cf. *Pap.* XI 2 A 238.

¹⁰ Kierkegaard fue bien instruido en dialéctica idealista-romántica en su visita al curso que dictara Schelling en la Universidad de Berlín en el semestre de invierno de 1841 – 1842. Aunque se retirara muy decepcionado

Lo que radica al comienzo y al final de esta idea sostenedora de la existencia es el movimiento de la libertad. No se dice en esta lectura de Kierkegaard que haya una esencia tal como se entiende en el sentido aristotélico o sustancialista del término, sino que se habla de una posición del fundamento por medio de sí mismo, que presupone su existencia, pero que existe sólo en tanto se pone a sí mismo¹¹. Kierkegaard habla de esta libertad absoluta como una “infinita posibilidad de poder” (*uendelige Mulighed af at kunne*)¹², esto es, no como una voluntad asociada al libre arbitrio, sino como una potencia esencial del individuo, que se ejercita en la labor consciente y en el reflejo de su carácter eterno, infinito y objetivo en la idea que ella misma se crea de sí misma. Con idea y con creación ideal libre se dice, entonces, una reflexión interior del individuo que ha comenzado su devenir singular y que se dispone a realizar en su completitud la instancia formal que media su inmediatez metafísicamente apoyada y conscientemente transparente.

Aquí se hace ya más clara la determinación del espíritu como momento dialéctico. Aún más, el espíritu es el tercero de estos momentos relacionales. Si el asunto estuviera siendo considerado por el entendimiento representativo, tan sólo se puede hablar de dos instancias que están rígidamente opuestas y que únicamente en el vuelo abstracto de la representación podrían ser unidas. En cambio, cuando se habla en el terreno del espíritu, la síntesis nunca se da en dos, sino en tres¹³. En un borrador nunca completado, titulado *Johannes Climacus, o De omnibus dubitandum est*, Kierkegaard habla de la categoría de espíritu en términos de la conciencia, poniéndola como la instancia mediadora entre la realidad y la idealidad, como el plexo unificador y contradictorio: “La realidad no es la conciencia; la idealidad tampoco y, sin embargo, la conciencia no existe sin ellas, y esta

de estas lecciones por ver nuevamente perdida la existencia en un supuesto edificio representativo y dualista, Kierkegaard adopta las bases de su existencialismo como devenir espiritual a partir de lo que Schelling enseñaba sobre la potencia infinita. Entre otros particulares, extrajo de Schelling la oposición inherente de la dialéctica, cosa que se ve retratada en un pasaje del *Diario*: “la fuerza que nos es dada (como posibilidad) es de naturaleza totalmente dialéctica; y la única verdadera expresión para la verdadera comprensión de sí mismo como posibilidad es que se tiene precisamente la fuerza de aniquilarse a uno mismo” (*Pap.* XI 2 A 439). Para los apuntes de Kierkegaard en las clases de Schelling, véase: *Pap.* III C 27 ss. Cf. BINETTI, M. J. (2005), *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard*, Pamplona: Universidad de Navarra, pp. 35 ss. Por cuestiones de extensión no traté a Schelling como influencia romántica de Kierkegaard, esto queda en parte cubierto por el idealismo consumado de Hegel y lo que se diga del espíritu.

¹¹ El devenir subjetivo es el devenir de la libertad, y tal como no existe sujeto hasta que la idea se concreta, tampoco existe libertad que no sea real, en el más estricto sentido. Que se hable de libertad antes de ponerse la libertad misma es gracias a una revisión retroactiva del fenómeno, que Kierkegaard capta muy ágilmente.

¹² CA, 92 / SKS 4, 350.

¹³ JC, 101 / *Pap.* IV B 1, 147.

contradicción es el dolor y la esencia de la conciencia”¹⁴. Por un lado, está la inmediatez de la realidad sin más (*Realitet*) y, por otro, la mediación de la idealidad (*Tanke*), ambas contenidas en una realidad (*Virkelighed*) que “expresa la realidad del espíritu como acción libre, creación dialéctica y reconocimiento esencial de la existencia”¹⁵, al tiempo que es foco de sentido también para lo externo al sujeto, resignificado en la nueva condición. En una obra publicada con el mismo seudónimo que estaba en germen en el *De omnibus dubitandum est*, el *Post Scriptum no científico y definitivo a las Migajas filosóficas*, Kierkegaard desarrolla la conciencia o el espíritu como *interés* (*Interesse*), aludiendo a la raíz latina del *inter-esse*, del *ser-entre*¹⁶. Así vista la cuestión, el individuo es nuevamente aquella instancia donde se dan sintéticamente los opuestos, más allá de la representación, pero dentro de los límites que permite la especulación precisamente interesada¹⁷. Esta unificación la retrata la figura del pensador existente, que “se encuentra constantemente en devenir, es decir, en tensión”¹⁸, siendo entre la realidad fáctica de las cosas y la idealidad contradictoria de la idea.

En el *Post Scriptum*, Kierkegaard comienza a madurar una categoría que será capital en su edificio existencial. En el delicado proceso de la dialéctica espiritual, hay participación de la razón o de la fuerza especulativa del sujeto, a tal punto que la mayor abstracción es la que lleva más cerca de la concreción. No obstante, hay un riesgo latente de quedarse sumido en la proyección y nunca salir de ella, tal como el poeta se podría quedar en la mera perfección platónica de su amor y vivir continuamente el desgarramiento de la relación. La reflexión es necesaria, pero necesario es también detenerla a través de la *decisión* (*Valg*), de la asunción existente de la conciencia como contenido concreto a la vez que ideal. Sólo de esta forma se puede dar un cambio cualitativo que integre lo objetivo, sin transformar todo el asunto en algo de carácter cuantitativo y numeral. Una nueva condición no puede nunca darse por medio de la apilación de muchas cualidades que por arte de magia hagan surgir la definitiva al final del proceso. No, en el espíritu siempre lo nuevo

¹⁴ *Ibíd.*

¹⁵ BINETTI, M. J., *El idealismo de Kierkegaard*, op. cit., p. 15.

¹⁶ PS, 176, 300, 313, 315, 383 / SKS 7, 161, 275, 287, 288, 357. Cito en particular el siguiente pasaje: “La realidad es un *inter-esse* entre pensar y existir en la hipotética unidad de la abstracción” (PS, 312 / SKS 7, 286). Cf. LLEVADOT, L. (2008), “Kierkegaard y la cuestión de la metafísica”, en: *Logos*, vol. 41: 87 – 107, Barcelona: Universidad de Barcelona, pp. 90 ss.

¹⁷ Cf. *Ibíd.*

¹⁸ PS, 84 / SKS 7, 77.

viene por un salto (*Spring*)¹⁹, y aquí lo nuevo resolutorio, lo que detiene la proyección para devolverla a la concreción que necesita para validarse como idea, es la decisión libre: sujeto y objeto de sí misma²⁰.

El punto en que se concentran todos estos gérmenes dispersos del espíritu como tercer momento dialéctico es en *La enfermedad mortal*²¹. Aquí se identifica la importancia que tiene el cristianismo en el descubrimiento de la construcción triádica del espíritu y en la identificación y tratamiento de la patología que provoca la disrelación espiritual, a saber, la *desesperación* (*Fortvivlelse*). El espíritu es una “relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma”²². Esto significa que el yo o el sujeto no es la relación misma, lo que sería propio del esquema representativo, sino que es la conciencia que dicha relación tiene de sí misma como unificación de lo concreto y lo ideal. Esta unificación es una “síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad”²³, pero no es de nuevo una síntesis en el sentido de una abstracción que pierde los contrarios, sino que es una identidad que conserva la tensión y la lucha en una elasticidad dialéctica que excede el entendimiento y revalida el principio de contradicción en su importancia existencial. Como pura relación inconsciente, el espíritu es negativo, adquiriendo su positividad en la vuelta sobre sí mismo que lo reafirma cada vez como una posición de sí mismo, como forma y contenido libre. Sin embargo, esta libertad e independencia relacional del hombre se ve obstaculizada por una impotencia dialécticamente surgida en el proceso de reflexión interior, con la que Kierkegaard trae a colación a Dios como entidad divina, según el cristianismo, o como la categoría dialéctica necesaria del absoluto, según la especulación.

El espíritu no puede desbalancearse en la proporción de sus contrarios. La finitud detiene el avance de la infinitud, lo temporal de lo eterno y lo necesario de lo posible, y también inversamente, de tal modo que el hombre no se pierda en el cielo vacío de lo

¹⁹ Cf. CA, 70 / SKS 4, 337.

²⁰ Debe siempre recordarse que en Kierkegaard la libertad dice primero un poder o una potencia, y no un uso racional frente a una multiplicidad de opciones. Ciertamente se elige, pero con un carácter muy distinto a la forma en que elige la voluntad medieval y tempranamente moderna guiada por la razón. En breve, abordaré este problema al revisar los opuestos del espíritu.

²¹ *La enfermedad mortal* y *La ejercitación del cristianismo* fueron publicadas por el seudónimo *Anti-Climacus*. Para ver referencias a este seudónimo y su relación con su parte más baja, *Johannes Climacus*, refiérase a: *Pap. X 1 A 517*.

²² EM, 33 / SKS 11, 129.

²³ *Ibíd.*

abstracto ni se hunda en las pantanosas tierras de lo efímero. Otra vez surge la cuestión del sostén metafísico que opera las veces de esqueleto de la realidad existente: sin las bisagras de lo ideal, la rigidez de lo fáctico se vuelve contra el individuo y carcome su sentido y su existencia. A esto Kierkegaard aludía con una metáfora preciosa: las vocales de la inmediatez, pocas y repetitivas, son articuladas por las consonantes de lo ideal para constituir la expresión completa del espíritu²⁴. Pero resulta que en la conciencia, a pesar de trascender la existencia inmediata, el individuo permanece en la inmanencia de lo singular, sin mediarse en su negación absoluta que lo derive en su posición igualmente absoluta. Lo que descubre la libertad en la proyección del ideal es la negación de lo dado, pero no es una negación que trascienda al individuo completo. Tal instancia aparece cuando el yo intenta aventurarse a la concreción existencial de los opuestos unidos en una relación consciente y se da cuenta de que por sus propias fuerzas tal empresa es imposible. A esa altura ya avanzada de desarrollo subjetivo, pero todavía no definitiva, se vuelve necesario que el hombre se apoye “de manera lúcida en el Poder que lo ha creado”²⁵, lo que en términos cristianos equivale a recurrir a la omnipotencia de Dios²⁶.

Si se toman los pares de contrarios como dialécticas particulares, aunque siempre teniendo presente que conforman un todo que desborda la unión de sus partes, se puede vislumbrar cómo se profundiza en la conformación del espíritu. Lo infinito de la idea infinitiza lo finito a la vez que lo finito finitiza lo infinito, reflejando la autodeterminación intrínseca de la libertad y poniendo de plano la encarnación de la concretización propia de la idea. Por su parte, lo eterno atraviesa lo temporal en una apertura que da lugar al tiempo como temporalidad, es decir, como pasado, presente y futuro, fuera de la estética y abstracción del tiempo como sólo sucesión de momentos separados²⁷.

El asunto se torna un tanto más complejo en la última dialéctica. En los términos en que se desarrolla *La enfermedad mortal*, y más allá de que la piedra de toque sea la dialéctica en clave hegeliana, Kierkegaard no refiere a las categorías de necesidad y de posibilidad en el mismo sentido. Aquí necesidad apunta a la realidad de cosas fácticas o

²⁴ Cf. DE, 128 / SKS 5, 117; GONZÁLEZ, D. (2008), “Estética y singularización del sufrimiento en las obras tempranas de Søren Kierkegaard”, en: *Convivium*, vol. 21: 5 – 30, Barcelona: Universidad de Barcelona, p. 12.

²⁵ EM, 34 / SKS 11, 130. Cf. EM, 168 / SKS 11, 242.

²⁶ Cf. EM, 60 / SKS 11, 153.

²⁷ CA, 160 / SKS 4, 390.

Realitet, mientras que la posibilidad remite a la potencia de la idealidad que personifica cristianamente Dios: en Él reside el poder para cambiar la situación de realidad existencialmente necesaria del sujeto. No obstante, en este punto Kierkegaard se salta una dialéctica fundamental. Si hablamos dogmáticamente, Kierkegaard presupone una dialéctica “intermedia” de la fe; si preferimos lo dialéctico, sobreentiende la ocasión de la negación absoluta. Para encontrar este matiz se debe aludir a una parte de esta tercera relación: la posibilidad. En ella encuentra escondida una dialéctica anterior y que es capital, ya que hace surgir la potencia sintética y la realidad mediadora de la identidad diferenciada del sujeto. Esto se da cuando los intentos de conjugación de los pares dialécticos no se completan y el individuo se da cuenta de que su capacidad dialéctica ha devenido una impotencia total. Ahí donde el hombre se hace nada en cuanto a su capacidad de concretar la idea que tiene de sí mismo, es donde surge por oposición la realidad que todo lo puede y que en sí misma tiene contenidas todas las determinaciones ya armonizadas. Esta realidad es Dios o la pura y absoluta potencia. La aparición y la dependencia de esta nueva figura se da por una negación libre del sujeto, que se elige a sí mismo perdiéndose a sí mismo. Este movimiento de la libertad, ya en los umbrales de la consumación total, no se efectúa sino es en términos dialécticos, por lo que lo libre es a la vez lo necesario²⁸: la posibilidad se vuelve necesidad cuando sólo puede poder o, en otras palabras, cuando aparece la posibilidad del absoluto que lo puede todo, es necesario que el individuo se elija libremente a sí mismo eligiendo lo otro. De este deber incondicionado Kierkegaard extrae la posibilidad dialéctica, atravesada por la necesidad dialéctica, para aplicarla a la necesidad de lo fáctico y mediarla en una realidad más alta. Con este movimiento final se agregan todas las oposiciones en un todo cualitativamente reafirmado, libremente conseguido y necesariamente sostenido por una realidad que es a la vez trascendente e inmanente al tiempo y al sujeto.

²⁸ Cf. *Pap. X 2 A 418*: “Tú debes elegir lo único necesario, pero de modo tal que no se trate de una elección (...) Así, por lo tanto, hay algo respecto de lo que no se debe elegir, y según cuyo concepto no puede ser una elección y que sin embargo es una elección. De allí justamente esto, que no haya ninguna elección expresa con qué intensidad y pasión inmensa se elige (...) El contenido de la libertad es a tal punto decisivo para la libertad que la verdad de la libertad de elección es precisamente admitir que aquí no debe haber una elección, aunque haya una elección”. Cf. HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio: para uso de sus clases*, op. cit., §87: “La más alta forma de no – ser para sí será la libertad, pero la libertad es la negación elevada a su mayor grado de intensidad y que es también una afirmación y la absoluta afirmación”.

Esta tercera instancia es espíritu, conciencia, interés, individuo, singular, yo y es también igualable a la libertad (*Frihed*). Por asuntos explicativos se ve a la libertad como un poder o una potencia *a través* de la que el espíritu podría llegar a ser espíritu, pero lo cierto es que todo este proceso es el que desarrolla la libertad desde su primera posición inmediata y provisoria como infinita posibilidad de poder hasta el foco extremo donde esa posibilidad infinita deviene infinita necesidad y se pone como la idea que ella misma había creado. Que esto se dé dependiendo de una realidad absoluta como Dios es, en los términos dialécticos en que se lee a Kierkegaard en este trabajo, tan sólo una reafirmación negativa de la libertad individual²⁹. Esto sabiendo que por principio determinante de la dialéctica, el individuo es él mismo y lo otro, lo que él mismo es y no es, en una identidad regida por esa diferencia.

Asimismo, como última determinación dialéctica que me parece preciso recalcar, el espíritu es verdad, en tanto la igualdad existencial de pensamiento y ser. Parafraseando a Theodor Haecker, que a su vez parafraseaba a Kierkegaard, el hombre “como subjetividad infinita, está en relación plenamente objetiva con su propia subjetividad y ejecuta de un manera plenamente subjetiva lo que, en su consideración objetiva, ha entendido con respecto a sí mismo, porque puede verse a sí mismo de una manera absoluta y reproducir de un modo absoluta y plenamente subjetivo este momento de sí mismo”³⁰. El Kierkegaard moderno extiende verdad de existencia, y entiende por existencia la adecuación especulativa, y nunca representativa, del contenido consciente y la expresión concreta. Claramente se ve cómo en el pensamiento existencial de Kierkegaard se puede comenzar de cualquier parte y de ella implicar todas sus manifestaciones; esto puede ser una ventaja o una desventaja.

²⁹ La última entrada que Kierkegaard escribiera en su *Diario*, el 25 de septiembre de 1855, pocos días antes de ser encontrado inconsciente en la calle, para luego ser hospitalizado hasta su muerte el 11 de noviembre del mismo año, dice lo siguiente respecto a la libertad y la fe en Dios: “Como un hombre que viaja por todo el mundo con la idea fija de escuchar a un cantante con el tono perfecto, Dios se sienta en el cielo y escucha. Y cada vez que escucha alabanzas de una persona a la que ha llevado al extremo del hastío de vivir, Dios se dice a sí mismo: “Ésta es”. Él lo dice como si estuviera haciendo un descubrimiento, pero por supuesto que estaba preparado, pues Él mismo estuvo presente con aquella persona y la ayudó en tanto Dios puede ayudar en algo que sólo la libertad puede hacer. Sólo la libertad puede hacerlo, pero la cosa sorprendente es ser capaz de expresarse agradeciendo a Dios por ello, como si hubiera sido Dios quien lo hizo. Y en su alegría de ser capaz de hacerlo, esa persona está feliz de no escuchar en absoluto de ella haciendo algo, sino que se escuchará atribuyéndole gratificadamente todo a Dios y pidiendo que Dios le permita permanecer de ese modo en que es Dios quien hace, pues ella no tiene fe en sí misma, sino en Dios” (*Pap. XI 2 A 439*).

³⁰ *Pap. X 4 A 638*.

En lo que sigue, mostraré cómo es posible insuflar de contenido existencial las formas dialécticas del espíritu a partir de lo que Kierkegaard llamó los *estadios de la existencia*, que presuponen igualmente una escalada de la conciencia, pero con referencia a un aspecto más concreto.

II.II. Estadios de la existencia

De forma paralela a esta concepción dialéctica del espíritu, Kierkegaard propuso un modelo de progresión existencial que se ha transformado en uno de sus lugares más citados³¹. Este paradigma refiere a los estadios de la existencia o estadios en el camino de la vida, obtenidos por influencia hegeliana. Estos estadios son tres: “el estético, el ético y el religioso, y entre cada uno de ellos hay un *confinium* o un territorio limítrofe: entre el estadio estético y el ético se encuentra la ironía, y entre el estadio ético y el religioso, el humor”³². En una visión más particularizada, la relación comienza con la inmediatez y se sigue luego del sentido común finito en la estética; la ética tiene como antesala la ironía y luego la ironía se pone como el incógnito de la ética; y ya en el terreno de lo religioso, aparece en primera instancia el humor, la religiosidad escondida en el humor o religiosidad A y luego, con la introducción dialéctica del absurdo o la contradicción, surge lo que Kierkegaard llama religiosidad B o cristianismo auténtico³³. Este esquema no hace más que decir el mismo fenómeno de la síntesis espiritual, pero con un contenido más efectivo y menos evidentemente idealizado – aunque lo ideal esté en la misma escala presente.

En el estadio estético el espíritu está adormecido, como soñando, siendo en una primera instancia pura inmediatez y culminando su desarrollo estético con el despertamiento de la conciencia de la libertad³⁴. Habiendo hacia los bordes de lo estético esta interrupción libre, se capta retrospectivamente la inmediatez del espíritu como negada: la idealidad muestra una realidad posible que no es efectuada. En esta infinitud de la idea y en la noche de lo posible, el espíritu se siente agobiado y desgarrado, infelizmente

³¹ Cf. HÖFFDING, H. (1930), *Søren Kierkegaard*, traducción de Fernando Vela, Madrid: Revista de Occidente, p. 120.

³² PS, 487 ss. / SKS 7, 455.

³³ Cf. PS, 515 / SKS 7, 483.

³⁴ Cf. BINETTI, M. J., *El idealismo de Kierkegaard*, op. cit., p. 49.

seccionado. Esta separación o discordancia que se da en el esteta y que se capta en los primeros intentos conscientes, se refleja en un temple de ánimo que ya se ha aludido y que es fundamental en la estética: la melancolía. Esta disposición es la “histeria del espíritu”³⁵, en la que la inmediatez “ha madurado”³⁶ y en la que el espíritu “reclama una forma superior en la que habrá de captarse a sí mismo como espíritu”³⁷. A estas alturas del nacimiento de la conciencia, el individuo va cada vez más interiorizando su desgarramiento y deja de intuir su infelicidad como algo extrínseco a él mismo. El esteta inconsciente vive el momento disgregado y se derrama sin ton ni son en una existencia metafísicamente vacía, creyendo que toda su infelicidad es una determinación externa y casi que venida por ventura del destino³⁸. Por su parte, el individuo estético más consciente se percata de una fuerza intrínseca a su espíritu y de una capacidad de autodeterminación infinita y eterna que lo angustia con un terror que lo mismo le espanta que le atrae³⁹, y que le va transparentando un poco más el origen de su pesadez⁴⁰.

Avanzando la reflexión aparece la ironía. En ella cifra Kierkegaard, en los albores de su producción, el comienzo de toda existencia auténtica⁴¹, observando que es irónicamente como se da cuenta el sujeto de “las primeras palabras de una libertad que apenas balbucea el sentido metafísico del yo y del mundo”⁴². La ironía capta de forma más profunda la contradicción que existe entre la existencia y la idealidad de la existencia, y funciona encubriendo la validez de la interioridad que se vuelca infinitamente interesada a tratar de reduplicar el contenido consciente. Esta interioridad interesada se mueve ya en el terreno de

³⁵ OO II, 174 / SKS 3, 183.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Cf. GONZÁLEZ, D., “Estética y singularización del sufrimiento en las obras tempranas de Søren Kierkegaard”, op. cit.

³⁹ Cf. CA, 92 / SKS 4, 350.

⁴⁰ Theodor Adorno habla en clave kierkegaardiana de la melancolía o *Schwermut* como la pesadez del ánimo que “capta la naturaleza de la que ella nace para llevarla a lo alto y salvarla”. Cf. ADORNO, T. (1979), *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, en: *Gesammelte Schriften*, vol. 2, Suhrkamp: Frankfurt, p. 77. Citado en Cf. GONZÁLEZ, D., “Estética y singularización del sufrimiento en las obras tempranas de Søren Kierkegaard”, op. cit., p. 20.

⁴¹ Esta afirmación es la última de las quince tesis que propusiera Kierkegaard en su trabajo de Magíster (luego el grado fue igualado al de Doctor), *Sobre el concepto de ironía con constante referencia a Sócrates*. A pesar de que Kierkegaard logró obtener un permiso especial para escribir su trabajo en danés y no en latín, las tesis hubieron de ser redactadas en la lengua latina. La que se refiere ahora reza: “Ut a dubitatione philosophia sic ab ironia vita digna, quæ humana vocetur, incipit” (“Como la filosofía comienza con la duda, la vida auténtica, a la que el ser humano está llamado, comienza con la ironía”). Véase: CI, 75 / SKS 1, 63.

⁴² BINETTI, M. J. (2003), “El concepto kierkegaardiano de la ironía”, en: *Acta Philosophica*, vol. 12, n° 2: 197-218, Roma: Universidad de la Santa Cruz, p. 198.

la ética, allí donde se da lo dialéctico entre la inmediatez de lo estético y la inmediatez mediada de lo religioso. En lo ético, se capta el deber de la incondicionalidad que expresa la posibilidad del ideal⁴³ y se asume dicha tarea de manera constante y concentrada. Esta ética de Kierkegaard dice en ciertos momentos el apego al modelo corriente de ética como una vida plena y justa conforme a parámetros morales, pero también refiere al deber individual de que cada uno se haga cargo de la amplitud de su espíritu. En esta transparencia en que se encuentra el ético respecto de sí mismo, se presenta la necesidad de una decisión. La subjetividad ética se define efectivamente como aquella que se elige a sí misma por sí misma, encerrando toda su realidad en sí misma y por su propio poder⁴⁴. Por esto es que Kierkegaard dice que la diferencia entre la estética y la ética es que “lo estético en un hombre es aquello que él inmediatamente es; lo ético es aquello a través de lo que llega a ser lo que llega a ser”⁴⁵.

No obstante, la empresa ética termina fracasando. Lo que exige lo ético es la existencia, la posición auténtica del yo por el yo. En esta determinación del deber, que en una primera instancia parece incondicionado, se atisba la insalvable heterogeneidad entre lo que se debe y lo que se es. Este punto es comparable con el comienzo del reconocimiento del espíritu como nada que antecede a la emergencia del todo; el ético debe desistir, pues “se relaciona con la realidad, no en cuanto posibilidad, sino en cuanto imposibilidad”⁴⁶. Una vez que se toma conciencia de esta condición, hay todavía dos pasos antes de la caída dialéctica y el resurgimiento consecuentemente dialéctico. El primero de estos escaños es una transformación trágica de la ironía: el humor. El humorista le da la espalda al ideal y desde ahí expresa la contradicción, sin enfrentarlo y sin despegarse tampoco de su inmanencia⁴⁷. Una vez que el individuo decide la confrontación con el deber cualitativamente distinto de él, sobreviene lo que por fin es anterior a lo verdaderamente cristiano: la religiosidad A. El *pathos* de este estadio dentro del estadio religioso va escalando desde el respeto infinito por el deber hacia un sufrimiento constante por la no concreción de lo debido, y se termina concentrando en una culpa infinita y cualitativamente asumida por el individuo. Con esto se concreta la desintegración del sujeto y se confirma la

⁴³ Cf. DE, 415 / SKS 5, 416.

⁴⁴ Cf. PS, 321 / SKS 7, 296.

⁴⁵ OO II, 176 / SKS 3, 173 – 174.

⁴⁶ PS, 266 / SKS 7, 242.

⁴⁷ Cf. PS, 99 / SKS 7, 88.

imposibilidad dialéctica que lo lleva finalmente desde la perdición completa a la completa salvación. Eso que salva en los estadios es lo religioso B o lo paradójico–dialéctico, totalmente contrastable con el lugar de superación de las contradicciones, por mediación del absoluto y su puro poder, en la tercera instancia diferenciada del espíritu⁴⁸.

Finalizando este capítulo, desplegaré las categorías del espíritu kierkegaardiano, tomando en conjunto tanto la porción formal como la existencial. Desde la delimitación de estos estados o cualificaciones del sujeto se podrá extraer el germen de la importancia de la cuestión central de esta tesis: el silencio.

II.III. Categorías del espíritu

Kierkegaard centró su “mérito literario”⁴⁹ en “haber expuesto las categorías decisivas del ámbito existencial”⁵⁰. Por categoría se puede entender en Kierkegaard una determinación esencial e intrínseca del individuo, en la que está inmediatamente, a la que llega negando una categoría anterior o en la que culmina su desarrollo dialéctico. En este último apartado de este segundo capítulo, revisaré un par de categorías que me parecen de gran importancia y que están de una u otra forma contenidas en lo que se revisó arriba.

Una de las categorías más comentadas y analizadas de Kierkegaard es la *angustia* (*Angst*). El tratamiento de esta condición y sus distintas consecuencias no es un asunto fácil, a tal punto que una de las obras más complejas dentro del corpus kierkegaardiano es precisamente *El concepto de la angustia*. En este lugar Kierkegaard, define la angustia como una categoría “del espíritu que sueña”⁵¹, al que se le aparece por primera vez, en el despertamiento de su conciencia, “la realidad de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad”⁵². Esta posibilidad de la libertad tiene una existencia puesta negativamente en la medida en que es *sólo* posible. De aquí que el objeto de la angustia sea la nada o ese poder en germen que todavía no se confirma ni se pone concretamente en la amplitud de su potencia. Este vacío es el mismo que experimenta aquel que está frente a un abismo y

⁴⁸ PS, 380 – 569 / SKS 7, 352 – 533.

⁴⁹ *Pap.* VII 1 A 127.

⁵⁰ *Ibíd.*

⁵¹ CA, 87 / SKS 4, 347.

⁵² *Ibíd.* Cf. *Pap.* X 2 A 22: “La angustia es el primer reflejo de la posibilidad (...)”.

siente la profunda ansiedad de volverse hacia delante: el hombre que ha salido de la inmediatez ignorante de la inocencia se percibe como con una libertad infinita dentro de sí que todavía no existe con propiedad, atisbada feliz y desgraciadamente. La angustia es así un presentimiento o la nostalgia que experimenta la vida terrestre cuando anhela *volver* a la vida más alta⁵³. Esta sensación discordante es la que debilita a tal punto al sujeto que lo lleva al *pecado* (*Synd*): la real trampa es esta negativa potencia que termina poniendo la pecaminosidad de forma cualitativa en el individuo⁵⁴.

La categoría del pecado une la angustia con otra determinación espiritual fundamental en Kierkegaard: la *desesperación* (*Fortvivlelse*). Este estado es kierkegaardianamente entendido como *la enfermedad mortal* o *la enfermedad hasta la muerte* (*Sygdommen til Døden*), y es tratado en el trabajo homónimo mencionado algunos renglones arriba. La desesperación es una categoría netamente cristiana y surgida con el cristianismo⁵⁵, y refiere a los distintos niveles de discordancia y de conciencia de la discordancia que tenga el sujeto. En la estructura dialéctica del espíritu, la conciencia es de suma importancia tanto para captar la idealidad que debe volverse concreta como para transparentarse en la condición abajada del individuo inauténtico, y es precisamente en esta lucidez que se va abriendo cada vez más la posibilidad de la posibilidad. Entonces, la desesperación es discordancia del yo⁵⁶ y supresión de lo posible en la necesidad rígida de la existencia real⁵⁷. Los dos niveles más altos de esta disrelación son cuando el individuo, concibiendo los alcances de su constitución ideal, quiere desesperadamente ser sí mismo en la obstinación del egoísmo o quiere desesperadamente ser sí mismo en la transparencia de la dependencia dialéctica para con el absoluto: lo primero es lo demoníaco y lo segundo es lo divino⁵⁸; lo primero no tiene resolución posible en su sola relación y lo segundo es finalmente mediado en una instancia de identidad ulterior. En estos niveles extremos de conciencia, siendo para darle la espalda a la ayuda absoluta o para rendirse a su potencia, la desesperación se transforma ella misma en el pecado en tanto posición o estado. Así, habrá pecado siempre que se tenga conciencia del espíritu en la proyección reflexiva e interior, y se dé el caso de

⁵³ Cf. *Pap.* II A 191.

⁵⁴ Cf. *Pap.* III A 233.

⁵⁵ Cf. EM, 29 / SKS 11, 125.

⁵⁶ Cf. *Pap.* VIII 2 B 168.

⁵⁷ Cf. EM, 36 / SKS 11, 131.

⁵⁸ Esto será tratado en la primera sección del siguiente capítulo con más detalle.

desesperar por ser sí mismo en soledad o ser sí mismo en lo otro⁵⁹. Es tan importante este reconocimiento que Kierkegaard dice la conciencia de pecado como la transformación paradójica de la existencia⁶⁰, donde se asume en extremo la culpa individual y la incapacidad dialéctica que termina citando al absoluto⁶¹. En resumidas cuentas, la desesperación es la consumación del pecado que es puesto por la germinación negativa de la libertad o la libertad trabada que es la angustia⁶².

Para salvar la discordancia dialéctica aparecen dos categorías que es necesario asumir, ambas internamente entrelazadas. La primera de ellas es la *repetición* (*Gjentagelsen*). Tratada también en una obra particular – *La repetición* –, esta categoría representa la novedad de la acción subjetiva y su constante retoma de lo que dejó de ser y ahora vuelve a ser en la existencia. Con el movimiento repetitivo no cifra Kierkegaard la mera recuperación de objetos finitos ni un proceso automático de desarrollo ontológico, sino que apunta al movimiento apropiador de la conciencia que se vuelve sobre sí misma y que desde esa vuelta repasa lo real y lo reasume. La repetición es en el individuo “la abundancia de la interioridad que osa repetirse”⁶³ y es en el concepto “el *interesse* de la metafísica y, al mismo tiempo, el interés en el que la metafísica naufraga; la repetición es la palabra de orden de toda concepción ética; la repetición es la *conditio sine qua non* de todo problema dogmático”⁶⁴. Esta categoría atraviesa, pues, aquello que la metafísica busca y no consigue, que es la introducción especulativa de un sostén ideal en la realidad, aquello que la ética necesita en su inclinación infinita a la existencia y aquello de que se sirve la teología para presentar sus presupuestos cristianos⁶⁵. La segunda categoría relacionada con la concreción de la dialéctica espiritual es la *reduplicación* (*Fordoblelse*)⁶⁶. De ella no hay un tratado ni una obra específica, pero sí varios lugares en la obra kierkegaardiana en los que es resaltada. Se puede decir que la reduplicación o *doble reflexión* (*Dobbelt-Reflexionen*) es la expresión más comunicacional del término más existencial que es la

⁵⁹ Cf. EM, 125 / SKS 11, 212.

⁶⁰ Cf. PS, 271 / SKS 7, 250.

⁶¹ Cf. DE, 318 / SKS 5, 316.

⁶² Cf. CA, 99 / SKS 4, 354.

⁶³ PS, 285 / SKS 7, 260.

⁶⁴ LR, 161 – 162 / SKS 4 25 – 26.

⁶⁵ Cf. BINETTI, M. J. (2004), *El poder de la libertad. Un estudio sobre el pensamiento de Søren Kierkegaard con especial referencia al Diario*, Pamplona: Universidad de Navarra, p. 353.

⁶⁶ Esto será tratado en la primera sección del cuarto capítulo desde un prisma distinto.

repetición⁶⁷. La reduplicación habla de la intuición objetiva del ideal o de la palabra que comunica el ideal – entiéndase una obra filosófica o literaria, por ejemplo – y la consecuente apropiación de lo dicho en el individuo que lo expresa y en el que lo recibe. La primera reflexión es la que va hacia lo abstracto y la segunda reflexión es la que vuelve hacia “la relación singular del comunicante existente con la idea”⁶⁸. Esta doble expresión de la comunicación es resultado de la doble naturaleza del pensamiento especulativo y a su vez ésta es implicada en la doble constitución de la existencia⁶⁹. Este paradigma no sólo vale para la garantía que tenga el comunicador como consecuente con el contenido de la comunicación, sino que también vale – y quizás en mayor medida – para aquel que oficia de lector u oyente. En él debe darse una apropiación doblemente reflexiva, ya sea positiva o negativa, de la idealidad que esconde la palabra. En esto radica la importancia que le da Kierkegaard a la reduplicación cuando se trata de la verdad y la expresión de la verdad: lo verdadero no puede ser una aproximación objetiva, sino que tiene que ser la expresión de la concordancia de lo ideal y lo real en una existencia subjetiva⁷⁰.

El arreglo de la discordancia angustiosa y desesperada del espíritu por medio de la repetición y la reduplicación es sostenido por otras dos categorías capitales: la *fe* (*Tro*) y el *amor* (*Kjerlighed*). Si bien ambas son de corte expresamente cristiano, son igualmente visibles en su función dialéctica. La fe es una “feliz pasión”⁷¹ que encierra “la contradicción entre la pasión infinita de la interioridad y la incertidumbre objetiva”⁷², es decir, es otra expresión de la libertad subjetiva que elige asumirse como impotente frente al absoluto y que se recupera suprimiéndose paradójicamente. La pasión infinita es decisión a la vez que fe y no tiene más contenido que ella, y por medio de ella se puede sobrellevar la inseguridad representativa que encarna la asunción espiritual y volcarse en otra clave intelectual a la concreción de lo ideal⁷³. La fe es ese punto perdido y ganado en que la

⁶⁷ Estas categorías volverán a ser tratadas en la primera sección del cuarto capítulo.

⁶⁸ PS, 85 / SKS 7, 76.

⁶⁹ Cf. PS, 83 / SKS 7, 74.

⁷⁰ Cf. EC, 206 / SKS 12, 202: “(...) el ser de la verdad (*Sandhedens Væren*) es la duplicación (*Fordobelse*) en ti, en mí, en él, de manera que tu vida, la suya, la mía, en el esfuerzo de aproximarnos a ella, exprese la verdad; que tu vida, la suya, la mía, en el esfuerzo de aproximarnos a ella, sea el ser de la verdad, como la verdad era en Cristo: una *vida* (*Liv*), pues Él era la verdad”.

⁷¹ MF, 70 / SKS 4, 261.

⁷² PS, 205 / SKS 7, 187.

⁷³ Cf. HEGEL, G. W. F. (1978), *Escritos de juventud*, traducción de Zoltan Szankay y José Ripalda, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, p. 244: “[El] ser sólo puede ser *creído*; el creer presupone un ser”. La cursiva es del texto.

reflexión infinita es puesta con lo finito, lo eterno con lo temporal y lo necesario con lo posible, y es precisamente desde donde surge la potencia para todo el proceso⁷⁴. La dialéctica intermedia que se mencionó arriba es puesta en el terreno de la fe de cierto por esto: en ella se da como fuerza negativa en el reconocimiento del sujeto impotente y se eleva luego como subjetividad ganada en la mediación de lo otro. Con esto queda puesta la realidad del individuo y la realidad de lo otro cualitativamente distinto de éste. En muchos lugares la revisión del espíritu se detiene en este punto de consumación de la fe, sin reparar en una instancia todavía más alta y totalmente definitiva. Como se dijo, en el mundo del espíritu la cuestión nunca se mueve en dos, sino en tres. Esto se entiende en términos dialécticos como “necesidad por abundancia” o desbordamiento de realidad desde las dos realidades en juego hacia una tercera que las reúna armónicamente⁷⁵. Entre Dios o el absoluto y el hombre faltaría, por lo tanto, una tercera ocasión en que ambos se encuentren reconciliada y diferenciadamente. Ese umbral de encuentro es entendido por Kierkegaard como el prójimo, cuya relación es soportada por el amor. Tal como el poeta necesita expresar por tanta potencia creativa, el individuo desborda realidad subjetiva hacia una tercera realidad que no es sí mismo ni *lo* otro, sino que es *el* otro. Esta relación que resuelve por fin la dialéctica del espíritu⁷⁶ es un silogismo feliz, que se implica a sí mismo en el deber del amor y en la identidad que emerge de la diferencia. Al hombre no le basta la diferencia absoluta con lo absoluto⁷⁷, sino que necesita desde su subjetividad henchida de potencia dialéctica un rostro ajeno que le determine su propio cariz humano: por esto es que el prójimo es “la reduplicación del propio sí mismo”⁷⁸. El prójimo es la conclusión que aparece con la intermediación de lo otro absoluto y se transforma en el receptor de la acción de un individuo debidamente constituido y salido en su deber de ser sí mismo con el otro a través de lo otro, pues “alcanzar la realidad significa igualmente querer existir para todo hombre, hasta que las fuerzas resistan”⁷⁹.

Por último, y habiéndose dado el despliegue completo de lo ideal en lo concreto, aparece la categoría del *instante* (*Øieblikket*). El instante surge desde la eternidad para dar

⁷⁴ Cf. PS, 210 – 211 / SKS 7, 191 – 192.

⁷⁵ Cf. OA, 27 / SKS 9, 18.

⁷⁶ BINETTI, M. J. (2003), “El amor: clave de resolución en la dialéctica de la libertad kierkegaardiana”, en: *Revista de Filosofía*, n° 44: 85 – 104, Maracaibo: Universidad de Zulia, p. 103.

⁷⁷ Entiéndase siempre esto desde el prisma dialéctico: por mucho tener, más se necesita.

⁷⁸ OA, 40 / SKS 9, 29.

⁷⁹ *Pap. X 1 A 632*.

un sentido al tiempo en tanto temporalidad y constituir así una división real y no abstracta ni estética entre pasado, presente y futuro⁸⁰. Allí donde lo infinito irrumpe en dialéctica con lo finito y lo eterno con lo temporal, allí donde la objetividad posible de la imaginación se vuelve realidad concreta en su necesidad, es que se da la “plenitud de los tiempos” (*Tidens Fylde*) o instante⁸¹ y el sujeto finalmente es del todo contemporáneo a sí mismo: es presente y efectivo⁸². No es ni eternidad ni tiempo, sino ambos a la vez en una retroalimentación y sujeción intrínsecamente requerida para la expresión vivencial de toda la estructura del individuo.

Teniendo presente toda la panorámica del yo kierkegaardiano, dedicaré los siguientes dos capítulos a revisar una categoría que sólo fue tácitamente referida aquí: el silencio. Si no se tiene en cuenta el carácter de mi lectura ni sus alcances, lo que se siga perderá por completo validez.

⁸⁰ CA, 163 / SKS 4, 392.

⁸¹ Cf. MF, 34 / SKS 4, 227.

⁸² Cf. LC, 140 / SKS 10, 83.

Capítulo III: Silencio como marca de la autenticidad de la interioridad

III.I. Silencio divino y silencio demoníaco

Esta primera sección del tercer capítulo – dedicado a la dimensión subjetivo–existencial del silencio – estará abocada a revisar la categoría del silencio como expresión de dos claves del desgarramiento espiritual: lo divino y lo demoníaco. Si bien mi lectura está claramente orientada a lo dialéctico-filosófico, es casi imposible aludir a este asunto sin acudir a expresiones que son exclusivas de la teología y la dogmática, y que Kierkegaard efectivamente usó. Por lo tanto, me remito a la buena disposición del lector a suplir *pecado* por *discordancia espiritual* o *fe* por *decisión* o *salvación* por *identidad diferenciada del espíritu*, entre otros muchos lugares.

En *El concepto de la angustia*, Kierkegaard habla de la angustia como incluyendo tres flancos del pecado: 1) la posibilidad de negación del pecado como productor de una realidad injustificada, 2) la consecuencia del pecado en su aparentemente indetenible reafirmación en el individuo y 3) la posibilidad del remordimiento a partir de la incorporación de la realidad injustificada en la esfera del individuo¹. Estas aristas son ascendentes en la vuelta de la conciencia, yendo desde la primera posibilidad e inmediata de suprimir el pecado hasta el agravamiento de la situación pecadora y el remordimiento tan sólo reducido a posibilidad de acción. Aquí “el pecado triunfa”² y “la angustia se lanza desesperada en los brazos del remordimiento, que osa hacer un último esfuerzo”³ y, al mismo tiempo, la angustiosa posibilidad trunca el arrepentimiento⁴. Este fenómeno del espíritu Kierkegaard lo denota como *angustia ante el mal*⁵ y pone su origen, no en las

¹ Cf. CA, 202 ss. / SKS 4, 415 ss.

² CA, 206 / SKS 4, 417.

³ *Ibíd.*

⁴ Cf. CA, 207 / SKS 4, 418.

⁵ La captación del bien y el mal, y la posición derivada que se pueda tener frente a esta dicotomía, existe sólo a partir de la emergencia de la libertad, aun ya en su posibilidad, y no es nunca presupuesta en un estado de inmediatez. Cualquier disyunción entre lo bueno y lo malo que se haga antes de la aparición de la libertad, es ficticia y parcial. Cf. CA, 93 / SKS 4, 351.

naturalezas más corrompidas y carnales, sino en las naturalezas devenidas más profundas. La salida que es propuesta a este estado es la fe o “el coraje de creer que esa misma situación (el remordimiento) es un nuevo pecado y el coraje de renunciar a la angustia sin angustia”⁶, es decir, el impulso para efectuar la posibilidad no en tanto posibilidad, sino en tanto necesidad devenida realidad. El arrepentimiento debidamente asumido por la fe es detenido en la decisión y es transformado en objeto de sí mismo para que por sí mismo se elimine. De no darse esto, el arrepentimiento siempre será un soplo en banda de la acción. Kierkegaard le da la razón a Fichte cuando decía que no hay tiempo para arrepentirse⁷.

Ya se habló sobre esta posición – divina o vuelta divina – que quiere suprimir la angustia y la posterior desesperación que da el pecado puesto por la primera y supuesto por la segunda. Lo que es necesario explicitar aún es el contrario a este enfrentamiento del mal: la *angustia ante el bien o lo demoníaco (Dæmoniske)*. Esta patología psicológica no es comparable a la disociación que sufre el bruto o el esclavo del pecado. Lo demoníaco es la segunda formación que se da cuando el hombre peca, permanece en el pecado y toma conciencia del pecado⁸, y estando así en el mal se angustia por el bien o está en una “relación forzada con el bien”⁹. Aquí se ve la altura de esta individualidad, pues tal angustia sólo puede emerger con la propia emergencia del bien en tanto “reintegración de la libertad”¹⁰.

La agudeza y la extensión que Kierkegaard ocupa en definir el concepto de lo demoníaco es remarcable, como lo son también los puntos de vista que expone antes de presentar el propio. En una primera instancia, dice que lo demoníaco podría ser considerado desde un punto de vista estético-metafísico, en el que la cuestión cabría dentro de denominaciones tales como desgracia o destino. En este nivel, el demoníaco no sería repudiable ni condenable, sino digno de compasión¹¹. Por el contrario, es posible revisar lo demoníaco a partir de un enjuiciamiento ético que lo persiga con el rigor de la idealidad y

⁶ CA, 209 / SKS 4, 419.

⁷ *Ibid.* Se documenta que Kierkegaard extrajo esta alusión a Fichte desde: MARTENSEN, H. (1841), *Grundrids til Moralphilosophiens System*, Copenhagen: C. A. Reitzel, p. 45.

⁸ La perspectiva de la angustia es en cuanto a la posibilidad, mientras que la de la desesperación es en cuanto a la concreción. Ambos fenómenos están íntimamente enlazados y uno es continuación del otro, tal como explicitaré después dentro de las posibilidades de este trabajo.

⁹ CA, 211 / SKS 4, 421.

¹⁰ CA, 212 / SKS 4, 421.

¹¹ Cf. CA, 212 – 213 / SKS 4, 421 – 422.

lo condene en la exigencia de acción para el bien¹². Y, por último, se le puede ver bajo el prisma de lo terapéutico, que trate al demoníaco como un enfermo peligroso y urgente, susceptible de enderezamiento somático por medio de “polvos y píldoras”¹³. Esta variedad de puntos de vista tan diversos muestra la amplitud del fenómeno y su incidencia corporal (terapéutica), psíquica (estética) y neumática (ética)¹⁴.

Así arriba Kierkegaard a los umbrales de la proposición de su concepto de lo demoníaco. Esta condición es, pues, la angustia ante el bien, esto es, el estado del endemoniado que ha salido de la inocencia inmediata a través del descubrimiento de la posibilidad de la libertad y ha invertido la relación al poner efectivamente la libertad como no-libertad. La nueva posibilidad que representa la libertad en esta instancia tiene dos claves: la que tiende angustiosamente hacia ella o la que tiende angustiosamente contra ella. El demoníaco es el que apuesta por la contrariedad y quiere consumir su no-libertad en sí mismo¹⁵. Esta posición conlleva una serie de cualificaciones que es preciso señalar.

Por un lado, lo demoníaco es ensimismamiento y apertura involuntaria. Ambas definiciones se conllevan la una a la otra: el mutismo del ensimismamiento es reacio a una ruptura hacia el exterior, por lo que la involuntariedad es piedra de toque en su salida. Esta expresión se da cuando la no-libertad se pone en relación con la libertad extrínseca al individuo y se traiciona a sí misma en su esclavitud al creerse liberada¹⁶. De esta forma, el prisionero ya cautivo en la no-libertad se echa doble llave en su celda al hacerse por sí mismo doblemente esclavo. Este despilfarramiento de la subjetividad se vuelve un mutismo fatal en el ensimismamiento, totalmente contrario – en una mirada inmediata – al silencio religioso o divino que expande la comunicación a los horizontes legítimos de las demás interioridades¹⁷, donde la palabra puede salvar y redimir de la pobre abstracción del mudo.

¹² CA, 214 / SKS 4, 422.

¹³ CA, 215 / SKS 4, 423.

¹⁴ CA, 216 – 217 / SKS 4, 423 – 424.

¹⁵ CA, 218 / SKS 4, 424.

¹⁶ Cabe señalar que, en tanto el asunto es del todo dialéctico, el ensimismamiento y el mutismo que le viene adosado se dicen en un sentido bastante determinado a describir lo demoníaco y no se tachan inmediatamente de cualidades ajenas al espíritu reconciliado. Es precisamente el objetivo de esta sección mostrar cómo la interioridad y el silencio, las otras caras del ensimismamiento y el mutismo, son expresión de lo auténtico y también derivación de una primera negatividad que hace emerger más fuertemente su positividad.

¹⁷ CA, 220 / SKS 4, 426: “La libertad es siempre comunicativa – por cierto que no hay ningún inconveniente aquí en que se tenga también en cuenta la significación religiosa del término”. Más allá de no haber inconveniente, se verá más adelante que es esencial y que ese tipo de comunicación sigue validando el silencio tomado existencialmente.

El endemoniado se aferra con una *voluntad (Vil)* – no dice Kierkegaard *libertad*¹⁸ – firme a este ensimismamiento y con una voluntad más débil a su apertura involuntaria, con la que intenta abrirse vanamente en una reafirmación exterior e injustificada.

Por otro lado, lo demoníaco es lo súbito. En el ensimismamiento el sujeto se cierra más y más sobre sí mismo, suprimiendo todo contacto real con otras singularidades y negándose a la posibilidad de una comunicación que no sea parloteo en su apertura o mutismo en su cerrazón. En este estado de cosas, y siendo la palabra para Kierkegaard – en su expresión más primitiva – una muestra de continuidad por la idealidad que implica, aunque sea negativamente, el ensimismamiento de lo demoníaco se ha de presumir súbito con miras a considerarlo en el tiempo¹⁹. Lo súbito es también aclaración del lugar en que radica lo demoníaco, ya que, si este fenómeno fuera somático y se presentara con fiebres y delirios, podría ser explicado bajo un diagnóstico que suprimiera sus constantes y diversas apariciones. Pero la cuestión no es tan fácil: “lo súbito no conoce ninguna ley”²⁰.

Finalmente, lo demoníaco es vacuidad y aburrimiento. Lo súbito era “el problema estético de la forma concreta de representación de lo demoníaco”²¹, es decir, era la expresión de una existencia sin sostén metafísico y esparcida sin más en la realidad. Si un artista quisiera representar este fenómeno, debería romper con la discontinuidad en la réplica, logrando un solo resultado posible: el aburrimiento. Esta calificación de lo demoníaco surge de la inanición que encarna negativamente una supuesta continuidad de lo súbito en la *nada*. De esto dimana por fin la vacuidad y la falta de contenido del mal, y la persistencia en ella del mal que no quiere el bien²². La vacuidad y el aburrimiento vuelven a referirse al ensimismamiento en cuanto apuntan a su contenido y relegan a lo súbito como el continente del contenido: nada hay que ver ni reproducir allí dentro del que está vuelto sobre sí mismo y se desgrana sin idealidad en la existencia²³.

Esta concepción de lo demoníaco, junto con la consecuente negación que es lo divino, estaba ya en germen en *Temor y temblor*, y era puesta en una relación más clara con la categoría del silencio. Discutiendo sobre las diversas implicancias éticas que tenía la

¹⁸ Cf. CA, 228 / SKS 4, 430.

¹⁹ Cf. CA, 229 / SKS 4, 431.

²⁰ CA, 230 / SKS 4, 431.

²¹ CA, 231 / SKS 4, 431.

²² Cf. CA, 234 / SKS 4, 434.

²³ CA, 236 / SKS 4, 434.

intención de sacrificio de Abraham a su hijo Isaac en el monte Moriah²⁴, y a pesar de que la ética misma, entendida como eticidad, exigiera una revelación de la interioridad para dar con un cumplimiento no penalizable del deber, Kierkegaard afirma que “el secreto y el silencio confieren de suyo al hombre una grandeza efectiva, precisamente porque son determinaciones o categorías de la vida interior”²⁵. Esta reafirmación interna es el cuidado individual y subjetivo de la idea en la que el hombre se debe apoyar lúcidamente, y es diametralmente opuesta – en principio – al mutismo del ensimismado. Pero al ser su naturaleza así de confusa, reside siempre un peligro constante en el silencio. Excediendo la categoría humanamente elevada del héroe, se llega a la esfera de la paradoja, que puede modularse de dos formas y el silencio puede esconderlas a ambas. Tanto el divino que se aferra a la paradoja y en el mal quiere el bien, como el demoníaco que la rehúye y en el mal no quiere el bien, se presentan callados ante el juicio exterior: “El silencio es la trampa del demonio, que es tanto más terrible en la medida en que más callado está. Pero, por el contrario, el silencio también puede significar el estado en que el individuo toma conciencia de su profunda unión y colaboración con la divinidad”²⁶. El demoníaco, así como el divino, está por sobre lo general²⁷ y guarda en su secreto esta condición marcada a fuego en su interioridad; no está tanto más lejos incluso que el divino en la posibilidad de una relación con el absoluto²⁸. El problema es que el endemoniado se detiene justo allí donde la paradoja exige la elección y no el escándalo: la conciencia demoníaca le da la espalda al ideal quedándose en su propia realidad disrelacionada y asumiendo en ella un volcamiento ilegítimo que se convierte en la mudez enceguecida y no en el silencio auténtico. Es más, este personaje se termina regocijando en su dolor, martirizándose cada vez más por su condición desmembrada²⁹. En *Temor y temblor*, el *ensimismamiento* se llama *hermetismo*³⁰, y dice exactamente la misma patología de frenarse a una altura bastante considerable y pensarse como incapaz del salto a la reconciliación y eternamente condenado a la desgracia. La gran amplitud reflexiva del demoníaco es también la del divino, ambas cruzadas por la

²⁴ Cf. Génesis 12: 1 – 25.

²⁵ TT, 125 / SKS 4, 178 – 179. Cf. *Pap.* II A 767.

²⁶ *Ibíd.*

²⁷ Cf. TT, 152 / SKS 4, 194.

²⁸ Cf. TT, 139 / SKS 4, 186.

²⁹ *Pap.* XI 1 A 270: “(...) el demoníaco mismo sabe – al menos con algún tipo de clarividencia – cuál es el remedio; pero en tanto demoníaco ama su enfermedad y está asustado del remedio, y es por esto que grita que esta misma cosa (el remedio) es lo único que no puede soportar - «sería fatal para mí»”.

³⁰ TT, 150 / SKS 4, 193.

genialidad que se significa como condena o como predilección. Y ambas son también guardadas por un silencio distintivo y bifronte, pero más cercano de lo que aparece al entendimiento.

En *La enfermedad mortal*, y con un sesgo a la vez más cristiano y más dialéctico, Kierkegaard vuelve a mencionar el problema de lo divino, lo demoníaco y el silencio. En medio del despliegue de las dialécticas del espíritu, Kierkegaard retorna sobre el peligro del silencio refutando a aquellos que creen que más problemas vienen por mucho decir que por decir poco. Por el contrario, “el callarse constituye el mayor de los peligros. Pues, callándose, uno queda totalmente abandonado a sí mismo”³¹ y se hace consciente de que los problemas exteriores no son más que atenuaciones de la verdadera desgracia que ocurre en el interior. Esta conciencia es nuevamente la potenciadora de lo divino y de lo demoníaco; el sentido positivo de lo divino es claro frente a la posibilidad negativa de endemoniarse: si aumenta la reflexión, aumenta la desesperación y subsecuentemente la posibilidad de “terminar convirtiéndose en algo demoníaco”³². El que termina aquí es el que ve como una *locura diabólica* el intento de la eternidad de sacarlo de la miseria de su desesperación y se sigue aferrando herméticamente a su propia interioridad condenada³³. Esto permite suponer que “el individuo demoníaco es interiormente consecuente y también lo es dentro del encadenamiento del mal”³⁴, teniendo una totalidad, aunque injustificada, que perder en la vana exteriorización. A estas alturas de su producción y maduración de pensamiento, Kierkegaard expone los mismos problemas que en *El concepto de la angustia*, pero desde la perspectiva de la posición más que de la posibilidad: el demoníaco es el obstinado que *decide* no ser sí mismo, escandalizarse frente a la paradoja y mantenerse como un todo disrelacionado, mientras que el divino *decide* apoyarse en el poder del absoluto y devenir la posibilidad de su libertad liberada. La angustia refiere más, por decirlo así, al querer y la desesperación más al hacer, siendo las dos mediadas por el pecado. Del mismo modo, *La enfermedad mortal* y *Temor y temblor* condenan menos el silencio del demoníaco y lo

³¹ EM, 56 / SKS 11, 150.

³² EM, 97 / SKS 11, 185.

³³ El ensimismamiento desesperado aquí refiere a la palabra danesa *Indesluttethed*, traducida por *reserva cerrada*, *introversión* (Walter Lowrie); *reserva* (Alastair Hannay); *reserva cerrada sobre sí mismo* (Howard y Edna Hong). Cf. ROCCA, E. (2000), “Søren Kierkegaard and Silence”, en: *Anthropology and Authority*, P. Houe, G. Marino y S. Rossel eds., Atlanta – Amsterdam: Rodopi, p. 78. HALL, R. (1993), *Word and Spirit*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, pp. 103 – 107.

³⁴ EM, 97 / SKS 11, 185.

acercan dialécticamente al silencio del divino, dando posibilidad a una reconsideración muy provechosa para este asunto.

Binetti realiza la cercanía de estas dos caras relacionales de la misma realidad hablando del silencio de muerte y del silencio de vida³⁵. El silencio del endemoniado es reducible al aislamiento absoluto del pecado³⁶, componiendo el justo pasadizo dialéctico para que emerja en toda su posición la divinidad. En el silencio de muerte desaparece todo contenido finito y el sujeto mismo queda aniquilado por la igualdad indiferente a la nada³⁷, proyectando el impuesto necesario que lo finito debe pagar al cruzarse con lo infinito. El ensimismamiento abierto a estertores, lo súbito y la vacuidad aburrida podrían ser entendidos como una instancia dialéctica extrema en la que el contenido ideal termina reduciendo a nada las fuerzas del individuo y apareciendo la potencia infinita del absoluto. Esa reproducción *ex nihilo* de la creación es lo que convierte al silencio más demoníaco en un silencio de vida, en un contrapunto donde la mayor perdición, equivalente a la mayor conciencia, suprime todo miedo a la salvación y toda obstinación es vuelta una rendición completa del endemoniado. Esto en el caso de Abraham se ve prístinamente: el silencio sacrificial es de muerte a lo largo de todo el camino hacia el lugar de la ceremonia y justo cuando en su punto más alto se da la negación, ahí también se da que Isaac se transforma en un cordero y la vida resurge totalmente resignificada por la eternidad, desvaneciendo el hermetismo en una apertura auténtica en el ideal y en un silencio divino.

La relación entre muerte y vida no es poco común en Kierkegaard y su modelo dialéctico muestra la total pertinencia de la lectura de un silencio de muerte hecho silencio de vida. El sufrimiento del cristiano, que quiere vivir la verdad en un terreno que a la verdad fuera de lo relacional no le corresponde, es “mantenerse vivo en estado de muerte”³⁸, pasar por la aniquilación para recoger la “expectativa en la eternidad”³⁹, pero no apuntando a una muerte terrenal por sí misma, sino siempre a una espiritual, donde se dé la

³⁵ Esta tesis también es apoyada por Ettore Rocca, describiendo al silencio como un Jano bifronte que hace las veces de espacio “donde lo divino y lo demoníaco coexisten”. Cf. ROCCA, E., “*Søren Kierkegaard and Silence*”, op. cit., p. 77. Véase también: HAY, S. (1998), “*Kierkegaard’s Silent Voice*”, en: *Enrahonar*, n° 29: 115 – 117, Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.

³⁶ Cf. BINETTI, M. J., *Johannes de Silentio: Entre lo lírico y lo dialéctico*, op. cit.

³⁷ Cf. *Ibíd.*

³⁸ *Pap. XI 2 A 422.*

³⁹ DE, 228 / SKS 5, 224.

instancia de entrega individual que la negación reflexiva propicia⁴⁰. El fallecimiento del cuerpo libera de la tarea, mientras que el desgarramiento hace vivir una muerte que es preciso llevar a un extremo en que se pueda “morir para la vida”⁴¹. Es este triunfo de la conciencia el que sostiene, envuelve y valida la categoría del silencio, pues la conciencia no existe sin silencio, y su posición auténtica, su callar no es de muerte, sino que de vida gracias a la muerte⁴². Mediando esta restitución de la libertad, la disolución corporal se transforma en una muerte “suave y amigable”⁴³, en la que se ve “el brillo de la felicidad eterna”⁴⁴ cuando “la hora de la muerte se le vuelve oscura a un verdadero cristiano”⁴⁵.

Con esto a la vista es que puede entenderse la categoría del silencio en su carácter de punto de encuentro entre lo divino y lo humano, como entre-ser que antes se dijo conciencia, interioridad o espíritu, y ahora se encarna en una posición frente a la existencia que no implica las cualificaciones comunes de la mudez o la ausencia de palabras, sino que enaltece el panorama de una identidad vívida, pero cruzada a cada momento por la supresión, y mantenida por una capacidad que está sobre la normalidad: poder callarse⁴⁶. El silencio “concilia el sí mismo”⁴⁷, es “la vía de interiorización de nosotros, los seres humanos ordinarios”⁴⁸, a través de la que nos hacemos extraordinarios y logramos consumir esa realidad teándrica que expresa lo divino en lo demoníaco, lo finito en lo infinito, pagando un precio que es de lo más alto que se le puede pedir a un sujeto, pero recibiendo de vuelta también lo máximo que es posible apereibir: el sí mismo. Es clave que en este proceso, aunque el ruido de la intelectualidad y la rigidez científica suenen como

⁴⁰ Cf. DE, 328 / SKS 5, 326.

⁴¹ DE, 309 / SKS 5, 307.

⁴² Cf. DE, 394 / SKS 5, 393.

⁴³ DE, 98 / SKS 5, 87.

⁴⁴ Pap. X 4 A 60.

⁴⁵ *Ibíd.*

⁴⁶ EP, 82 / SKS 8, 92: “¿Qué es *charlar*? Es la abolición de la apasionada disyuntiva entre callar y hablar. Sólo aquel que esencialmente sabe callar, puede esencialmente hablar, sólo aquél que esencialmente sabe callar, puede esencialmente actuar. El silencio es interioridad (*Tausheden er Inderligheden*)”. Cf. HEIDEGGER, M. (1994), *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, en: *Gesamtausgabe*, tomo XX, P. Jaeger ed., Vittorio Klostermann: Frankfurt, p. 368: “Tal como el escuchar es constitutivo para el discurso, así también lo es el callar. Sólo el ente cuyo ser está determinado de tal forma que puede hablar, puede también callar. No obstante, dentro de esto está dispuesto fenomenológicamente: *el callar como una forma de ser del discurso es un expresar determinado sobre algo a otro*. Quien en su ser con otros calla, puede comunicar y “dar a entender”, esto es, puede hablar en el sentido del ser originario, más propiamente que el que dice muchas palabras”. Como éste, son varios los lugares en los que Heidegger reproduce el pensamiento kierkegaardiano sobre el silencio. Sobre estos pasajes volveré al final de este capítulo.

⁴⁷ Pap. VII 2 B 261.

⁴⁸ *Ibíd.*

cañonazos, nos acostumbremos a escuchar en quietud para elevarnos lo más posible en la conciencia⁴⁹.

Esta primera sección abre la consideración existencial del silencio proponiéndolo como un punto de encuentro de los contrarios que la existencia subjetiva debe tratar de reconciliar. El cariz más inmediato de esto, aunque ya bien adentro del camino del devenir espiritual, es cuando el individuo se percibe o se atisba con un potencial absoluto, pero al mismo tiempo se vuelve de espaldas a la idea para tratar de reafirmarse en sí mismo. No obstante, más allá de la fuerza de esta patología, la dialéctica siempre fuerza al consciente y lo carga hacia la unificación resolutoria: no hay que olvidar que el demoníaco es un genio puesto por sobre los demás por su labor reflexiva y cercano a que el círculo se cierna sobre él y le muestre la posibilidad incondicionada del absoluto.

En la sección siguiente, revisaré el silencio desde la perspectiva de la aniquilación, supuesta ya en gran parte de este trabajo, pero no abordada en su plenitud.

III.II. Silencio como reconocimiento de la impotencia dialéctica

En esta segunda sección trataré sobre el silencio en tanto signo de la reducción del individuo en su intento por concretar el ideal, punto en el que alcanza dialécticamente la relación absoluta con el absoluto capaz de todo. Lo principal será destacar que en ese camino hacia la nada, el sujeto debe permanecer esencialmente callado y captar la potencia de la eternidad en una quieta apertura. Nuevamente, le agradeceré al lector que sustituya lo dogmático por lo relacional en cuanto le sea posible, de modo que la línea filosófica de este trabajo no se desvanezca.

A principios de 1843, después de lo que dijo haber sido un intenso trabajo de diez meses, Kierkegaard publicó su primera gran obra, *O lo uno o lo otro*⁵⁰. Editada bajo el seudónimo de Víctor Eremita, *O lo uno o lo otro* es la recopilación y ordenación de una

⁴⁹ Cf. *Pap.* V A 96.

⁵⁰ Fenger niega la presunción de Kierkegaard de haber terminado en diez meses un trabajo de las proporciones de *O lo uno o lo otro* – un “libro monstruoso”. Refuta, además, que Kierkegaard se guardara tan celosamente la identidad del verdadero autor detrás del seudónimo, afirmando más bien que sabía los alcances de su *opera prima* y que quería ser reconocido por ella. Cabe señalar que fue la única obra de la que Kierkegaard vio una segunda edición. Cf. FENGER, H., *The Myths and Their Origins: Studies in the Kierkegaardian Papers and Letters*, op. cit., pp. 2 ss. Véase también: GARFF, J., *Søren Kierkegaard: A Biography*, op. cit., pp. 214 – 218.

serie de papeles – ficticios, por cierto – que el editor encontrara en un viejo secreter. Estos manuscritos fueron separados en dos grupos, los de A y los de B, que constituyen también los dos tomos en que fue publicada la obra como tal. Los papeles de A son una bella y magnífica progresión de la estética desde su inmediatez más pura hasta la reflexión más profunda de su desgarramiento espiritual⁵¹. Por su parte, los papeles de B son una respuesta enérgica y bien entrenada en las artes de la dialéctica, que provendría de la pluma de un representante de la ética⁵². Estos primeros dos estadios de la existencia están descritos con una riqueza sin igual y lo sólo comparable en su conjunto a *Estadios en el camino de la vida*, libro en el que Kierkegaard utiliza la misma fórmula de un editor seudónimo y de papeles ajenos para dar cuenta de los diversos niveles de conciencia y existencia. Lo destacable de *O lo uno o lo otro* es el pequeño texto que le da conclusión. Luego de pasar por los antros más oscuros en que vive el esteta y elevarse al ideal que el ético intenta proyectar concretamente, Víctor Eremita culmina su edición con un sermón que un amigo predicador le habría enviado a B y que ahora éste reproducía suspicazmente para A. Este *Ultimátum* habla de *Lo que hay de edificante en el pensamiento de que, con respecto a Dios, siempre estamos en el error*, es decir, de que ante Dios o ante el absoluto no “somos capaces de nada”⁵³.

Esta aniquilación que el sujeto tiene que efectuar para poder devenir el ideal que apasionadamente ha proyectado de sí mismo resalta sobremanera la constitución dialéctica que tiene la cuestión espiritual para Kierkegaard. El paso *ab posse ad esse* que tiene que operarse en el sujeto sólo puede emerger en su positividad una vez que la negatividad esté resuelta en su punto más álgido y la categoría pueda por fin invertirse. Así, “el hombre sólo es grande y cobra su mayor altura cuando es adecuado a Dios al ser, él mismo, nada en absoluto”⁵⁴ y reconociendo que “querer valerse por sí mismo es un malentendido”⁵⁵. Esta

⁵¹ Pocas obras han sido tan maltratadas por las diversas ediciones y traducciones como *O lo uno o lo otro*. Su compleja y entramada estructura fue muchas veces dividida, quién sabe si con fines comerciales o con fines académicos poco rigurosos. Sin ir más lejos, en las librerías de nuestro país es posible encontrar un sinnúmero de ediciones del *Diario de un seductor*, en las que poco y nada se dice acerca de que el texto es precisamente el último apartado del primer tomo de *O lo uno o lo otro*. Los papeles de A están compuestos por: *Diapsálmata*, *Los estadios eróticos inmediatos*, *El reflejo de lo trágico antiguo en lo trágico moderno*, *Siluetas*, *El más desdichado*, *El primer amor*, *La rotación de los cultivos* y el mencionado *Diario de un seductor*.

⁵² Los papeles de B son menos extensos, pero más concentrados: *La validez estética del matrimonio*, *El equilibrio de lo estético y lo ético en la formación de la personalidad* y *Ultimátum*, al que referiré luego.

⁵³ OO II, 315 / SKS 3, 331.

⁵⁴ DE, 305 / SKS 5, 303. Cf. DE, 303 / SKS 5, 301.

asunción es el “primero secreto de la verdad”⁵⁶ y el “término medio de lo religioso”⁵⁷: sin ella nunca podría ponerse en movimiento la internación de la eternidad en el tiempo. Y esto no es un capricho que el cristianismo haya puesto en función de un sacrificio esclavista, sino que es efectivamente lo que emerge de la idea cuando se le somete a una consideración especulativa y metafísicamente ampliada hacia la realidad del ser humano desde su misma potencia espiritual.

Esta necesidad dialéctica de aplicar un comienzo negativo al progreso sustancial del sujeto viene dada ya desde el romanticismo. La *Bildung* del sujeto, sostenida sintéticamente por la fantasía, estaba cruzada por la experiencia fundamental de la muerte, es decir, por la “interiorización de una negatividad total, presupuesta por la diferencia que contradice finitud e infinitud, tiempo y eternidad”⁵⁸. Al viento mortal se le agrega la *Stimmung* nostálgica de lo romántico, que sufre por un domicilio divino que lo humano ha perdido en su desmembramiento existencial. Con miras a la consideración de este fenómeno es que Novalis aprontó que “el suicidio es el verdadero acto filosófico”⁵⁹ y Schlegel determinó que “en el entusiasmo de la aniquilación se revela por primera vez el sentido de la creación divina”⁶⁰. Esto es lo mismo que expresa Kierkegaard diciendo que “ser espíritu exige una negación, y cuando más se es espíritu tanto más se debe atender que la negación sea la negación exacta de su opuesto”⁶¹. Este equilibrio de los contrarios es el que no permite que el hombre se dispare al vacío de lo abstracto ni se dé duramente con el suelo de lo concreto, sino que se mantenga en la tensión perpetua, en la muerte y en la vida, en lo eterno y en el tiempo.

Asimismo, la negación es lugar constante en el idealismo consumado hegeliano. En su *Lógica*, Hegel afirma que “todas las naturalezas emergen de su inocencia, de su indiferente identidad consigo, se relacionan por medio de sí mismas con su otro y así se encaminan hacia su destrucción o, en sentido positivo, vuelven a su fundamento”⁶², es

⁵⁵ DE, 305 / SKS 5, 303.

⁵⁶ PS, 318 / SKS 7, 292.

⁵⁷ PS, 462 / SKS 7, 429.

⁵⁸ BINETTI, M. J., *El idealismo de Kierkegaard*, op. cit., p. 29.

⁵⁹ NOVALIS (1948), *Los fragmentos*, traducción de Maurice Maeterlinck, Buenos Aires: El Ateneo, p. 56.

⁶⁰ SCHLEGEL, F. (1958), *Fragmentos*, traducción de Emilio Uranga, México D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, p. 53.

⁶¹ *Pap.* XI 1 A 152.

⁶² HEGEL, G. W. F. (1968), *Ciencia de la Lógica*, traducción Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires: Solar-Hachette, p. 384.

decir, todo sujeto parte desde una indiferenciación que se media libremente con una alteridad, primero relativa y luego absoluta, que termina mostrándole todo lo que él no es o, en sentido inverso, todo lo que él es en la diferencia. Esa igualación cruzada por la diferenciación es lo que busca el idealismo a través de la libertad, cuya “única obra y único acto”⁶³ es la muerte en cuanto a una primera “intuición de la esencia negativa de la libertad”⁶⁴, que encuentra en Kierkegaard un asidero medianamente en términos como ironía, angustia y resignación infinita, y una concordancia completa en la desesperación, el pecado y la culpa.

Ser nada es una “determinación del mal”⁶⁵, aunque esta reducción dé “sentido retroactivo”⁶⁶ a la vida del sujeto; es precisamente por la vía de la total perdición que la total salvación hará su emergencia. La supresión del individuo toma en Kierkegaard el nombre más propio de pecado, cuyo primer antecedente es la angustia, su predecesor inmediato es la desesperación y su sucesor consumado es la culpa. Jean Wahl nombra el pecado como una “posición de la negación”⁶⁷, que equivale a la “impotencia total”⁶⁸, en la que el hombre asume la absoluta responsabilidad por su incapacidad de dar completitud al deber que la idea le pone como necesario y que su libertad le atisba en una primera instancia como posible. Por más que el sujeto lo intente, “todo esfuerzo se convierte en nada”⁶⁹ y su necesidad de Dios se va haciendo cada vez más intensa, pues “el conocimiento de sí”⁷⁰ hace transparente que la “suprema perfección”⁷¹ es terminar pidiendo auxilio divino, a pesar de que en una consideración representativa sea una dependencia apesadora.

Según Binetti, el pecado determina dos principios centrales del edificio kierkegaardiano. El primero ha aparecido con frecuencia: el “principio de la reflexión como categoría de la libertad”⁷², esto es, el de una acción autoconsciente que descubre una

⁶³ HEGEL, G. W. F. (1966), *Fenomenología del Espíritu*, traducción de Wenceslao Roces, México D. F.: Fondo de Cultura Económica, p. 347.

⁶⁴ HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, op. cit., p. 348

⁶⁵ DE, 145 / SKS 5, 143.

⁶⁶ DE, 464 / SKS 5, 465.

⁶⁷ WAHL, J. (1949), *Études kierkegaardienes*, París: J. Vrin, p. 392.

⁶⁸ BINETTI, M. J., *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard*, op. cit., p. 45.

⁶⁹ PS, 451 / SKS 7, 421.

⁷⁰ DE, 311 / SKS 5, 309.

⁷¹ *Ibíd.*

⁷² BINETTI, M. J., *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard*, op. cit., p. 45.

profunda y rica posibilidad en la idea. El segundo se ha bosquejado en términos generales y encuentra ahora su lugar de real atención: el “principio de inversión”⁷³. En esta ley de la dialéctica es donde encuentra cabida la concepción de una nada provechosa, de una negación que se vuelve movimiento en un todo que depende de ella para mediar, diferenciarse e identificarse. Desde el poder de la idealidad se pasa al ser de la realidad sólo gracias a que “en la esfera de la finitud el poder de la superioridad es de hecho impotencia”⁷⁴, abriendo con la reducción subjetiva un pequeño ojal que es ensanchado infinitamente por la potencia productora del absoluto. En la máxima conciencia de pecado, cuando el individuo se capta a sí mismo en toda su amplitud existencial y en toda su posibilidad, lo que se presenta más claramente es que “la potencia más alta es la impotencia”⁷⁵ y que por esto mismo el poder está consumado. La negación absoluta es la que reafirma lo que Kierkegaard con brío escribía en sus *Diarios*: “¡es tan verdadero que todo se invierte cuando la medida está colmada!”⁷⁶, y es lo que Binetti con meridiana lucidez refiere al decir que “tan pronto como el poder despierta en su caída, la caída lo alza superado”⁷⁷.

Este vuelco dialéctico es la marca del estado verdaderamente religioso, superador del fracaso ético, donde la paradoja de la concreción de lo eterno se da en todo su esplendor y la dialéctica por fin se instala como una consecuencia libre, necesaria y presupuesta de una subjetividad absolutamente potenciada por su conciencia. La negación individual es un asunto de la interioridad, de “aprender en soledad que no se es capaz de nada”⁷⁸ y de transformarse en “deseante”⁷⁹ a partir de ese acercamiento que tanto lleva a la nada como a Dios⁸⁰. Esta apropiación es una dificultad tremenda, que cancela la ilusión y que de ningún modo pone al individuo negado por sobre los demás, sino que lo abaja tanto como lo requiere el absoluto, a saber, absolutamente. Esta interioridad pecadora y concentradamente culpable no debe hacerse pública ni mostrarse en este terrible estado de aniquilación. La intensión subjetiva es completamente esencial para que esta impotencia llegue a su poder

⁷³ *Ibíd.*

⁷⁴ *Pap.* IX A 453.

⁷⁵ *Pap.* IX A 449.

⁷⁶ *Pap.* XI 2 A 119.

⁷⁷ BINETTI, M. J., *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard*, op. cit., p. 45.

⁷⁸ DE, 353 / SKS 5, 352.

⁷⁹ DE, 398 / SKS 5, 397.

⁸⁰ Cf. DE, 409 / SKS 5, 408.

más alto invirtiéndose, por lo que es preciso guardarla en secreto, donde se cuide como la “oculta interioridad”⁸¹ que debe ser. Cualquier *ir más allá* en la expresión de la interioridad significa su pérdida completa y su eliminación, pero no en un sentido dialéctico sino inmediato.

Nadie debe notar nada, y los extremos son siempre visibles. Una posición que Kierkegaard critica casi tanto como al paganismo de la cristiandad estética es el movimiento monástico de la Edad Media, que exteriorizó la interioridad al hacerla artificialmente extrema. Kierkegaard es un defensor del interior, tanto que se ha vuelto complejo comprender en su obra algo así como una comunidad social o una iglesia en el sentido corriente del término. No obstante, esta posición no debe ser entendida de forma tan taxativa ni tampoco exagerarla en una soledad despreocupada de todo lo mundano. Dejando de lado la posibilidad de una reunión originaria de singulares, tema que será mencionado en el cuarto capítulo, es posible matizar la interioridad de la subjetividad kierkegaardiana en sus determinaciones propias. Es preciso entender que la singularidad, propiamente guardada en sí misma, es el foco de la realidad entera y el punto desde el que todo cobra sentido en su concreción. Esta concentración espiritual sigue teniendo una existencia fáctica, que debe congeniar con la idealidad metafísica que se ha proyectado. El error del movimiento monástico fue hacer posible que todos vieran el secreto de la interioridad, es decir, que todo habitante de la ciudad pudiera apuntar hacia el lugar donde supuestamente estaban las interioridades más primitivas. Pero ya el hecho de que hubiera un reconocimiento externo es signo de impropiedad: el secreto está en que “todo el mundo sea capaz de hacerlo (de volverse subjetivo)”⁸², sin que nadie note nada. La persona religiosa, el caballero de la oculta interioridad, cuando es puesto en medio de la existencia, “aparecerá como una contradicción al relacionarse con el mundo, y él mismo debe caer en la cuenta. La contradicción no consiste en ser diferente al resto, sino que la contradicción consiste en que, con toda la oculta interioridad en sí, preñado de sufrimiento y bendición en su fuero interno, es igual que los demás; *la interioridad está sencillamente oculta por ser igual que los demás*”⁸³. No se necesita un convento alejado en las montañas más quietas del orbe ni grandes murallas que separen del ruido cotidiano de las ciudades, sino que se

⁸¹ PS, 485 / SKS 7, 451.

⁸² *Ibíd.*

⁸³ PS, 485 – 486 / SKS 7, 451 – 452. Las cursivas son mías.

requiere un compromiso relativo con lo que es relativo y un compromiso absoluto con lo que es absoluto: el ir al parque de atracciones es un fin relativo, la salvación eterna es un fin absoluto. En esto se inserta el reconocimiento de sí mismo como nada en tanto absoluto. Cuando se trata de gozar de las fiestas, de formar una familia, de amasar una fortuna o de hacer caridad con los más pobres, el esfuerzo es directamente proporcional al resultado que se obtiene. Por el contrario, en lo religioso se exige el mayor esfuerzo de todos, a la vez que se exige reconocer que “el mayor esfuerzo no es nada”⁸⁴ y que se debe “querer hacerlo todo y, sin embargo, saber que ello es nada, y, sin embargo, quererlo”⁸⁵. Al punto en que esto es ejecutado y la imposibilidad brilla en toda su fuerza negadora, allí mismo viene el soplo divino del absoluto y Dios se presenta como aquel para el que todo es posible.

El silencio es una categoría de esta reducción a la nada del individuo consciente, tal como lo muestra Kierkegaard considerando a *los lirios del campo y las aves del cielo*. Este tópico, sacado de Santiago 6: 24 – 34, fue motivo de tres series de discursos edificantes en las que Kierkegaard desarrollara su pensamiento existencial a la luz del mensaje evangélico. En la tercera serie, primer discurso, nos dice que del lirio y del pájaro debemos aprender el silencio o *aprender a callar (lære at tie)*⁸⁶. Al igual que la palabra puede ser una magnífica distinción entre el hombre y el bruto, entre los hombres el arte está en callar⁸⁷. Al buscar el reino de Dios, y como desde lo cristiano la gracia viene de su mano, no debe realizarse en cierto sentido tarea alguna, pues en lo más profundo el asunto consiste en hacerse nada aprendiendo a callar. Así, el comienzo de la libertad no lo es cuanto principio, sino en cuanto fin al que se llega dándole la espalda a lo primero. Esto primero con lo que se da “es ese arte de *hacerse* callado”⁸⁸. Todo aquel que ha rezado plenamente ha captado la paradoja de que “en la medida en que más y más se interiorizaba en la plegaria, tenía menos cosas que decir, hasta que al fin se tornó completamente callado”⁸⁹. Este devenir silencioso es hacerse el oyente de una palabra que emerge en una circunstancia donde ninguna palabra humana puede con propiedad, es decir, en el terreno de lo absoluto. El lirio no pide a gritos que se le vista con hermosos vestidos que ni el rey Salomón

⁸⁴ PS, 451 / SKS 7, 421.

⁸⁵ PS, 231 / SKS 7, 211.

⁸⁶ Cf. LC, 164 / SKS 11, 16.

⁸⁷ Véase: III.I., nota 46.

⁸⁸ LC, 165 / SKS 11, 17. Las cursivas son del texto.

⁸⁹ *Ibíd.*

conocería, ni el pájaro exige con súplicas aireadas que el don divino lo privilegie con el grano de cada día: ambos se callan y esperan. De la misma forma, el que es realmente creyente de la potencia de Dios es elocuente sólo con su silencio y espera⁹⁰.

En el ámbito evangélico, el oyente o el lector que no es olvidadizo es el que escucha o lee en silencio, y percibe en la palabra – ya sea positiva o negativamente – una idealidad que es preciso concretar. El poder del silencio es el que guarda ese brote excitado y lo siembra en el espíritu del que está llano a recibirlo. Esta figura la encarna Kierkegaard preciosamente en la mujer. La mujer, ocupada en su tarea de mantener la casa y de hacer de ella un lugar de regocijo para su esposo y sus hijos, está siempre presente, habla y, no obstante, está también callada. Su silencio es “la presencia hogareña de la eternidad”⁹¹, que une a todos en una contemplación de sí mismos y los resta de una divagación en asuntos que son sólo aproximativos. Lejos de ser una naturaleza inferior, la mujer tiene una determinación cuantitativa que la acerca al crecimiento del silencio como un privilegio cualitativo. Ella “aprende y enseña silencio”⁹², instala en la mesa una mansa tranquilidad que eleva a la palabra en su anchura y la recoge en la conciencia⁹³, y la escucha en la fe de su poder.

Este avance que se da en el retrotraerse al silencio de la confianza es denominado en términos kierkegaardianos más precisos *quietud* (*Stilhed*) y dice el estado en que el sujeto ha llegado a abrirse para que Dios ejerza su infinito poder y lo transforme. Sin embargo, esta quietud no es una espera vegetativa que no incluye ningún esfuerzo, sino que es un punto de concentración que se abre luego de que la conciencia ha alcanzado esa altura que le muestra una inquietud incesante que sólo puede calmar un salto que traiga una nueva cualidad. Para que haya un entendimiento con la eternidad, “es necesario que el silencio reine”⁹⁴ y que despoje al hombre de cualquier ilusión que lo haga pensarse como infinitamente capaz del movimiento dialéctico. Cuando el individuo se encuentra por fin en la apertura de la quietud, a la que lleva el hacerse callado o el guardar silencio, es cuando se da en toda su intensidad el instante como irrupción de lo eterno en el tiempo: “sólo callando se encuentra el instante; mientras se habla, basta que se diga una palabra y se soslaya el

⁹⁰ LC, 167 / SKS 11, 19.

⁹¹ EX, 69 / SKS 13, 75.

⁹² EX, 67 / SKS 13, 74.

⁹³ Cf. EX, 69 / SKS 13, 76: “¡(...) una mujer que se mira en el espejo de la palabra se vuelve silenciosa!”.

⁹⁴ OA, 395 / SKS 9, 325.

instante”⁹⁵. Aun lleno de sufrimiento y sostenido por la fe, el creyente se sienta a esperar después de que su conciencia lo ha hecho nada y es ahí donde el haz perpetuo de la reconciliación hace presencia. Es ahí donde el individuo deviene el absoluto y se hace cada vez más parecido a Dios en su realidad teándrica⁹⁶.

“Convencido en la quietud”⁹⁷ y apropiado de su idea por la mediación de lo otro, el individuo vive en el instante sostenido metafísicamente y devenido lo absoluto. Bajo la consideración cristiana, esta acción de la repetición de lo divino se llama *adoración (Tilbed)* y presupone en todo momento la caída a través de la que el singular se ha hecho el pecador más absoluto y luego el salvado absoluto. El levantado se acuerda de Dios y lo adora por la cesión infinita de su poder, que lo ha causado libre a la vez que lo ha hecho dialécticamente esclavo de la negación frente a su realidad consumada⁹⁸. Si el silencio no lo devolviera a lo ideal en la interioridad, todo esfuerzo se proyectaría en una vana apertura y su intensión se perdería en muchos destellos sin rumbo. En cambio, cuando la idea muestra al existente la impotencia de su potencia y éste se decide a una vuelta callada sobre sí mismo para llegar a lo otro a partir de su nada, el plexo del espíritu se extiende en toda su amplitud y libera una potencia que ni la palabra ni la representación pueden contener, pero que el silencio puede captar, mantener y asegurar en la quietud y la adoración⁹⁹.

En la tercera y última sección de este capítulo, abordaré el silencio como el apego a la decisión que constituye la reclamación del sí mismo como nada y como potenciador de la acción de expresión del ideal. De la misma forma en que antes se han desarrollado las diversas cuestiones, lo que siga será una cara más de la misma realidad, que se expresa en distintos flancos, pero que señala siempre la constitución espiritual.

⁹⁵ LC, 168 / SKS 11, 20.

⁹⁶ Cf. DE, 378 / SKS 5, 381. Cf. *Pap.* IV A 28: “Todo ser humano que sabe cómo guardar silencio se vuelve un hijo divino, pues en el silencio hay concentración en su origen divino; aquel que habla permanece como humano”.

⁹⁷ PS, 403 / SKS 7, 374.

⁹⁸ Cf. LC, 61 / SKS 8, 290.

⁹⁹ Cf. PS, 404 / SKS 7, 374.

III.III. Silencio como apego a la decisión absoluta

En esta sección final del tercer capítulo, me dedicaré a revisar el silencio en la última de sus caras existenciales que me parece necesario desarrollar particularmente: la del silencio como categoría que garantiza la autenticidad y la potencia de la decisión absoluta (*absolute Afgjørelse*) con que el individuo deviene ulteriormente espíritu. Mucho de lo que aquí aparezca ya ha tenido cabida en otros lugares y no se busca de ninguna forma una reiteración majadera, sino una resignificación tal que el asunto parezca nuevo siendo el mismo y el uno. Queda hecha la misma advertencia del reemplazo dialéctico de lo dogmático.

Como ya se señaló al pasar, debido al explosivo énfasis que se le ha dado a la esfera existencial en Kierkegaard, la porción ideal ha caído en un desmedro muy poco provechoso. Ateniéndose acriticamente a la doctrina kierkegaardiana, se ha dicho que la esencia sólo adquiere importancia para Kierkegaard en cuanto es una concreción en la existencia de las posibilidades reales del sujeto, es decir, se privilegia el *suppositum* por sobre una determinación en principio abstracta¹⁰⁰. Pero ocurre que Kierkegaard desde un comienzo denotó la importancia de un ideal y la potencia que podía tener una proyección de ese tipo en la existencia subjetiva. Un primero de agosto de 1835, en la costa danesa de Gilleleie, un joven Kierkegaard veía como su asunto crucial “encontrar una verdad que sea verdad para mí, encontrar una idea por la que quiera vivir y morir”¹⁰¹. Este germen fue creciendo hasta dar con una postura especulativa que ve la idea como un “principio de consistencia”¹⁰² o, como lo he nombrado a lo largo de estas páginas, un sostén metafísico.

¹⁰⁰ Cf. NEGRE, M. (1988), “Fundamentación ontológica del sujeto en Kierkegaard”, en: *Anuario filosófico*, vol. 21: 51 – 72, Pamplona: Universidad de Navarra.

¹⁰¹ *Pap. I A 75*. Cf. OO II, 316 / SKS 3, 332: “Pregúntate y sigue preguntándote hasta hallar la respuesta, pues uno debe haber conocido y reconocido una cosa, puede haber querido e intentado una cosa muchas veces, pero sólo la profunda conmoción interior, sólo la indecible agitación del corazón te da la seguridad de que aquello que conociste te pertenece, que ningún poder habrá de quitártelo; pues sólo la verdad que edifica es verdad para ti”. TT 10 – 11 / SKS 4, 101 – 102: “(...) Descartes fue un pensador honorable, humilde y noble, cuyos escritos, ciertamente, nadie puede leer sin que experimente la más profunda emoción. Descartes hizo lo que dijo, y dijo lo que hizo (...) Descartes no tocó las campanas a arrebato, anunciando el fuego, ni tampoco impuso a todos el deber de dudar, sencillamente porque era un pensador sereno y solitario, no un centinela nocturno encargado de dar la alarma. Declaró modestamente que su método sólo tenía importancia para él mismo (...)”.

¹⁰² MALANTSCHUK, G. (1971), *Kierkegaard's Thought*, traducción de Howard Hong y Edna Hong, Princeton: Princeton University Press, pp. 109 – 111. Citado en: BINETTI, M. J., *El idealismo de Kierkegaard*, op. cit., p. 17.

Si la existencia no tuviera este hilo conductor que la cruzara transversalmente y la sostuviera como un todo por encima del frágil amontonamiento de momentos segregados, no habría posibilidad alguna de hablar de subjetividad ni de existencia en un sentido realmente propio. La idea es un retorno a la primitividad¹⁰³, al lugar que la misma acción libre señala como aquel donde nació y se desplegó el todo que ahora el singular es: la idea es ese comienzo al que se llega dándole la espalda y se le mira cuando todo se perdió y se recuperó en la determinación. Así, para Kierkegaard, “todo progreso hacia el ideal es un retorno”¹⁰⁴, en el que se vuelve a lo originario que surge por la misma libertad y que se concreta necesariamente en la posibilidad que la misma idea entraña en su potencia dialécticamente vuelta necesaria.

La idea es la fuerza de la posibilidad y el constreñimiento de la necesidad, es el impulso a la eterna repetición de lo mismo en lo otro y en el otro, y la amplia constitución de un sentido de vida que cada vez se hace carne en un sujeto. Ese vuelco a la realidad que se da en el devenir individual no se puede entender sino es como una realización de la libertad que intuye su en sí en su para sí y lo concreta por sí. Ser la idea no es pensar en la idea infinitamente ni reflexionar sobre lo maravilloso de su contenido especulativo, sino que es acción interior que se determina a un aparejamiento en plenitud con lo primero. Por lo mismo, “la primera condición para una resolución es tener y *querer* tener una *idea efectiva acerca de la vida y acerca de uno mismo*”¹⁰⁵, que funcione como un aguijón que clave constantemente, que angustie en su proyección, que desespere en su no concreción y que culpe en su posición negativa frente a lo intuitivo.

En función del sostenimiento eterno, la puesta en marcha de la idea es la consumación más propia del cambio de generación, haciendo que “el movimiento en sentido eminente”¹⁰⁶ sea “el movimiento de lo ideal”¹⁰⁷. La concreción de la idea no es una cuestión que Kierkegaard denote como imposible ni dualista, sino que se media en la decisión que posibilita e impulsa el devenir subjetivo. Una eternidad que es abstracta está fuera del movimiento y se pierde en una ilusión que es vana. Por su parte, la eternidad en

¹⁰³ Cf. *Pap.* XI 2 A 238.

¹⁰⁴ *Pap.* X 3 A 509.

¹⁰⁵ DE, 427 / SKS 5, 427. Las cursivas son mías.

¹⁰⁶ *Pap.* X 3 A 524.

¹⁰⁷ *Ibíd.*

términos propios “es la continuidad del movimiento”¹⁰⁸ y “el máximo de la pasión”¹⁰⁹ individual. Este *pathos* que se sufre por una proyección que es dialécticamente determinada primero como imposibilidad es “una anticipación de lo eterno en la existencia para el existir de un existente”¹¹⁰, que se termina resolviendo en la instancia sintetizadora del uno. Esta unión que se da entre lo ideal y lo concreto es lo único que puede ser entendido como realidad efectiva (*Virkelighed*) y no se hace nunca como una acción interna, sino como “una interioridad en la que el individuo anula la posibilidad y se identifica a sí mismo con lo pensado con el fin de existir en ello”¹¹¹.

Esta interioridad que supone accionar la decisión de la libertad espiritual no puede darse nunca en un esquema representativo que tan sólo disponga una díada de términos que se miren sin elasticidad relacional. El que es sujeto en un campo objetivo “no experimenta el impulso a la decisión”¹¹² y se mantiene en el error de creer que la objetividad vendrá en algún momento a resolverlo todo sacando el movimiento como de una chistera¹¹³. Así como la determinación no puede ser colectiva ni intersubjetiva, así tampoco puede darse fuera del tiempo. Es cierto que lo que se gana es la eternidad, pero se gana en el tiempo y sólo en el tiempo¹¹⁴. Aquí vuelve a aparecer el instante como una irrupción de la eternidad en lo temporal: la decisión pone juntos en constante tensión los contrarios constitutivos del espíritu y los pone cuando el existente es todavía existente, no en lo abstracto de lo objetivo ni en una supuesta reconciliación posterior¹¹⁵. La existencia es una tarea que se resuelve en su concreción y con la concreción de lo que ella misma encierra en su propia conciencia de sí. De otro modo, el cambio de cualidad no sería realmente profundo y la vida no se haría más que un pasar insostenido y efímero.

La decisión es pasión interior y temporalidad eterna, y es también un salto. Ya se revisó que el salto es la sola manera en que puede sobrevenir una nueva cualidad¹¹⁶: si se juntan muchas determinaciones cuantitativas, jamás nacerá una cualificación renovada, o no al menos auténticamente. En ese sentido, la decisión es ese salto a través del que se pone

¹⁰⁸ PS, 310 / SKS 7, 283.

¹⁰⁹ *Ibíd.*

¹¹⁰ *Ibíd.*

¹¹¹ PS, 334 / SKS 7, 309.

¹¹² PS, 45 / SKS 7, 39.

¹¹³ Cf. PS, 53 / SKS 7, 48.

¹¹⁴ Cf. PS, 104 / SKS 7, 92.

¹¹⁵ Cf. PS, 60 / SKS 7, 53.

¹¹⁶ CA, 70 / SKS 4, 337. Véase: II.I., nota 19.

conscientemente la relación en relación consigo misma y con todos sus contrarios satisfechos. La primera aparición del pecado por acicate de la angustia no fue sino un despertar de la libertad en su caída. Ahora, el asunto se trata de una reafirmación de la libertad en su poder, mediando su impotencia, y concretando necesariamente lo eterno. En su intensidad y objeto, el salto de la decisión es el más complejo de todos, pues se salta para caer en el mismo lugar y, sin embargo, ser otro. Asimismo, “la persona que va a tomar la decisión no se encuentra a distancia de la decisión”¹¹⁷, se está decidiendo a sí mismo, haciendo que la decisión ya parezca incluso tomada. El que sabe que debe saltar y caer en el mismo lugar, podría pensar que la posición ya está ganada y que el salto fue dado, y por eso la dificultad está en negar esa posibilidad que es apariencia y tomar “la decisión en sí”¹¹⁸.

Siendo pasión, instante y salto, la decisión subjetiva es el comienzo que exige la vida de la libertad y encarna vivamente el peso que supone el despliegue libre¹¹⁹. La resolución es “el conocimiento del bien”¹²⁰ y el intento intenso de poner todas las fuerzas en su cumplimiento. Es un riesgo en el que se pone todo en juego y en el que todo se pierde para después recuperarlo. La decisión es otra forma de decir el agente dialéctico¹²¹ que es sujeto y objeto de sí mismo¹²², y que se ve para sí en una posibilidad que lentamente y de pronto se vuelve necesidad.

La primera aparición de este deber de elección aparece en la ética¹²³. Para un personaje únicamente sumergido en este estadio y sin atisbo todavía de lo religioso en su sentido más consumado, “el elegir es una expresión propia y rigurosa de lo ético”¹²⁴. A

¹¹⁷ PS, 359 / SKS 7, 332.

¹¹⁸ *Ibíd.* La relación entre reflexión y decisión es muy frágil, y cualquier desequilibrio la rompe. En *Ejercitación del cristianismo*, Kierkegaard escribe bellamente: “(...) cuanto más claro, más preciso y, en el buen sentido, más apasionado es el entender, más se aligera proporcionalmente el obrar, o es más fácil para el que obra hacerse con la acción, como acontece con el pájaro, a quien le es más fácil llevar las alas desde la rama trémula, pues la oscilación de ésta es como un movimiento muy relativo al del vuelo y conforma la más ligera transición del volar” (EC, 166 / SKS 12, 165). No obstante, la reflexión debe detenerse en el punto en que su modulación debe dejar de ser representativa. En este sentido, Kierkegaard señala la decisión como la única que detiene la reflexión y la deviene acción. Cf. EP, 52 / SKS 8, 73; EP, 81 / SKS 8, 90.

¹¹⁹ Cf. DE, 423 / SKS 5, 423.

¹²⁰ DE, 348 / SKS 5, 348.

¹²¹ Cf. EM, 123 / SKS 11, 206.

¹²² Cf. PS, 204 / SKS 7, 186: “La pasión de lo infinito es la decisión, no su contenido, puesto que su contenido es precisamente ella misma”.

¹²³ No hay decisión en lo estético, sino que sólo ejercicio de un arbitrio que se dice libre y que se pierde en la fragilidad del momento. Cf. PS, 294 / SKS 7, 269; OO II, 156 / SKS 3, 163.

¹²⁴ OO II, 156 / SKS 3, 163.

través de esta determinación, el hombre de la ética “llega a ser lo que llega a ser”¹²⁵, reflejándose en el contenido ideal que ha devenido como deber – aunque todavía no en un sentido incondicionado – e intentando mantener esa igualación por medio de las fuerzas que le son propias a su subjetividad sólo mediada por la idea. De esta manera, la idealidad que capta el ético se asume inmanentemente en el carácter de deber y se cumple en una elección que “determina el contenido de la personalidad”¹²⁶. En esta etapa de la existencia ya se da cierto entrenamiento dialéctico que el ético muy bien defiende en la producción del sí mismo que efectúa la decisión: “Ese sí mismo que elige es, pues, infinitamente concreto, pero es absolutamente distinto a su sí mismo anterior, puesto que lo ha elegido de manera absoluta. Ese sí mismo no existía con anterioridad, puesto que llegó a ser en virtud de la elección, y sin embargo existía, puesto que era él mismo”¹²⁷. Dicho de otra manera, la elección hace dos movimientos dialécticos: “lo que se elige no existe y llega a existir en virtud de la elección, y lo que se elige existe, de otro modo no sería una elección”¹²⁸. Este sujeto elector, entonces, llega a ser lo que ya era pero transformado, cruzado por la eternidad de una proyección que viene a sostener su existencia y que lo “hace otro hombre”¹²⁹ en el sentido de un hombre *nuevo* o en la nueva *cualidad*.

No obstante, por sobre los buenos deseos del ético y la captación bien encaminada que tiene respecto de la realidad espiritual del hombre, el deber condicionado que intenta cumplir se le vuelve progresivamente heterogéneo a su posibilidad¹³⁰. El ético “se había elegido a sí mismo con la pasión de la infinitud en el instante de la desesperación”¹³¹, ante el terror de poder caer en el sueño melancólico de la estética. Pero este alivio al miedo a lo inmediato no dura mucho. Como se dijo, en la interioridad ética el terror se vuelve una determinación más intensa por la que el individuo ya elevado se retrotrae al punto en que la vida de la ética “es otra vez imposible, pero de tal manera que la relación se transforma y la ética, que antes ayudó a la revelación, es ahora la que la impide, y lo que ayuda al individuo a una revelación más elevada, diferente y más allá de la ética”¹³².

¹²⁵ OO II, 176 / SKS 3, 173 – 174. Véase: II.II., nota 45.

¹²⁶ OO II, 154 / SKS 3, 160.

¹²⁷ OO II, 196 / SKS 3, 206 – 207.

¹²⁸ OO II, 196 / SKS 3, 207.

¹²⁹ MF, 34 / SKS 4, 227.

¹³⁰ PS, 266 / SKS 7, 242. Véase: II.II., nota 46.

¹³¹ PS, 258 / SKS 7, 235.

¹³² *Ibíd.*

Cristianamente hablando, Kierkegaard refiere a esta instancia más elevada como “ayuda divina”, que aparece luego de que se supera la ensoñación de la estética y se afronta a la heterogeneidad del deber ético, allanando el camino hacia la reducción singular que se trató en la sección anterior. Visto el asunto de forma dialéctica, el fracaso de lo ético se soluciona con la intromisión de una tercera instancia que media entre el sujeto y la idea, moviendo relacionamente la imposibilidad de la posibilidad a la incondicionalidad del deber. En esa instancia extrema, el poder de concreción ya no es inmanente al sujeto, sino que lo trasciende inmanentemente y lo sostiene, y lo impulsa a una necesidad a partir de la pura potencia. Por esto Kierkegaard instaba a “elegir lo único necesario, pero de tal modo que no se trate de una elección”¹³³: la ausencia de más opciones más allá de la única variable verdaderamente necesaria no suprime la decisión, sino que la intensifica dialécticamente hasta una concreción invertida de la libertad en el deber. Hegel afirmaba esta misma incondicionalidad del deber sentenciando: “tú no puedes, precisamente porque tú debes”¹³⁴, al tiempo que centraba la verdad de la necesidad en la libertad¹³⁵. Esta inversión de lo libre en lo necesario y de lo necesario en lo libre es gracias a que se ha alcanzado el cenit de la relación y lo absoluto por fin es puesto como absoluto en su contrastación con la nada, de lo que surge la realidad individual reafirmada temporal y eternamente. La decisión es el entendimiento con lo eterno¹³⁶, aunque sea en su carácter de una decisión que cede a otro su poder y desde ahí se resignifica; la muerte dialéctica es ahora una determinación que se toma y que se asume libremente.

La categoría del silencio es un garante de la idealidad que contiene la acción y la consecuente potencia con la que se ejecuta. Para Kierkegaard existe una correlación clara y proporcional entre la decisión y el llevar a cabo tal decisión sin que la intensidad se diluya en un parloteo que saque en banda la eternidad del individuo. El silencio es efectivamente “una condición para ganar la idealidad”¹³⁷ y comenzar así con el despliegue completo de la vida de la libertad en la elección. En *La época presente (Nutiden)*, último apartado de la tercera parte de *Una recensión literaria (En literair Anmeldelse, 1846)*, Kierkegaard realiza

¹³³ *Pap.* X 2 A 428. Véase: II.I., nota 28.

¹³⁴ HEGEL, G. W. F., *Ciencia de la Lógica*, op. cit., p. 119.

¹³⁵ Cf. HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio: para uso de sus clases*, op. cit., §158.

¹³⁶ Cf. DE, 336 / SKS 5, 335.

¹³⁷ EP, 84 / SKS 8, 93.

una profunda crítica política a su época y la cataloga de desapasionada y falta de interioridad. En la multitud y el ruido del ajetreo diario de los honores y los puestos académicos, poco espacio queda para el auténtico hablar y para el auténtico callar. La *charla*, el modo de expresión de la época, no habla ni calla, a la vez que abole la *apasionada disyunción* que existe entre ambas acciones. Aquí retorna Kierkegaard sobre la distinción que significa el callar en tanto arte y da a entender la validez de un hablar específico y humilde, sobre el que volveré en el cuarto capítulo con mayor dedicación.

El silencio es interioridad, es concentración en la idea y total disposición a su realización. El que charla dice muchas cosas y se pierde en ellas fútilmente, pero el que sabe hablar, sabe también callar y se enfoca en un punto intensivo que le indica el tiempo para una cosa o la otra. La extensión de la habladería es abismante y aparentemente superior a la intensidad de la pasión, pero no triunfa en los terrenos del espíritu. La producción y la comunicación del que auténticamente calla “nacen del silencio”¹³⁸ y deben volver a él en la acción que reduplica el contenido de la conciencia y lo repite en lo real. La idealidad, que es “el equilibrio de los opuestos”¹³⁹, es mantenida y reforzada por el silencio, que poéticamente es capaz de proyectar los contrarios y mantenerlos debidamente a raya en la acción, a la vez que los habla sabiendo los alcances de su palabra. De esta forma, el que sabe callar, “puede esencialmente actuar”¹⁴⁰, retomando en su hacer lo que el silencio le ha captado como propio a su naturaleza y conservándolo calladamente para que la fuerza de su determinación no se funda con la charla casual e impropia.

En *¿Tiene un hombre el derecho a dejar matar por la verdad? (Har et Menneske Lov til at lade sig ihjelslaae for Sandheden?)*, primer tratado de los *Dos breves tratados ético-religiosos (Tvende ethisk-religieuse Smaa-Afhandlinger)*, que publicara en 1849 bajo el seudónimo H.H., Kierkegaard es muy claro en este asunto: “La discreción y la fuerza se corresponden completamente la una con la otra para actuar; la discreción es la escala de la fuerza para actuar; un hombre nunca tiene más fuerza para actuar que cuando tiene discreción”¹⁴¹. Esto radica en la conciencia que sabe que actuar es superior a hablar y que el callar devuelve a un terreno que ni la palabra más piadosa puede alcanzar: el del espíritu

¹³⁸ EP, 83 EP, 82 / SKS 8, 92.

¹³⁹ EP, 84 EP, 82 / SKS 8, 93.

¹⁴⁰ EP, 82 EP, 82 / SKS 8, 92.

¹⁴¹ TER, 17 / SKS 11, 62. Cf. BINETTI, M. J. (2004), “La decisión absoluta en el pensamiento kierkegaardiano”, en: *Areté*, vol. XVI: 5 – 18, Lima: Universidad Católica del Perú, p. 9.

especulativamente concebido y concretamente devenido. Si se escucha que alguien cuenta con mucha pompa que sus acciones serán tales si el asunto se pone más complicado, no es precisamente de temer que tome carta alguna en la cuestión: de la decisión no se habla. Por el contrario, “quien en la verdad está decidido, *eo ipso* también callado. Estar decidido no es lo único, estar callado es lo otro; estar decidido significa justamente estar callado”¹⁴². Esto se eleva a su infinita potencia cuando de lo que se trata es de la relación con el absoluto. Al ser la decisión la elección del sí mismo en su negación frente a otro, se ve qué tanta pasión decisiva se puede necesitar. El silencio es justamente el que “vigoriza”¹⁴³ al hombre en la dialéctica extrema, es como “una gata o el punto fuera del mundo del que hablaba Arquímedes”¹⁴⁴, en el que se puede apoyar una palanca y mover el mundo entero en conformidad a la libertad afirmada. El quedarse callado evita que se dé un “vaciamiento” de la espiritualidad y una pérdida sumamente debilitante de la idealidad: la dificultad está en vivir lo que se piensa y vivirlo hacia delante, para no caer en la cuenta de lo que se pudo hacer y no se hizo.

En la decisión, la interioridad se llena de un contenido que ella misma se produjo y se concretó, pasando a través de las diversas instancias relacionales. La expresión de la libertad que dice la decisión es la libertad misma que elige lo absoluto. Eso absoluto es el sujeto en su “valor eterno”¹⁴⁵, eligiéndose en el tiempo, no como finito e infinito, sino como efectivamente absoluto. Esto es el sí mismo reafirmando a sí mismo en tanto “lo más abstracto de todo, que es además, sin embargo, lo más concreto de todo – es la libertad”¹⁴⁶. El silencio es la categoría que potencia esa libertad y la mantiene como tal, haciendo que el foco intensivo de la interioridad no se esparza extensivamente en la apertura impropia. Quedándose callado, el hombre recupera la idealidad y la devuelve a la acción decidida. De no darse la estimulación silenciosa y la conciencia quieta que se abre a la posibilidad absoluta de la libertad una vez que la negación la atravesó, los destellos de lo libre se irían perdiendo en lo abstracto y chocarían desesperadamente contra la necesidad de lo fáctico. La decisión así pensada da coherencia a la existencia y permite una relación

¹⁴² TER, 18 / SKS 11, 63.

¹⁴³ *Pap.* XI 2 A 143.

¹⁴⁴ *Ibíd.*

¹⁴⁵ OO II, 195 / SKS 3, 205.

¹⁴⁶ *Ibíd.*

consecuente tanto con lo eterno como con lo cotidiano¹⁴⁷, haciendo salir al sujeto tan pronto como vuelve a sí transformado, reduplicado y repetido¹⁴⁸.

Con esto concluyo la revisión existencial del silencio. El siguiente capítulo seguirá profundizando el tema desde la perspectiva de la expresión que puede tener cabida en la comunicación existencial, a pesar de que el silencio parezca tener total supremacía sobre la idea y la acción ideal, y la palabra se vea en primera instancia relegada a una objetividad insalvable.

¹⁴⁷ Cf. DE, 350 – 352 / SKS 5, 350 – 351.

¹⁴⁸ Cf. OO II, 224 / SKS 3, 237. Sobre la repetición de la decisión, véase: DE, 340 / SKS 5, 339.

Capítulo IV: El silencio como articulador de la comunicación existencial

IV.I. Comunicación de saber y comunicación de poder

Este último capítulo tratará acerca de la posibilidad de comunicación de la subjetividad, con miras a una apropiación existencial del mensaje en el receptor. Dicho de otro modo, se revisará la validez de una instancia específica en la que se puede dar un hablar auténtico y entre singulares, que articule un intercambio fructuoso, propio y válido de una existencia a otra; esto siempre dentro de los límites que deja la cuestión y que Kierkegaard supo ver con mucha astucia. El tema del silencio como tal se desvanecerá un tanto, al menos en las dos primeras secciones, en función del desarrollo de nuevos conceptos que entrarán en juego y que serán decisivos para volcar la categoría guía desde el plano comunicacional al plano existencial.

En esta primera sección abordaré la diferencia entre comunicación de saber (*Videns Meddelse*) y comunicación de poder (*Kunnens Meddelse*), que Kierkegaard establece para referir a un traspaso objetivo de conocimiento y a una cesión de contenido existencial susceptible de apropiación individual. Esta cuestión está desarrollada específicamente en un extenso borrador que se conserva en el *Diario*, pensado al parecer como guía para una clase o un curso, titulado *La dialéctica de la comunicación ética y ética-religiosa (Den ethiske og den ethisk-religiøse Meddelelser Dialektik)* y compuesto probablemente entre fines de 1847 y principios de 1848¹. Estas anotaciones presentan el esquema central del asunto, ampliando más o menos cada uno de los conceptos que Kierkegaard determina como esenciales y dividiendo los diversos aspectos del problema de forma tal que tan sólo restara la articulación textual. Sobra decir que ésta es una espléndida muestra del modo en que trabajaba Kierkegaard para componer una obra.

¹ Cf. *Pap.* VIII 2 B 79 – VIII 2 B 89.

El proyecto comienza con Kierkegaard criticando el apego de la época moderna a la ciencia y a todo lo que sea objetivamente demostrable². Esto ha llevado a que se pierda por completo de vista “la distinción entre arte y ciencia”³, a que “todo se vuelva ciencia y academicismo”⁴ y a que el arte se entienda “sólo estéticamente”⁵. La época moderna es *deshonesta* como aquel que ha comenzado diecisiete cosas y no ha completado ninguna, y ha cambiado diecisiete veces de planes y en cada momento se ha seguido alabando como profundamente dotado: así, esta brillante deshonestidad trae consigo el *engaño de sí mismo* y una terrible *perplejidad*⁶. Además, a este tiempo nuevo le falta *ingenuidad*, en el sentido de poder ejecutar la distinción socrática entre lo que se entiende y lo que no se entiende. El dejar de ser ingenuo o nunca haberlo sido no es una muestra de madurez⁷. Por el contrario, “una existencia humana sana y honesta posee al fin un cierto elemento de ingenuidad”⁸. Pero en la época moderna lo que reina y sobresale es la *generación*, en tanto una concreción abstracta que pulula por ahí y que es responsable de variados avances y adelantos, sin que se le haya visto nunca y sin que su fracaso sea de una vez reconocido: la generación “no puede nunca ser ingenua”⁹, sino que siempre busca justificarse en la constante aspiración y en el cambio de planes. Asumiendo lo adquirido y desechando la ingenuidad, la época moderna se vuelve también falta de *primitividad*, es decir, ya no se deviene un hombre por el acercamiento al ideal y la consecuente concreción de éste, sino que tan sólo se imita a los demás y se existe *como* los demás existen. Por esto es que en este tiempo, “en vez de hombres, hay por todas partes abstracciones fantásticas”¹⁰.

² Cf. *Pap.* VIII 2 B 81: 1.

³ *Pap.* VIII 2 B 81: 5.

⁴ *Ibíd.*

⁵ *Ibíd.*

⁶ Cf. *Pap.* VIII 2 B 86.

⁷ *Pap.* VIII 2 B 82: 2.

⁸ *Pap.* VIII 2 B 86.

⁹ *Pap.* VIII 2 B 82: 2. Cf. EP, 97 / SKS 8, 102: “Cuando la generación, la que ha querido nivelar, ha querido la emancipación y revolución, ha querido abolir la autoridad y a través de ello, en el escepticismo de la asociación, ha producido el desconsolador incendio forestal de la abstracción; cuando la generación a través de la nivelación, mediante el escepticismo de la asociación, ha eliminado a los individuos y a todas las concreciones orgánicas; cuando ha puesto en su lugar a la humanidad y a la igualdad de las cifras entre un hombre y otro; cuando la generación se ha distraído un instante con la amplia vista del infinito abstracto, donde nada sobresale, ni el más mínimo estorbo, sólo «aire y mar»: entonces comienza el trabajo, en el que el individuo tendrá que ayudarse a sí mismo”.

¹⁰ *Pap.* VIII 2 B 82: 9.

En este ajetreo de lo moderno, hay un arte del que la ciencia y la academia se han apoderado o bien han querido apoderarse, a saber, el arte de lo ético¹¹. La dificultad de esta toma de posesión es que lo poseído no cabe dentro de los parámetros que manejan sus captores, por lo que la cuestión permanece intacta en su complejidad si se tienen ojos para ver. Lo ético está “indiferentemente relacionado con el conocimiento”¹², es decir, no supone una superioridad de unos sobre otros en cuanto a poder alcanzar lo ético, sino que “asume que todo ser humano lo conoce”¹³. La confusión se presenta cuando lo que se debe comunicar académica y científicamente, se comunica como arte y cuando lo que debe ser comunicado como arte, se comunica académica y científicamente: éste es precisamente el caos en que ha caído el tiempo moderno. Tal como un instructor de ejército guía a través de la acción a los cadetes, afirmando que dentro de cada uno de ellos está la posibilidad de llegar a cumplir con las tareas militares, así también “es la forma en que lo ético debe ser comunicado”¹⁴, sabiendo que la idea está en potencia dentro del individuo.

Así las cosas, cuando se comunica algo que debe ser objetivamente recibido y que no involucra sino pasividad en el receptor, estamos frente a una comunicación de saber. Por su parte, cuando lo que se comunica encuentra su importancia en la carácter activo del receptor¹⁵ y en la reflexión que éste efectúa respecto de la idea que reside en su interior, el asunto se trata de una comunicación de poder. Para aclarar mejor esta cuestión, Kierkegaard divide la comunicación en cuatro partes: 1) el objeto, 2) el comunicador, 3) el receptor y 4) la comunicación¹⁶, que relaciona en tres distinciones hechas en base a la reflexión de la categoría sobre sí misma o sobre otra. La primera distinción se da según el objeto. En la comunicación de saber, el objeto se refleja sobre el objeto, radicando la importancia en la correspondencia que haya entre la información que el sujeto recibe y el objeto extrínsecamente dispuesto. Por el contrario, en la comunicación de poder no hay objeto o, dicho dialécticamente, la reflexión sobre el objeto se da de manera negativa, alejándose del objeto y recayendo en el sujeto. La segunda distinción dice relación con la comunicación vista a) como medio o b) como comunicación directa o comunicación

¹¹ *Pap.* VIII 2 B 81: 5.

¹² *Ibíd.*

¹³ *Ibíd.*

¹⁴ *Ibíd.*

¹⁵ *Cf. Pap.* VIII 2 B 81: 7

¹⁶ *Pap.* VIII 2 B 83. *Cf. LLEVADOT, L. (2007), “La ética de la escritura: Zambrano y Kierkegaard”, en: Aurora, n° 8: 26 – 36, Barcelona: Universidad de Barcelona, p. 35.*

indirecta. Si la comunicación se refleja en la comunicación en tanto medio, el saber se expresa a través de la imaginación o la fantasía, por cuanto todo conocimiento objetivo es siempre posibilidad en el devenir¹⁷. En cambio, el poder se expresa mediando la actualidad o realidad efectiva, que puede ser no incondicional en sus variantes estética y religiosa, e incondicional en su aspecto ético. Ahora, si la comunicación se refleja directamente sobre la comunicación, se habla de comunicación directa de conocimiento: lo que se ha dicho muestra inmediatamente toda la amplitud del mensaje. Y si la comunicación se refleja indirectamente, se está refiriendo a una comunicación indirecta de poder: lo dicho encubre una porción que la palabra no toca, pero muestra, y que debe ser auténticamente asumido en la acción. La tercera y última distinción, entre comunicador y receptor, es un tanto más compleja y se pone tan sólo en el marco de la reflexión sobre la comunicación dada en la comunicación de poder. Cuando el énfasis está situado igualmente sobre el comunicador y el receptor, la comunicación de poder es estética. Por otro lado, cuando el acento va en el receptor, la comunicación es ética. Y, finalmente, cuando la importancia se la lleva predominantemente el comunicador – necesitando este punto un matiz que se dará luego –, se trata de una comunicación de poder religiosa.

Aunando lo dicho, en la comunicación de saber el objeto se refleja sobre sí mismo, residiendo la validez de lo comunicado precisamente en la correlación de lo que informe el receptor y la determinación externa del objeto, y quedando como telón de fondo el comunicador, el receptor y la comunicación misma. La rigidez del contenido se transforma en un producto de la fantasía cuando se trae a colación la condición de existente del cognoscente¹⁸, haciendo que el medio de transmisión de la comunicación de saber radique en la posibilidad¹⁹. Asimismo, el proceso de comunicación se ve directamente reflejado en el desarrollo comunicativo, lo que reduce todo a una direccionalidad inmediata y comunicadora de un mensaje totalmente abierto²⁰. Esto ocurre “desde el conocimiento

¹⁷Cf. PS, 192 / SKS 7, 175: “La abstracción puede continuar los circunloquios tanto como lo desee, pero nunca irá más allá. Tan pronto como el ser de la verdad llega a ser empírico concreto, la verdad misma está en devenir (...)”.

¹⁸ Cf. PS, 193 / SKS 7, 175: “Para el existente *qua* existente, la pregunta por la verdad sigue vigente, pues la respuesta abstracta sólo es tal para el *abstractum* en que un espíritu se convierte al hacer abstracción de sí mismo *qua* existente, cosa que sólo puede hacerse momentáneamente”. Cf. EC, 207 / SKS 12, 205.

¹⁹ PS, 83 / SKS 7, 74: “La comunicación directa exige certidumbre, pero la certidumbre es imposible para quien está en devenir, y es precisamente un fraude”.

²⁰ Si el contenido objetivo de la comunicación directa pasara sin más a la esfera subjetiva, habría riesgo de hablar de fanatismo. Esto por supuesto que no ocurre en lo actual, donde el fanatismo es resignificado como

empírico más bajo hasta el más alto”²¹ y se cuela también en la cesión de lo ético, dificultando que la propiedad se haga carne en los individuos y que se detenga la imitación objetiva y aproximativa²².

Como es posible suponer, en la comunicación de poder hay ciertos niveles que todavía es preciso profundizar. En la segunda distinción que esquematizaba Kierkegaard a partir de la reflexión directa o indirecta de la comunicación y en la tercera, hecha desde la reflexión en la comunicación de poder sobre el comunicador y el receptor, la cuestión de la capacidad de comunicar se dividía en tres flancos: el estético, el ético y el religioso o ético-religioso. La comunicación de poder estética es “comunicación directa, pero es comunicación directa de poder, así que es comunicación indirecta”²³ y presupone una no incondicionalidad debido a la competencia y virtuosidad que es exigida del comunicador, y que debe ser después demostrada en el receptor. El acento de la reflexión entre los agentes de la comunicación cae tanto en el que comunica como en el recibe lo comunicado, volviéndose la instrucción un asunto de reafirmación de la capacidad propiamente estética²⁴, pero no en un sentido total, pues la capacidad estética “no puede ser realizada en lo existencial diario”²⁵.

La comunicación de poder ética es incondicional y la predominancia agencial la toma el receptor en cuanto reafirmador de la idea descubierta en sí mismo en función de la recepción del mensaje. Es la comunicación que tiene el carácter de indirecta en el más estricto sentido, comunicando un poder que es al mismo tiempo un deber y que, por lo tanto, no puede ser entendido bajo ningún precepto como conocimiento²⁶. Su medio es indefectiblemente la actualidad y la necesidad constante de que la potencia se vuelva concreta en el cumplimiento de lo debido, resguardando la absolutidad inmanente de la personalidad de la aproximación objetiva y del poder mediocre de lo estético.

La comunicación ética se da en medio de ciertas determinaciones y supone también la presencia y la ejecución de categorías específicas que la rodean y posibilitan. En primer

la forma propia de existencia en tensión objetivo-subjetiva. Cf. LLEVADOT, L. (2007), “Kierkegaard y Platón: La cuestión de la escritura”, en: *Convivium*, vol. 20: 173 – 196, Barcelona: Universidad de Barcelona, p. 187.

²¹ *Pap.* VIII 2 B 85: 1.

²² Cf. PS, 275 / SKS 7, 249.

²³ *Pap.* VIII 2 B 83.

²⁴ *Pap.* VIII 2 B 85: 10.

²⁵ *Pap.* VIII 2 B 85: 15.

²⁶ Cf. *Pap.* VIII 2 B 85: 3.

término, entre comunicador y receptor se da una *situación*, que colma la relación y dispone a las singularidades de tal modo que la apertura de la interioridad a comunicar y a ser comunicado se expresa en su plenitud²⁷. También se muestra el mencionado medio de *actualidad o realidad efectiva*, que representa “la reduplicación existencial de lo que se dice”²⁸ en el comunicante y la figuración efectiva de la idealidad que se retrotrae dialécticamente del mensaje por parte del receptor. La *reduplicación*²⁹, en tanto acción mediada por la actualidad, puede ser vista como consecuente de la *doble reflexión*³⁰, que consiste en “expresarse correctamente con la palabra – cosa que se consigue con la primera reflexión”³¹ y en realizar la segunda reflexión, “que depende de la relación singular de la comunicación con el comunicante, que reproduce la relación singular del comunicante existente con la idea”³². Este aspecto reduplicante, propio del comunicador y garantía de su estatuto de tal en sentido auténtico, debe repetirse en el receptor, positiva o negativamente, en el despertamiento de la capacidad, el reconocimiento del deber y la absolutización del poder necesario de la idea. La potencia incondicionalmente singular de la reduplicación transforma todo el proceso de la comunicación de poder en un *engaño*, “en el que el maestro (comunicador) y el discípulo (receptor) están separados el uno del otro en orden a existir”³³ dentro de lo reduplicado. Esta separación humana es la misma que suponía la *mayéutica* socrática, en la que el comunicador no era más que el partero que asistía al receptor naciente, dejándolo siempre libre de toda deuda y remitiéndolo a la divinidad propiamente productora³⁴.

La comunicación de poder religiosa o ético-religiosa reúne muchas de estas determinaciones, pero con un carácter cualitativamente distinto. Esta transmisión comunicativa es “comunicación directa en tanto hay al comienzo una comunicación de saber, pero es esencialmente comunicación indirecta”³⁵. Aquí radica la diferencia más

²⁷ Cf. *Pap.* VIII 2 B 85: 12.

²⁸ Cf. *Pap.* VIII 2 B 85: 17.

²⁹ Para el alcance entre repetición y reduplicación, véase: LLEVADOT, L., “*La ética de la escritura: Zambrano y Kierkegaard*”, op. cit., p. 30. LLEVADOT, L., “*Kierkegaard y Platón: La cuestión de la escritura*”, op. cit., p. 187.

³⁰ Cf. *Pap.* VI B 38 .

³¹ PS, 85 / SKS 7, 75.

³² *Ibíd.*

³³ Cf. *Pap.* VIII 2 B 85: 24.

³⁴ Cf. MF, 28 / SKS 4, 220.

³⁵ Cf. *Pap.* VIII 2 B 83.

notoria con la comunicación ética: ambas son universalmente cedidas sin reflexión positiva sobre el objeto, pero lo ético-religioso debe iniciarse con un conocimiento que no está incondicionalmente dado y que dice relación con el paradigma cristiano de la existencia. No obstante, este conocimiento primario no es el fin de la comunicación religiosa, sino que lo sigue siendo el devenir de la capacidad ideal en su sentido de poder y de deber – de ahí lo *ético*-religioso. El medio continúa siendo la actualidad, dialécticamente cruzada por la posibilidad, el alcance se mantiene como la reduplicación cualitativamente generada a partir de la doble reflexión y la relación mayéutica sigue nombrando la “conexión más alta entre dos seres humanos”³⁶, en la que cada uno separadamente del otro se decide a existir en el ideal común a ambos, soportando el engaño sin querer ir más allá de lo auténtico.

Esto último, que sigo considerando como reforzado en lo religioso, Kierkegaard lo expone en su esquema de otra forma. Allí concibe al comunicador de lo religioso como predominante a partir del conocimiento que posee y que libera en el inicio de la comunicación, lo que suspende en primera instancia la incondicionalidad y otorga autoridad a una realidad ajena a la individualidad respecto de su propia subjetividad. Sin embargo, me parece insoslayable el carácter de indireccionalidad de la comunicación religiosa, en la que el comunicador no debería más que influir indirectamente, porque 1) ningún hombre es para otro el maestro supremo, porque 2) en el receptor ya está presente la potencia del espíritu y porque 3) todo hombre debe encontrarse en soledad para relacionarse con el absoluto³⁷. Más allá de la autoridad de la palabra, y el mismo Kierkegaard lo afirma así, el sujeto libre encuentra el mayor beneficio “en ayudarle a otro a mantenerse sólo”³⁸, de tal forma que el don “parezca ser propiedad del que lo recibe”³⁹ y no una victoria del dador.

Si la comunicación religiosa es entendida como precedida jerárquicamente por un comunicador autorizado y un receptor cualitativamente distinto, se pierde el carácter dialéctico en que se busca leer a Kierkegaard en este trabajo y se esfuma la consideración del silencio como una instancia suprema de comunicación en el ámbito de la capacidad.

Conservando el tinte relacional, y sin salirse de Kierkegaard, se ve que la comunicación – sobre todo religiosa – está hecha de una palabra especial, cuya

³⁶ MF, 28 / SKS 4, 220.

³⁷ Cf. *Pap.* VIII 2 B 81: 20.

³⁸ OA, 331 / SKS 9, 272.

³⁹ OA, 330 / SKS 9, 272.

significación se asume recién en la porción realmente activa del proceso: el receptor. “Todo discurso humano, incluso el discurso divino de las Sagradas Escrituras acerca de lo espiritual, es esencialmente un *discurso trasladado o traspuesto (overført Tale)*”⁴⁰, es decir, lo dicho no es inmediatamente el mensaje completo y no lo será hasta que el lector u el oyente lo *trasladen* a su existencia y se lo apropien para desecharlo o encarnarlo. Por esto, detrás de lo comunicado hay siempre una especie de susurro quieto que Kierkegaard con mucha belleza ejemplifica con los puntos suspensivos: terminándose toda comunicación auténtica, deberían darse siempre esos tres pasos que inclinan fielmente la expresión al acallamiento y concentradamente a la acción⁴¹. El receptor de la palabra debe ser lo suficientemente consciente de sí mismo como para descubrirse en la palabra y ver que la idealidad que ella encierra de algún u otro modo lo toca, lo trasciende y lo mantiene. Ese reconocimiento de la amplitud encubierta de lo dicho no se da sino en un retrotraerse al silencio, de donde toda palabra auténtica surge y hacia donde debe ulteriormente volver al reduplicarse⁴². Así, “toda instrucción termina en un tipo de silencio; pues, cuando expreso algo existencialmente, no es necesario que hable para ser audible”⁴³. El comunicador que existe en lo que dice sabe que su palabra contiene una fuerza que ella misma sólo puede expresar negativamente en su cualidad objetiva, pero que señala subjetivamente en su posibilidad de traslación a la conciencia apasionada y desde ahí a la realidad.

La comunicación “doblemente reflexiva”⁴⁴ es la que permite guardar el precioso secreto de la interioridad dialéctica, que nunca consentiría una expresión directa de su contenido. La indireccionalidad del discurso religioso y la trasposición eminente de su mensaje mantienen dentro de una objetividad humilde y consciente una fuerza ideal irreductible e inconmensurable, que se dice sólo a tirones cuando la comunicación es auténtica y que remite siempre y finalmente a una instancia de reunión reconciliadora de este interés. De esto es marca el silencio como poder positivamente comunicativo en su presencia y negativamente comunicativo en su ausencia: la palabra muestra la riqueza del

⁴⁰ OA, 253 / SKS 9, 212. Las cursivas son mías.

⁴¹ Cf. OA, 336 / SKS 9, 276.

⁴² Cf. EP, 83 / SKS 8, 92. Véase: III.III., nota 137.

⁴³ *Pap.* VIII 2 B 85.

⁴⁴ PS, 88 / 7, 77.

callar y agujonea hacia el descubrimiento de la idealidad a la que aparece⁴⁵. En este sentido, el silencio es germen de palabra y la palabra es germen de silencio, ambos con raíces en la idealidad y tendientes a sembrarse en el terreno fértil de la espiritualidad: el que comunica no tiene que buscar que su palabra sea un traslado total ni el que calla debe guardarse su interioridad celosamente frente a una singularidad abierta de manera auténtica, sino que debe haber una relación sostenida, contenedora y superadora que haga de lo objetivo un contenido propio de lo subjetivo en la conciencia existente⁴⁶.

En la siguiente sección revisaré cómo se da esta forma de comunicación en la obra de Kierkegaard y cómo todo su plexo creacional puede ser entendido como una palabra llena de idealidad que posibilita y fuerza un retorno al silencio.

IV.II. Kierkegaard como escritor religioso

En esta segunda porción del cuarto capítulo me concentraré en una interpretación de la actividad de Kierkegaard como autor religioso que se resignifique a partir de lo que he ido revisando en las páginas anteriores. Puede parecer poco productivo a primera vista discutir la obra kierkegaardiana casi llegando al final de este trabajo, pero lo que me interesa es que se la lea bajo ciertos preceptos que era imposible presuponer al principio y que ahora pueden estar algo más claros. Este ejercicio de reordenar la producción de Kierkegaard en función de la categoría del silencio como articulador de la comunicación existencial y de la palabra como expresión negativa de la idealidad callada, se vale de muchos elementos ya expuestos, pero también imbuje de un sentido nuevo a lo dicho.

En una entrada del *Diario* de 1844, Kierkegaard recuerda el momento en que decidió dedicarse a ser escritor⁴⁷. Dice que fue la tarde de un domingo de 1841 – es decir, Kierkegaard contaba con 28 años –, sentado en un café en el Frederiksberg Gardens,

⁴⁵ María Zambrano sigue muy de cerca la cuestión del silencio en la palabra. Para ella, el que expresa una realidad poética, donde no hay adecuación objetiva entre la idealidad y lo concreto, habla con una *palabra que calla*, que *nace del silencio planeando sobre él* y que a él vuelve cuando la verdad es representada en un foco de intuición mística superior en todo sentido a la captación filosófica. Cf. BUNDGÅRD, A. (2000), *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, Madrid: Trotta, p. 91.

⁴⁶ Cf. LLEVADOT, L., “*La ética de la escritura: Zambrano y Kierkegaard*”, op. cit., p. 34.

⁴⁷ Cf. *Pap.* V A 111.

fumando un cigarrillo y siendo guiado no más que por “una cierta melancolía”⁴⁸. Su temple de ánimo lo elevó a un punto donde el producir lo podía hacer olvidar “todas las cosas desgraciadas de la vida, todos los sufrimientos”⁴⁹, tanto así que Kierkegaard alguna vez dijera que salvaba su vida o se mantenía vivo siendo productivo⁵⁰. Este alivio autoral, sostenido en el servicio a una idea⁵¹, era concebido por Kierkegaard como la “voluntad de Dios”⁵² de que se sometiera a un escarnio público y volviera a hablar del cristianismo allí donde poco y nada se decía verdaderamente de él. Sus sufrimientos, sus “aguijones en la carne”, fueron los que allanaron el camino hacia una realización constante de lo que parecía una tarea divina. La profunda melancolía que le vino dada del padre, la percutora culpa con la que cargaba luego del quiebre de su compromiso con Regina Olsen⁵³ y las diversas polémicas con la sociedad de su época de las que fue activo iniciador, concentradas en el episodio de lucha con un popular diario llamado *El Corsario*⁵⁴, fueron los tres eventos que suelen reconocerse como los reforzadores de su espíritu y los debilitadores de su cuerpo.

⁴⁸ *Ibíd.*

⁴⁹ *Pap.* VII 1 A 222.

⁵⁰ *Cf. Pap.* IX A 411.

⁵¹ *Cf. Pap.* VII 1 A 126.

⁵² *Ibíd.*

⁵³ *Ibíd.* El padre de Kierkegaard, Michael Pedersen Kierkegaard, nació el 12 de diciembre de 1756 en Jutlandia, una pequeña península compartida por Dinamarca y Alemania, y murió el 8 de agosto de 1838 en la capital danesa. Educado bajo las rígidas normas del pietismo moravo, fue de niño pastor de ovejas en los tormentosos campos de su pueblo natal. Ya de joven se trasladó a Copenhague y terminó asentándose como uno de los más prolíficos comerciantes de su tiempo, a pesar de la fuerte crisis que vivía el país nórdico en ese entonces. Era un hombre de profunda melancolía, convencido de que sus maldiciones a Dios en sus tiempos pastoriles y sus segundas nupcias con una otrora sirvienta – la madre de Kierkegaard, Anne Sørensdatter Lund – le habrían de traer la ira de Dios. Así explicaba que, de los siete hijos que tuvo, tan sólo dos lograran pasar los 33 años de edad. *Cf. GARFF, J., Søren Kierkegaard: A Biography*, op. cit., pp. 7 – 12.

Regina Olsen nació en Copenhague el 23 de enero de 1822, es decir, era nueve años menor que Kierkegaard, y murió el 18 de marzo de 1904. Kierkegaard y ella se conocieron una tarde de primavera de 1837, cerca del mismo café en que Kierkegaard decidiera su carrera de escritor, y se comprometieron el 10 de septiembre de 1840. Un poco más de un año después, el 11 de octubre de 1841, Kierkegaard termina definitivamente su compromiso con Regina, apelando a la profunda infelicidad que le depararía a la joven compartir su vida con alguien tan espiritualmente desarrollado. Regina se casaría seis años después con Friedrich Schlegel. *Cf. GARFF, J., Søren Kierkegaard: A Biography*, op. cit., pp. 173 – 178.

⁵⁴ *El Corsario* era un diario satírico muy popular en Copenhague, con un tiraje de 4.000 ejemplares, dirigido por Peder Ludvig Møller y Aron Goldschmidt. El desencuentro, a pesar de la victimización de Kierkegaard, fue comenzado por Kierkegaard mismo con la publicación de una serie de artículos que criticaban a Møller, motivados por una reseña mediocre que hiciera éste de *Estudios en el camino de la vida*. Desde comienzos de enero de 1846, su figura empezó a ser constantemente remedada con dibujos que apelaban a su extraña forma corporal y a sus extraños gustos y maneras. El resultado de todo este embrollo fue la renuncia de Møller y Goldschmidt a la dirección del diario y sus escapes a Francia y Alemania, respectivamente. Este altercado fue tenido por Kierkegaard como una señal de que debía continuar siendo escritor y combatir las mentirosas vanaglorias de la época. *Cf. GARFF, J., Søren Kierkegaard: A Biography*, op. cit., pp. 376 – 402.

El *corpus kierkegaardiano* es un plexo creacional complejo, muy denso por momentos y particularmente equívoco en su sentido auténtico. Kierkegaard estaba consciente de esto y se dio unas cuantas veces a la tarea de aclarar el sentido de su obra lo más explícitamente posible. En 1851, publicó *Sobre mi actividad como escritor (Om min Forfatter-Virksomhed)* y dejó inéditos dos borradores: *Mi punto de vista sobre mi actividad como escritor (Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed)*, publicado póstumamente en 1859 por su hermano Peter Christian, y *Neutralidad armada (Den bevæbnede Neutralitet)*, que nunca llegó a ser editado separadamente y apareció recién en la primera edición de sus obras completas, compuestas a principios del siglo XX⁵⁵. En todos estos panfletos explicativos reconocía la misma premisa central en su labor productiva: “(...) soy y he sido un escritor religioso, la totalidad de mi trabajo como escritor se relaciona con el cristianismo (...)”⁵⁶. Su “vocación”⁵⁷, pues, se centraba en contrarrestar los efectos de una cristiandad carente de subjetividad y de una iglesia que se expandía políticamente por toda Dinamarca diciendo llevar el mensaje evangélico y no causando más que la pérdida masiva del espíritu. No obstante, y aquí radica la dificultad de hablar unívocamente de su obra, Kierkegaard escribió muchas veces de temas que aparentemente no tienen nada que ver con el cristianismo y lo hizo ocultando su nombre bajo distintos seudónimos. Hay obras estéticas que ensalzan la vida voluptuosa y el encantamiento amoroso, y obras ético-especulativas que muestran la potencia del sujeto en su cumplimiento independiente del deber ideal: hay al parecer una apología al esparcimiento de la individualidad y luego a una conciencia superior, pero todavía inmanente. Kierkegaard plantea que este despliegue de su producción es intencional y que es demandado por la cuestión misma que debía ser comunicada: *cómo llegar a ser cristiano*. La ilusión de la cristiandad “no puede ser destruida directamente”⁵⁸, sino que debe rodearse negativamente para después emerger en su positividad plena. Los seudónimos serían ese desvío que toma la verdad para engañar

⁵⁵ Además de estos escritos alusivos directamente a entender su obra, es digna de mencionar la *Primera y última explicación (En første og sidste Forklaring)*, que Kierkegaard agregara al final del *Post Scriptum*, reconociendo los seudónimos y dando por terminada su carrera de escritor en función de ejercer como pastor. Como se ve en la nota anterior, el asunto de *El Corsario* lo persuadió de dicha decisión y lo volcó nuevamente a la producción, cada vez más polémica. Cf. PS, 603 – 607 / SKS 7, 569 – 573.

⁵⁶ PV, 18 / SKS 16, 11.

⁵⁷ Pap. X 2 A 45.

⁵⁸ PV, 47 / SKS 16, 25.

piadosamente al lector⁵⁹ y hacerlo ver el lado oscuro de una luz que sólo brilla en medio de la sombra. Sobre este movimiento escribe Kierkegaard: “Tal como el río Guadalquivir se sotierra en algún lugar y luego vuelve a aparecer, así debo esconderme en la pseudonimia, pero también entiendo ahora cómo emergeré de nuevo con mi propio nombre”⁶⁰. Esa emergencia homónima fue llevada a cabo a través de los diversos discursos de carácter cristiano que Kierkegaard indefectiblemente publicó con su firma: a las obras seudónimas las llamó de comunicación indirecta y a las homónimas, de comunicación directa. Volveré luego sobre esta distinción para revisar su validez.

En *Sobre mi actividad como escritor*, Kierkegaard describe el movimiento de su ejercicio escritural como sigue: “desde el poeta (desde lo estético), desde la filosofía (desde la especulación), al señalamiento de la definición más central de lo que es el cristianismo; desde el seudónimo *O lo uno o lo otro*, a través del *Post Scriptum*, con mi nombre como editor, a los *Dos discursos para la comunión de los viernes (To Taler ved Altergangen om Fredagen, 1851) (...)*”⁶¹. Así, es el mismo autor el que divide en tres lugares su producción: la estética, la filosófica y la religiosa. En *Mi punto de vista sobre mi actividad como escritor*, se da incluso una catalogación más extensa de la obra kierkegaardiana en función de esos tres niveles (mediando los límites del borrador, que fue compuesto en 1848, quedándole a Kierkegaard todavía siete años de actividad creativa): “Primer grupo (obra estética): *O lo uno o lo otro; Temor y temblor; La repetición; El concepto de la angustia; Prefacios; Migajas filosóficas; Estadios en el camino de la vida*, junto con *18 Discursos edificantes*, que fueron publicados sucesivamente. Segundo grupo: *Post Scriptum*. Tercer grupo: *Las obras del amor (Kjerlighedens Gjerninger, 1847); Discursos cristianos (Christelige Taler, 1848)*, junto con un pequeño artículo estético, *Las crisis y una crisis en la vida de una actriz (Krisen og en Krise i en Skuespillerindes, 1848)*”⁶². De esta ordenación y del sentido del *corpus* completo se han desarrollado numerosas interpretaciones, críticas y variaciones. A continuación presentaré algunas posturas que me parecen pertinentes y ampliaré mi posición sobre el asunto.

⁵⁹ Cf. PV, 61 / SKS 16, 35. Kierkegaard habló también de los seudónimos como la expresión de un silencio artísticamente constituido en orden a la comunicación existencial. Cf. *Pap.* VIII 2 B 7: 10.

⁶⁰ *Pap.* X 1 A 422.

⁶¹ AE, 154 / SKS 13, 12. Las cursivas son del texto.

⁶² PV, 33 / SKS 16, 15.

Henning Fenger tiene una perspectiva reconocidamente crítica respecto a la interpretación religiosa del conjunto de los trabajos de Kierkegaard y a la aceptación gratuita de la palabra kierkegaardiana como de suyo cierta respecto del verdadero punto de vista de sus obras. Fenger afirma que “los seudónimos son roles y Kierkegaard es un autor que era también actor”⁶³, es decir, hay parte de cada uno de los nombres ficticios en la vida del mismo Kierkegaard y sería un ejercicio de una dificultad tremenda tratar de determinar las porciones exactas de las diversas encarnaciones. Además, el sentido ulterior que pudo dársele a las producciones estéticas, por ejemplo, es tildado por Fenger como “una racionalización después del hecho”⁶⁴, aludiendo con mucha decisión a que el vuelco religioso de Kierkegaard, luego de sus años salvajes, es dudoso y que “la tesis de que la producción literaria es religiosa desde el comienzo hasta el final”⁶⁵ está construida sobre aserciones *de* Kierkegaard y no a partir de lo que entrega la letra misma⁶⁶.

Del otro lado de la trinchera, están los variados intérpretes que siguen en parte lo que Kierkegaard estipuló sobre su obra y toman desde ahí una posición investigativa en orden a abordar diversas cuestiones. Hermann Diem postula que “en tanto el objetivo de Kierkegaard es llamar la atención sobre el cristianismo”⁶⁷, necesita de una *nueva técnica de persuasión* que estimule no la comprensión objetiva del problema, sino *el poder de la reflexión*, y ese arte novedoso es precisamente la escritura seudónima como desvío para llegar a la verdad. En la misma línea, Frederik Billeskov destaca que Kierkegaard siempre mantuvo “el control sobre su método de expresión”⁶⁸, de tal forma que sus manifestaciones directas e indirectas tuvieron un fin común y sostenido en ambos flancos. Annemarie Pieper resalta de igual modo el significado de la obra kierkegaardiana y en especial de los seudónimos. En el desvanecimiento de la figura artificial del seudónimo, se encuentra un apunte deslindado hacia lo esencial y una neutralidad armada que protege al autor a la vez

⁶³ FENGER, H., *The Myths and Their Origins: Studies in the Kierkegaardian Papers and Letters*, op. cit., p. 21

⁶⁴ FENGER, H., *The Myths and Their Origins: Studies in the Kierkegaardian Papers and Letters*, op. Cit., p. 19.

⁶⁵ FENGER, H., *The Myths and Their Origins: Studies in the Kierkegaardian Papers and Letters*, op. Cit., p. 27.

⁶⁶ Cf. *Ibíd.*

⁶⁷ DIEM, H. (1959), *Kierkegaard's Dialectic of Existence*, traducción de Harold Knight, Edinburgh and London: Oliver and Boyd, p. 57.

⁶⁸ BILLESKOV, F. (1962), “*The literary Art of Søren Kierkegaard*”, en: *A Kierkegaard Critique*, Howard Johnson y Niels Thulstrup eds., New York: Harper & Brothers, p. 20.

que proyecta una idea determinada⁶⁹: “La pseudonimia debería ser una protección para la verdad y al mismo tiempo una indicación hacia ella”⁷⁰. Extendiendo la garantía de los seudónimos como distintas expresiones de una misma cuestión, hay muchos especialistas que son proclives a representar una posición reconciliadora, si se quiere, respecto de la segregación kierkegaardiana. Jörg Disse parte de la hipótesis de que “a través de todos los seudónimos se puede entrever un pensamiento ulteriormente homogéneo en el obra de Kierkegaard”⁷¹, más allá de la importancia biográfica que tiene cada uno de ellos y concentrándose tan sólo en aspectos conceptuales. A la sazón, Marilyn Piety busca persuadir de que “las obras seudónimas de Kierkegaard son sustancialmente consistentes tanto con sus obras no seudónimas como con las posturas que expone en sus diarios y papeles (...)”⁷², haciendo posible encontrar una postura filosóficamente defendible sin caer en mayores elucubraciones o difíciles trabajos hermenéuticos. Por fin, otro que sigue esta misma tónica es Louis Mackey, argumentando que “se puede encontrar algo de verdad en boca de cada uno de los seudónimos. En cierto sentido la verdad completa, tal como Kierkegaard la entendió, se encuentra en cada uno de sus trabajos”⁷³, aludiendo a una parcialidad que tiene que ser asumida positiva o negativamente por la agencia del receptor que sea auténtico.

La lectura que yo sostengo conserva mucha raigambre en Kierkegaard y mantiene una simpatía con los seudónimos como porciones válidas de la verdad que Kierkegaard quiso comunicar, denotando una amplitud expresiva que pocas veces he visto ejercitada en filosofía. Al contrario de Fenger, no hallo injusticia en una racionalización ulterior de un plexo creacional, más aún si la tónica del mismo es decididamente dialéctica. Respecto del entendimiento de la existencia, Kierkegaard le da razón a la filosofía cuando ésta dice que la vida “debe ser entendida hacia atrás”⁷⁴, pero la critica por olvidarse que “debe ser vivida hacia adelante”⁷⁵. De la misma forma, el desarrollo de la producción autoral comienza

⁶⁹ Cf. PIEPER, A. (1968), *Geschichte und Ewigkeit bei Sören Kierkegaard*, Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain, p. 5.

⁷⁰ PIVČEVIĆ, E. (1929), *Ironie als Daseinform bei Sören Kierkegaard*, München – Berlin, p. 120. Citado en: PIEPER, A., *Geschichte und Ewigkeit bei Sören Kierkegaard*, op. cit., p. 5.

⁷¹ DISSE, J. (1990), *Kierkegaards Phänomenologie der Freiheitserfahrung*, Freiburg – München: Verlag Karl Alber, p. 18.

⁷² PIETY, M. (2010), *Kierkegaard's Ways of Knowing*, Texas: Baylor University Press, p. 18.

⁷³ MACKEY, L., *Kierkegaard: A kind of a Poet*, op. cit., p. 261.

⁷⁴ *Pap.*, IV A 164.

⁷⁵ *Ibíd.*

inmediatamente, con un ideal ya dispuesto en germen, pero que se despliega tan sólo cuando la vuelta consciente de toda la estructura está completa. A partir de ahí, lo estético se resignifica como en función de lo religioso y lo religioso se ve puesto en orden a lo estético, mediando la negación especulativa o ética que propulsa el movimiento: la indeterminación primera se reconoce en la indeterminación determinada de la segunda potencia de lo absoluto, a la vez que lo absoluto mismo se declara nacido de aquélla. De acuerdo con esta visión relacional de la obra kierkegaardiana, yo propondría ordenarla de la siguiente manera⁷⁶: Comienzo inmediato en la obra estética y seudónima: *O lo uno o lo otro; Temor y temblor; La repetición; El concepto de la angustia; Prefacios; Estadios en el camino de la vida; La crisis y una crisis en la vida de una actriz*. Mediación negadora y formal en la obra especulativa, que fue publicada seudónima, pero con el nombre de Kierkegaard como editor: *Migajas filosóficas; Post Scriptum; La enfermedad mortal; Ejercitación del cristianismo (Indøvelse i Christendom, 1850)*. Unidad en la diferencia de la obra religiosa, que es contenido y forma juntos: 18 *Discursos edificantes; Discursos edificantes en diversos espíritus (Opbyggelige Taler i forskjellig Aand, 1847); Las obras del amor; Discursos cristianos; Dos discursos para la comunión de los viernes; Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo (Til selvprøvelse Samtiden anbefalet, 1851)*. Esta reordenación dialéctica no obedece a cuestiones cronológicas ni explícitas en la intención de Kierkegaard, sino que se mueve únicamente en una visión panorámica que comprende hacia atrás un edificio creativo que pierde un poco de oscuridad cuando se le estructura señalando su fuerza comunicativa general.

La porción seudónima de su obra fue llamada por Kierkegaard indirecta⁷⁷. La personalidad artificial es la “expresión cualitativa”⁷⁸ de que no es él el que habla, sino otro, y de que el mensaje va dirigido a los hombres en su fuero individual. De esta forma, la pseudonimia es una comunicación poética, creadora de una subjetividad que encarna una realidad creada, pero ateniendo a todo existente, y que proyecta la vivencia de una esfera de

⁷⁶ Es pertinente que señale que dejo de lado las obras más tempranas, a saber, *De los papeles de alguien que todavía vive* y *Sobre el concepto de ironía*, en tanto representa la primera la intención de plantarse en la escena creadora de su tiempo y la segunda por ser estrictamente un texto compuesto como tesis doctoral. Omito a su vez las obras polémicas del final, representadas, por ejemplo, en la serie de artículos publicados en *El instante (Øieblikket, 1855)*. Este conjunto de textos se dedica a una crítica epocal poco encajable en lo tocante a la realización subjetiva que es aquí el centro.

⁷⁷ Cf. *Pap. X 2 A 184*.

⁷⁸ *Ibíd.*

forma positiva y de otras esferas negativamente. Los seudónimos “trabajan para sacar a colación lo universal, el individuo singular, el individuo especial, la excepción, en orden a encontrar el sentido del individuo especial en su sufrimiento y en su ser extraordinario”⁷⁹: en el extremo de la vida singular se encuentra el llamado de atención dialéctico hacia lo verdadero, lo espiritual o lo cristiano. De la ensoñación del esteta, pasando por el desgarramiento del ético, todo va a parar en la culpa eterna del religioso y en el vuelco extremado de la categoría en la salvación. La indireccionalidad de los seudónimos, matizada en los escritos seudónimos que tenían a Kierkegaard como editor, se atiene a la “categoría básica del cristianismo: que el cristianismo es una comunicación de la existencia y no una doctrina”⁸⁰, y a la consecuente exigencia de ser lo que se dice. El que habla del cristianismo siendo él mismo cristiano es un maestro, mientras que el que pregona la verdad de lo cristiano, pero no existe en ella, es un poeta⁸¹. Así es precisamente como se entiende Kierkegaard, como un *poeta de lo religioso*, no en el sentido de una proyección de lo opuesto al cristianismo en el paganismo de lo estético, sino en cuanto a una separación consciente del ideal por el que vive, pero que no encarna. Kierkegaard se dice un no cristiano que expresa “fervorosamente con lo poético la idealidad total en su punto más ideal – siempre terminando con: yo no soy eso, pero tiendo a eso”⁸².

Teniendo esto a la vista es que confunde tanto que Kierkegaard nombre sus escritos religiosos como de comunicación directa⁸³. Uno de los argumentos que Kierkegaard esgrimía para darle un sentido cristiano a toda su producción era la aparición constante de discursos edificantes de forma paralela a las obras seudónimas⁸⁴. Esto se debe en términos comunicacionales, según Kierkegaard, a que si bien la comunicación ética y ético-religiosa se dan por medio del método indirecto, “una forma más directa que corra paralelamente puede ser necesaria en orden a sostener aquello que en otro sentido se sostiene por sí mismo”⁸⁵, y por eso es que “junto a los seudónimos había siempre una comunicación indirecta en el modo de un discurso de edificación o un discurso edificante”⁸⁶. Sin embargo,

⁷⁹ *Pap.* X 1 A 139.

⁸⁰ *Pap.* X 2 A 184.

⁸¹ Cf. *Ibíd.*

⁸² X 2 A 106.

⁸³ Cf. AE, 156.

⁸⁴ Cf. PV, 34 / SKS 16, 15.

⁸⁵ *Pap.* VIII 2 B 88.

⁸⁶ *Ibíd.*

me parece que decir que la porción religiosa de la obra kierkegaardiana es comunicación directa es nefastamente ambiguo y equivocado.

En primera instancia, Kierkegaard resaltó hasta el cansancio en todos sus escritos religiosos que carecía de autoridad para predicar⁸⁷. De hecho, titulaba estos escritos “discursos” y no “sermones”; “discursos edificantes” y no “discursos para edificación”⁸⁸, precisamente porque la falta de peso autoritario se lo impedía. Esto no es compatible con la importancia que tiene el comunicador en la comunicación directa reflejada sobre los agentes de la relación ni con la transformación poética que sufre el que comunica algo que él mismo no es. Asimismo, es todavía más complejo referir a la direccionalidad de lo religioso si se considera la importancia de la apropiación subjetiva de la idealidad encubierta en la palabra escrita o hablada. No bien la comunicación religiosa comienza con una entrega directa de contenido objetivo, ese contenido debe proyectarse individualmente en la subjetividad receptora, pues ése es el movimiento germinal de la libertad y es lo que posibilita su ulterior devenir concreto; la comunicación de poder pone el acento en la verdad actuada, siendo unión de idealidad y realidad, y no en una cesión extraindividual de objetividad. Finalmente, y en estrecha relación con esto último, si el cristianismo es una comunicación de la existencia y la existencia es la interioridad concentrada, y la interioridad no puede emerger sino en la comunicación indirecta, resulta difícil vislumbrar cómo lo religioso podría ser una comunicación directa que comunica la verdad directamente, sin hacer mella en el afán del cristianismo auténtico de desligarse de la doctrina.

Por el contrario, me parece que toda la obra kierkegaardiana se da en clave indirecta, abriendo una amplitud comunicativa muy rica desde el punto de vista existencial y también especulativo. En un sentido cercano, Laura Llevadot dispone la transmisión de las categorías existenciales en Kierkegaard en la apelación “o bien a la comunicación indirecta, como estrategia comunicativa propia de la obra, o bien a la naturaleza poética de la

⁸⁷ Cf. DE, 29, 77, 125, 191, 237, 293, 391 / SKS 5, 13, 73, 113, 183, 231, 289, 389. Para el asunto de la autoridad en Kierkegaard, véase: MCKINNON, A. (2000), “*Authority in Søren Kierkegaard’s Journals: The Main Changes*”, en: *Anthropology and Authority*, P. Houe, G. Marino y S. Rossel eds., Atlanta – Amsterdam: Rodopi.

⁸⁸ Sobre edificación, desde la misma palabra de Kierkegaard, véase: OA, 255 / SKS 8, 213. De esto hablaré algo más en la próxima sección.

escritura”⁸⁹, atisbando justamente una abolición necesaria del carácter directo en lo vivencial. La obra seudónima, predominantemente lírica, tendría la función de facilitar la comprensión existencial, y no sólo abstracta, de las categorías que Kierkegaard pone en funcionamiento, viéndolas representadas en las singularidades excepcionales que dan la nota extrema de cada escaño de la existencia. Por su parte, la comunicación indirecta, tanto semántica como pragmáticamente, transmite lo inefable de manera tal que lo protege y no lo traiciona, dando lugar a un claro donde el lector u oyente puedan tomar una decisión algo más directamente, pero siempre rayando en el poder subjetivo. A partir de esto, Llevadot propone llamar el arte literario de Kierkegaard una “escritura–repetición”, una escritura que es negativa por su expresión indirecta de la idealidad contenida en la palabra y que se dirige a una reduplicación en la porción más activa del ejercicio escritural que es el receptor. Volviendo a un rastro romántico que se nombró en el primer capítulo, la *escritura-repetición* es “un nuevo género de escritura negativa cuya característica principal consistiría en desdibujar las fronteras del discurso filosófico y del poético”⁹⁰, para mostrar las deficiencias de ambos, tal como postula Llevadot, pero también para poder proyectar una filosofía poética y una poesía filosófica que digan en conjunto lo que un órgano especulativo nuevo puede intuir del espíritu humano y de su contenido ideal y real⁹¹.

Así la cuestión, la obra de Kierkegaard es un plexo dialécticamente estructurado que se aboca a la transformación subjetiva y a la repetición de un contenido ideal que, si bien se atisba en lo dicho, se proyecta individualmente en el movimiento inicial de la libertad, en que ésta se pone a sí misma como sujeto y objeto de su devenir. Esta forma de comunicar, negativa en su esencia, no puede terminar en otro lugar que el silencio, en la callada quietud en que la individualidad se abre para recibir la potencia de lo absoluto contenida en su relación con la idea: la reduplicación se presiente en la palabra, pero no se ejecuta en ella, y eso es lo que con mucha justeza capta el escritor esencial, “que es aquel que sabe que la conclusión falta, y siente tan vivamente esta ausencia que la hace sentir al lector”⁹².

⁸⁹ LLEVADOT, L., “Kierkegaard y Platón: La cuestión de la escritura”, op. cit., p. 175.

⁹⁰ LLEVADOT, L., “Kierkegaard y Platón: La cuestión de la escritura”, op. cit., p. 178.

⁹¹ Véase: I.III.

⁹² JOSIPOVICI, G. (1998), “Kierkegaard and the Novel”, en: *Kierkegaard: A critical Reader*, J. Rée y J. Chamberlain eds., Massachusetts: Blackwell Publishers, p. 118. Citado en: LLEVADOT, L. (2008), *Kierkegaard y la cuestión del lenguaje*, en: *Daímon*, n° 43: 93 – 101, Murcia: Universidad de Murcia, p. 101.

En seguida, ya en la última parte de este cuarto capítulo y del trabajo, haré el ejercicio de conectar el cariz comunicativo del silencio con su rostro existencial, con el fin de reconocer que ambas esferas se conectan de forma muy provechosa y que el éxito de la una va en completa dirección del éxito de la otra.

IV.III. Conexión entre la esfera existencial del silencio y la esfera comunicativa

En esta última sección del cuarto capítulo intentaré unir la dimensión existencial en la que se desenvuelve el silencio como categoría que resguarda la interioridad subjetiva y la dimensión comunicativa que denota la palabra como un brote de esa quietud donde la idea se encuentra aparejada a la acción concreta. El lazo que puede darse entre una esfera y otra me parece válido desde el mismo Kierkegaard, y puede establecerse sin proyectar mayores deslindes hermenéuticos que se salgan del correcto modo de abordar un autor. Considérese las siguientes páginas como las conclusiones que es posible rescatar de esta tesis.

El devenir espiritual del hombre se ha presentado en este trabajo como un movimiento de la libertad sobre sí misma, iniciado en una inmediatez que contiene el absoluto en sí y que se va desplegando conscientemente hasta negarse de forma total en una categoría que luego se invierte para recobrar la identidad, ahora diferenciada en la labor reflexiva. Este entramado dialéctico fue también dispuesto en términos existenciales mediante la distinción del estadio estético o inmediato, el estadio ético o negativo y el estadio religioso o inmediato a la segunda potencia: el avance de una etapa a otra, marcado por el salto repentino que introduce una nueva cualidad, es igualmente una escalada de la conciencia libre desde la ensoñación del esteta hasta el sufrimiento reconciliado del religioso. En medio de este progreso subjetivo, se planteó el silencio como una armadura que garantizaba la autenticidad de la conciencia y como una fuerza que acicateaba la posibilidad de la libertad primero a su aniquilación y luego a su decisión superadora.

De forma paralela y trabajando sobre la misma categoría, se tocó a ciertos trazos el silencio como un articulador de la comunicación existencial, en tanto podía contener en sí mismo una potencia idealizadora traspasable a la palabra y, por lo tanto, de individuo a

individuo. Como expresión paradigmática de este método comunicativo se propuso la misma obra kierkegaardiana, vista según sus propios principios de la comunicación de poder y entendida a partir de la indireccionalidad que todo discurso sobre la existencia debe representar. Según Gregor Malantschuk, “Kierkegaard se dio cuenta tempranamente en su labor de escritor de que el siguiente paso en importancia después de saber la verdad es saber cómo comunicársela a otros”⁹³, y fue precisamente por eso que moldeó un plexo creacional acorde a la cuestión y que envolviera todas las cualidades que el discurso cuantitativo deja inevitablemente fuera. Este ideal de intercambio entre singulares fue muchas veces reseñado por Kierkegaard en las figuras del pensador subjetivo y el pastor religioso, ambos entendidos siempre en un marco de consecuencia plena con el asunto. Me tomaré de estos dos modelos para vincular el silencio existencial y el comunicativo.

El pensador subjetivo (*subjektive Tænker*) es aquel que es libre y “quiere liberar a todo el mundo”⁹⁴, tanto respecto de él mismo en cuanto maestro como en términos espirituales más amplios. Su libertad radica en la ejercitación de la reflexión interior como doble reflexión: “al pensar, piensa lo general, pero en la medida en que existe en este pensamiento, en la medida en que lo adquiere en su interioridad, está cada vez más aislado”⁹⁵, reforzándose así como un individuo absuelto de las relaciones relativas y libre en su dependencia absoluta del absoluto. Tan pronto como se da cuenta de la verdad de su existencia repetida – casi a la manera en que lo habría captado Kierkegaard en un nivel poético –, el pensador subjetivo toma conciencia de que la comunicación de su pensamiento no puede ser según los alcances de lo objetivo. El que piensa subjetivamente “debe darse cuenta en seguida de que la forma (de comunicación) debe estar dotada artísticamente de tanta reflexión como la que él mismo tiene en la medida en que existe en su pensamiento”⁹⁶, y este arte no es otro que el de la comunicación indirecta que encubre el secreto de la doble reflexión. La expresión comunicativa normal entre hombre y hombre es completamente inmediata, pues los hombres *suelen* existir de manera inmediata. Cuando uno afirma algo y el otro identifica a pie juntillas lo dicho, se puede referir en términos de la normalidad que ambos están de acuerdo. En este nivel no hay sospecha de la potencia

⁹³ MALANTSCHUK, G. (1987), *Kierkegaard's Way to the Truth*, traducido por Mary Michelsen, Montreal: Inter Editions, p. 114.

⁹⁴ PS, 81 / SKS 7, 72.

⁹⁵ PS, 82 / SKS 7, 72.

⁹⁶ PS, 82 – 83 / SKS 7, 72 – 73.

que infunde la doble reflexión al pensamiento, a la comunicación y a la existencia: no se sabe que lo oculto “reside precisamente en liberar al otro”⁹⁷, pero de tal forma que el liberado se libere a sí mismo en el movimiento subjetivo de su libertad. Esto no puede comunicarse directamente sin el riesgo de que todo caiga en la inmediatez de lo normal y se desvanezca en una apropiación objetiva de lo comunicado.

El pensador subjetivo sabe que la dificultad de pensar, comunicar y existir un ideal en el devenir es la naturaleza dialéctica que esto implica, en la que su positividad siempre se hará negativa en términos temporales y expresará una profunda tensión que cruzará toda su existencia como un agujón⁹⁸. La reproducción interior del contenido de la conciencia en lo concreto muestra a la verdad de la subjetividad como un camino incesante que nunca tiene nada acabado y cuya expresión encuentra en lo más simple la primitividad de la originalidad que el pensador subjetivo busca comunicar: en la imposibilidad de concreción, este hombre auténticamente reflexivo ha aprendido a “agitar las aguas del lenguaje”⁹⁹ y a conseguir esconder en la cotidianidad el profundo secreto de la indirección para todo aquel que quiera encontrarlo. El pensador subjetivo se somete a esta incompletitud perpetua de modo infinito, asimilando la tensión que la idea le ha puesto en la existencia y asumiendo la comicidad de la contradicción con el *pathos* de una subjetividad profundamente consciente¹⁰⁰. El esfuerzo patético y lo cómico contradictorio son dos categorías que se diferencian infinitamente y que por lo mismo se igualan como dos carices de una misma realidad relacional¹⁰¹.

Muchas veces Kierkegaard destaca a Sócrates como la encarnación insigne de un pensador subjetivo. Es más, le atribuye a él la introducción de la categoría del individuo singular “de forma decisivamente dialéctica”¹⁰² y contraria al paganismo, sentando las bases además para entender y resignificar el cristianismo en sus tiempos de crisis. Sócrates

⁹⁷ PS, 83 / SKS 7, 73.

⁹⁸ PS, 93 / SKS 7, 84: “El pensador subjetivo existente que tiene la infinitud en su alma, la tiene siempre, de ahí que su forma sea continuamente negativa. Si esto es así, si él, que existe realmente, reproduce la forma de la existencia en su existir, entonces, en cuanto existente, es incesantemente tan negativo como positivo, ya que su positividad consiste en esa incesante interiorización, en virtud de la que es consciente de lo negativo”.

⁹⁹ PS, 95 / SKS 7, 85.

¹⁰⁰ Cf. PS, 100 / SKS 7, 89.

¹⁰¹ Cf. PS, 98 / SKS 7, 87.

¹⁰² *Pap.* VIII 1 A 482.

“reemplazó la cosmología antigua por el pensamiento antropológico”¹⁰³ y “organizó artísticamente la forma de toda su comunicación para ser malentendido”¹⁰⁴, expresando negativamente el secreto de que la doble reflexión es la que posibilita y potencia la comunicación existencial como única comunicación verdadera de la existencia. Sócrates “no es un poeta, incluso si también lo es, no es un eticista incluso si también lo es, pero sí es un dialéctico que está esencialmente existiendo (...) es lo suficientemente estético como para que su vida esté dotada de contenido estético, lo suficientemente ético como para regularla, y lo suficientemente dialéctico como para pensar en controlarla”¹⁰⁵, soportando la dificultad de que su vida relacionalmente dispuesta sea siempre un constante ataque confrontado con aquellos que tan sólo se comprenden en la inmediatez.

En estrecha ligazón con el pensador subjetivo, pero ahora desde el cristianismo, está el escritor u orador religioso. El que comunica en esta esfera no olvida que “la interioridad es la relación del individuo consigo mismo ante Dios, es reflexión dentro de uno mismo, y precisamente de ella es de donde surge el sufrimiento”¹⁰⁶. Si se diera el caso de que el comunicador religioso perdiera de vista que su categoría es el singular y que la palabra va determinada a una reflexión sobre él, “entonces tiene esencialmente la misma tarea que el poeta”¹⁰⁷. La poesía tiene como objetivo inmediato “enriquecer la imaginación”¹⁰⁸, mientras que el discurso de fe intenta estimular “la convicción religiosa y entusiasta sobre el sentido del sufrimiento para la vida superior”¹⁰⁹. Por lo mismo, y siendo esta negatividad de la reduplicación mediata y apropiada, un buen discurso religioso “es quizás algo más raro de escuchar que una creación poética consumada”¹¹⁰, teniendo siempre en cuenta que lo que busca ejercer es una “respetuosa libertad”¹¹¹ que restituya el principio de la persona

¹⁰³ BINETTI, M. J., *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard*, op. cit., p. 30.

¹⁰⁴ *Pap.* VIII 1 A 482.

¹⁰⁵ Cf. PS, 346 / SKS 7, 321. En función de su postura cristiana, Kierkegaard muchas veces mencionó a Sócrates como el pagano que llegó a los límites del cristianismo en los avances de su conciencia, pero que no pudo trascender por una cuestión netamente histórica. Es complejo este tema en Kierkegaard, porque – una vez más – no es para nada unívoco. Para referencias a Sócrates en el *Diario*, véase: *Pap.* XI 1 A 308, X 4 A 388, VII 1 A 12, X 1 A 647, X 2 A 392, IX A 363, X 2 A 146, XI 2 A 31, IX A 372, etc.

¹⁰⁶ PS, 426 / SKS 7, 396 – 397. Cf. IV A 60.

¹⁰⁷ PS, 427 / SKS 7, 397.

¹⁰⁸ PS, 429 / SKS 7, 398.

¹⁰⁹ *Ibíd.*

¹¹⁰ *Ibíd.*

¹¹¹ *Ibíd.*

en tanto individuo reafirmado por sí mismo y en sí mismo, aunque se medie una comunicación que parezca en principio directa.

Esta indireccionalidad del discurso religioso – como exponente más alto de toda índole discursiva – fue dicha varios renglones arriba refiriendo a la palabra que se traslada desde un sentido inmediato y aparentemente vacío hacia una primitividad propia del espíritu que encuentra su lenguaje y su amplitud sólo en el secreto de la trasposición¹¹². Una de las expresiones trasladadas que Kierkegaard más ensalza es la de *edificar*¹¹³. Tratada directamente, pero manteniendo siempre de fondo el *secreto del espíritu*, edificar, *at opbygge*, se compone a partir de *at bygge*, que significa construir, y el complemento sufijal *op*, que indica dirección hacia arriba; en esto último es donde Kierkegaard pone el acento. Ampliando este sentido, Kierkegaard distingue que “todo el que edifica construye, pero no todo el que construye edifica”¹¹⁴. Así, cuando un hombre construye en su casa un ala nueva, no se habla de edificar, ni tampoco cuando alguien construye una mansarda doble o triple en su casa que ya tenía dos o tres pisos: en ambos casos tan sólo “se construye *un añadido*”¹¹⁵. Por el contrario, “si un hombre levanta una casa, por más baja y pequeña que sea, pero desde los fundamentos, entonces ahí decimos que ha *edificado una casa*”¹¹⁶ y ahí denotamos también que el *op*, que indica una dirección hacia arriba, no puede comprenderse sin aludir también a la profundidad en la que se asientan los cimientos: “¡Qué raro! Este *op* en la palabra *at opbygge* indica altura, pero indica altura que es inversa a la profundidad; pues edificar es construir desde los fundamentos”¹¹⁷. Entendido esto indirectamente, tal como lo exige la cuestión, la palabra religiosa avanza hacia el interior donde dialécticamente se proyecta la altura, es decir, se profundiza hacia adentro a la vez que se construye hacia arriba una nueva personalidad; todo siempre bajo el alero de la libertad subjetiva.

Esto devuelve a la consideración del receptor como agente último y esencial de la comunicación, determinando que “es más difícil ser oyente de un discurso que ser el

¹¹² Cf. OA, 253 – 254 / SKS 9, 212 – 213.

¹¹³ Cf. OA, 254 / SKS 9, 213. Para edificación en el *Diario*, véase: *Pap.* III A 6, VIII 1 A 31, IV A 42, IV B 159: 6, IX A 227, X 1 A 510, X 2 A 148.

¹¹⁴ OA, 255 / SKS 9, 213.

¹¹⁵ *Ibíd.* Las cursivas son del texto.

¹¹⁶ *Ibíd.* Las cursivas son mías.

¹¹⁷ OA, 256 / SKS 9, 214. Las cursivas son del texto.

orador”¹¹⁸, ya que la intención del discurso auténtico debe ser siempre una liberación progresiva del singular, afirmándolo en su propia infinitud y eternidad, y apuntándole indirectamente la importancia de ajustar el contenido de su conciencia en lo finito y lo temporal. El que escribe o habla así “sabe que la tarea no consiste en ir desde el individuo al género, sino desde el individuo pasando por el género (lo universal) para alcanzar el individuo”¹¹⁹: en lo dicho debe contenerse una imagen de la inmediatez, de la mediación y de la identidad en la diferencia que supera universal y concretamente la negación en una afirmación negada y representada en el espíritu efectivo. Esto mismo se refiere en términos cristianos respecto de encontrarse en soledad ante Dios después de haberse apartado de lo general por medio de la reflexión: Dios dice la misma aniquilación individual y la misma potencia absoluta que recorren todo el proceso relacional del devenir del sujeto.

Toda palabra es palabra trasladada, pero la palabra religiosa lo es en sentido superior, pues se supone determinada de tal forma que la trasposición sea más transparente para el receptor. Esta predisposición de autenticidad genera una tendencia a la reflexión y a la individualidad que es completamente necesaria para la liberación subjetiva. Cuando la cuestión está así planteada, lo que se elimina es la relación inmediata y aproximativa entre dos seres humanos y se revaloriza la soledad como un espacio de encuentro del individuo consigo mismo. Allí donde nadie más puede llegar, en su propio interior, el individuo elimina la confrontación con los otros y se “contenta con ser hombre”¹²⁰, se mira en la palabra “como en un espejo”¹²¹ y se apropia de su subjetividad en tanto “esencia libre” (*frit Vaesen*)¹²² que es atraída libremente hacia un punto de reconciliación con su propia idea.

Es difícil que emerja con más claridad la importancia del silencio en este asunto. La palabra que es escrita o hablada con miras a la transformación personal, y en general toda palabra, dice una idealidad que capta el comunicador y que no está ni puede estar expresada directamente en tanto lo dicho conserva un inevitable matiz objetivo. Lejos de quedarse en una inmovilidad digna del escepticismo, una diversa porción de autores, entre los que sin

¹¹⁸ PS, 425 / SKS 7, 395. En el prefacio a la primera de sus series de discursos edificantes, Kierkegaard dice respecto su “pequeño libro”, DE, 29 / SKS 5, 13: “Allí estaba, como una florecilla insignificante oculta en el gran bosque, que nadie busca, ni en función de su ornato, ni de su aroma, ni como alimento. Pero entonces vi también, o creí ver, que ese pájaro que yo llamo *mi* lector puso de súbito sus ojos en ella, se lanzó en vuelo, la recogió y se la llevó. Y, habiendo visto esto, ya no vi más”.

¹¹⁹ PS, 418 / SKS 7, 389.

¹²⁰ LC, 36 / SKS 8, 265.

¹²¹ EX, 43 / SKS13, 54.

¹²² EC, 167 / SKS 12, 164.

duda está Kierkegaard, se dieron a la tarea de expresar este secreto de la comunicación, positiva o negativamente, con miras a nombrar lo humano en toda su fuerza creadora. José Ángel Valente dijo a propósito de san Juan de la Cruz – inolvidable místico español – que el que emprende esta misión de abrazar con la palabra lo indecible se debate “entre la imposibilidad de decir y la imposibilidad de no decir. Toca así ese límite extraño y extremo en que la palabra profiere el silencio, en que la imposibilidad de la palabra es su única posibilidad, en que la imposibilidad misma es la sola materia que hace posible el canto”¹²³. Se canta porque no se puede cantar, se canta para mostrar precisamente que es imposible el canto: aquí está la naturaleza dialéctica que tiene a la palabra como una cara negativa de un silencio positivo en que la idea se muestra plenamente y que sólo germina tímida en un atrevido paso a la expresión. Esta comunicación es la de la subjetividad que desborda interioridad, que se sabe consciente de una verdad que los demás deben conocer y que se les debe dar tal como si ellos mismos ya la hubieran descubierto¹²⁴: en la necesidad por abundancia¹²⁵ se genera un mensaje que para muchos pasa inadvertido, pero que a otros se les plasma en la conciencia como una palabra sobre sí mismos y como un espacio de quietud que los retrotrae al preciso lugar desde donde se gestó lo dicho: el silencio.

Esta idealidad que se esconde en el silencio es “condición para la conversación culta entre un hombre y otro”¹²⁶, por medio de la que se elimina lo inmediato y se resuelve en parte el problema de una articulación social en un pensamiento al parecer tan tendiente al solipsismo como el kierkegaardiano. “Cuanta más idealidad posea un hombre en el silencio, tanto más será capaz de hacer renacer su propia vida y la de los que lo rodean”¹²⁷, orientando una mirada no confrontada hacia la interioridad de sus interlocutores y validando la instancia de un compartir espiritualmente auténtico. En la habladuría, en cambio, se da un desparramamiento en el que se repiten incesantemente miles de ideas relativas y se cuantifican categorías cualitativas, destruyendo la esfera de lo privado en una cárcel pública supresora del individuo.

¹²³ VALENTE, J. Á. (2000), *Variaciones sobre el pájaro y la red. La piedra y el centro*, Barcelona: TusQuets, p. 73. Citado en: LÓPEZ-BARARLT, L. (1998), *Asedios a lo indecible*, Madrid: Trotta, p. 13.

¹²⁴ Cf. OA, 330 / SKS 9, 272.

¹²⁵ Cf. OA, 27 / SKS 9, 18.

¹²⁶ EP, 84 / SKS 8, 93. Cf. *Pap.* X 3 A 729, II A 22, I A 338, II A 386, XI 2 A 19.

¹²⁷ EP, 85 / SKS 8, 93.

Conservándose la amplitud especulativa de la palabra en una expresión que en último término es responsabilidad del que la recibe, se puede mirar de otra manera el discurso filosófico, proponiéndolo en todo sentido como una comunicación indirecta que busca una apropiación subjetiva y que excede la dualidad que ha instaurado la comunicación directa y autoritaria del filósofo. Me parece que esto no derivaría en un subjetivismo toda vez que se apele a una amplitud encubierta por la palabra que refiere a algo más denso e inconmensurable, pero siempre uno: no es descabellado tener – y ciertamente que se ha hecho – al pensador o al poeta por lugares donde se muestra la luz-oscuridad de lo primero y donde se despliega un sentido que parece escapar en cada momento a la estructuración comunicativa tal como la conocemos.

Desde el silencio demoníaco y divino, el silencio de muerte restituido en el silencio de vida del que extrema la tensión de sus contrarios, mediando la aniquilación de la singularidad a partir de la asunción de la impotencia dialéctica y de la potencia infinita del absoluto, y culminando en un silencio garante e impulsor de la decisión que se apega al ideal como sostén metafísico de la existencia, se puede vislumbrar que la palabra de Kierkegaard es cada vez una palabra que vive en el espíritu lector u oyente, y no un conjunto de determinaciones que acaban muriendo al instante de quedar convertidas en letra. Insuflada por una realidad que es entendida dialécticamente, la obra kierkegaardiana es un bello ejemplo de una comunicación de poder que se refleja constantemente sobre el sujeto y que repliega la direccionalidad a un nivel secundario y únicamente accesorio. Este escritor esencial, magnífico poeta de lo religioso, sombra de pensador subjetivo y de orador cristiano, nos abre una directriz desde la que se proyecta una realidad humana potentísima y siempre nueva, que se dice en su creación individual y a la vez universal, y que tiene medios como para que el singular se apronte a salir rodeado de autenticidad al contacto con otros singulares. Esa educación en la acción y en la palabra es uno de los más bellos legados filosóficos de Kierkegaard.

Finalizo estas páginas llamando precisamente a una consideración de la existencia toda como una relación de potencia espiritual y dialéctica, que tiene la capacidad de darse a sí misma un sentido que la sostenga a través de lo que parece ser un tiempo impertérritamente cruel y que la trascienda hacia una realidad que bien puede tener un matiz religioso, pero que siempre conserva gran parte de humana. No niego con esto la

existencia de Dios ni adhiero a posibles interpretaciones antropológicas de lo divino, sino que tan sólo refiero a una profundidad del hombre que fue vista por muchos y que fue cantada y pensada por muchos; eso no puede ser simple casualidad.

También en nuestras tierras, un poeta le revelaba con una cierta melancolía quieta a su amada que “de dos modos es la vida”¹²⁸, que “el fuego tiene una mitad de frío”¹²⁹ y que “la palabra es un ala de silencio”¹³⁰.

¹²⁸ NERUDA, P. (1966), *Cien sonetos de amor*, Buenos Aires: Losada, soneto XLIV.

¹²⁹ *Ibíd.*

¹³⁰ *Ibíd.*

Anexo: Cronología de la vida de Kierkegaard¹

1813

- 5 de mayo Nace Søren Aabye Kierkegaard en Copenhague, hijo de Michael Pedersen Kierkegaard y Anne Sørensdatter Lund Kierkegaard.
- 3 de Junio Bautismo en la Iglesia del Espíritu Santo de Copenhague.

1821

Matrícula en la Borgerdydskolen en Copenhague.

1828

- 20 de abril Confirmación en la Iglesia Nuestra Señora de Copenhague.

1830

- 30 de octubre Registrado como estudiante en la Universidad de Copenhague
- 1 de noviembre Se presenta al servicio militar.
- 4 de noviembre Es declarado no apto para labores militares.

1831

- 25 de abril Termina los exámenes de latín, griego, hebreo e historia, con calificación *magna cum laude*, y matemáticas con *summa cum laude*.
- 27 de octubre Termina los exámenes de filosofía y física, *summa cum laude*.

¹ Con algunos cambios y haciendo una selección de lo que me parece más importante, reproduzco la cronología que se encuentra en el primer tomo de la edición inglesa del *Diario* (pp. vii – xii), que es bastante completa y no muy fácil de encontrar en nuestras bibliotecas o librerías.

1834

15 de abril Primera entrada en el *Diario*.

1837

Primavera Conoce a Regina Olsen.

Otoño Comienza a enseñar latín en su antigua escuela, Borgerdydskolen.

1838

8 de agosto Muere Michael Pedersen Kierkegaard

7 de septiembre Publicación de *De los papeles de alguien que todavía vive*.

1840

2 de junio Presenta solicitud para rendir examen de teología.

3 de julio Completa los exámenes para el grado de teólogo (*magna cum laude*)

19 de julio – Viaje a la tierra natal de su padre, Jutlandia.

6 de agosto

8 de septiembre Propuesta de matrimonio a Regina Olsen.

10 de septiembre Compromiso con Regina Olsen.

17 de noviembre Entra al seminario pastoral.

1841

16 de julio Es aceptado su trabajo para la consecución del grado de Magíster, *Sobre el concepto de ironía*.

11 de agosto Devuelve el anillo de compromiso de Regina Olsen.

16 de septiembre Impresión de su tesis.

29 de septiembre 10:00 – 14:00 hrs., 16:00 – 19:30 hrs., defiende su tesis de Magíster (este grado fue nombrado luego como el Doctorado que conocemos hoy en día).

11 de octubre Rompe su compromiso con Regina Olsen.

25 de octubre Parte a las clases de Schelling en Berlín.

1842

6 de marzo Regresa a Copenhague.

11 de noviembre Peter Christian, su hermano mayor, es ordenado pastor.

Comienza a escribir *Johannes Climacus, o De omnibus dubitandum est*, texto que nunca es completado ni publicado.

1843

20 de febrero Publica *O lo uno o lo otro*, editado por Victor Eremita.

8 de mayo Viaje a Berlín.

16 de mayo Publica *Dos discursos edificantes*.

Julio Toma conocimiento del compromiso entre Regina Olsen y Friedrich Schlegel.

16 de octubre Publica *La repetición*, de Constantine Constantius; *Temor y temblor*, de Johannes de Silentio y *Tres discursos edificantes*.

6 de diciembre Publica *Cuatro discursos edificantes*.

1844

5 de marzo Publica *Dos discursos edificantes*.

8 de junio Publica *Tres discursos edificantes*

13 de junio Publica *Migajas filosóficas*, de Johannes Climacus.

17 de junio Publica *El concepto de la angustia*, de Vigilius Haufniensis y *Prefacios*, de Nicolaus Notabene.

31 de agosto Publica *Cuatro discursos edificantes*.

1845

29 de abril Publica *Tres discursos para ocasiones supuestas*.

30 de abril Publica *Estadios en el camino*, editado por Hilarius Bogbinder.

13 – 24 de mayo Viaje a Berlín.
29 de mayo Publica *Dieciocho discursos edificantes*.

1846

2 de enero Primer ataque en *El Corsario*.
27 de febrero Publica *Post Scriptum no científico y definitivo a las Migajas filosóficas*, de Johannes Climacus.
30 de marzo Publica *Una recensión literaria*.
2 – 16 de mayo Viaje a Berlín.
2 de octubre Goldschmidt renuncia a *El Corsario*
7 de octubre Goldschmidt viaja a Alemania e Italia

1847

24 de enero Borradores sobre comunicación (VIII 2 B 79 – 89), que nunca publica ni completa.
13 de marzo Publica *Discursos edificantes en varios espíritus*.
29 de septiembre Publica *Las obras del amor*.
3 de noviembre Matrimonio de Regina Olsen con Friedrich Schlegel.

1848

26 de abril Publica *Discursos cristianos*.
24 – 27 de julio Publica *Las crisis y una crisis en la vida de una actriz*, de Inter et Inter.
Noviembre Termina *Mi punto de vista sobre mi actividad como escritor*, que será publicado póstumamente por su hermano Peter Christian en 1859.
Se constata la escritura cercana a este período de *Neutralidad armada*.

1849

14 de mayo Segunda edición de *O lo uno o lo otro* y publica *Los lirios del campo y las aves del cielo*.
19 de mayo Publica *Dos breves tratados ético-religiosos*, de H. H.

30 de julio Publica *La enfermedad mortal*, de Anti-Climacus.
13 de noviembre Publica *Tres discursos para la comunión de los viernes*.

1850

27 de septiembre Publica *Ejercitación del cristianismo*, de Anti-Climacus.
20 de diciembre Publica *Un discurso edificante*.

1851

7 de agosto Publica *Sobre mi actividad como escritor y Dos discursos para la comunión de los viernes*.
10 de septiembre Publica *Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo*.

1854

30 de enero Muere el obispo Mynster.
15 de abril Martensen es nombrado obispo.
18 de diciembre Kierkegaard inicia la polémica con Martensen en el diario *La Patria*.

1855

Enero – mayo La polémica con Martensen continúa.
24 de mayo Publica *Esto debe ser dicho; entonces, que sea dicho* y el primer número de *El instante*.
16 de junio Publica *Cómo juzga Cristo el cristianismo oficial*.
3 de septiembre Publica *La inmutabilidad de Dios*.
25 de septiembre Publica el noveno número de *El instante*. El décimo número es encontrado sobre su escritorio, casi listo para su publicación.
29 de septiembre Cae inconsciente en la calle.
2 de octubre Es internado en el hospital Frederiks.
11 de noviembre Kierkegaard muere a las 21:00 hrs.
18 de noviembre Es enterrado en el cementerio Assistens de Copenhague.

Bibliografía

Edición de las obras completas de Kierkegaard (SKS):

- (1994 – 2013) *Søren Kierkegaards Skrifter*, edición a cargo del Søren Kierkegaard Forskningscenter, redactores: Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Anne-Mette Hansen, Jette Knudsen, Johnny Kondrup, Alistair McKinson y Finn Hauberg Mortensen, Copenhague: Gad. Se puede acceder a la integridad de los tomos publicados en: www.sks.dk.

Edición del Diario de Kierkegaard (Pap.):

- (1967 – 1978), *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*, traducción de Howard Hong y Edna Hong, 7 volúmenes, Bloomington and London: Indiana University Press.

Ediciones de traducciones españolas de obras de Kierkegaard:

- (2006), *De los papeles de alguien que todavía vive*, traducción de Darío González y Begonya Sáez, Madrid: Trotta.
- (2010), *Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*, traducción de Darío González, Madrid: Trotta.
- (2013), *Dos breves tratados ético-religiosos*, prólogo de Enrique Sáez R., traducción de Matías Tapia W., Santiago: Publicaciones Especiales del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, Serie Traducciones, n ° 125.
- (2009), *Ejercitación del cristianismo*, traducción de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Trotta.
- (2010), *El concepto de la angustia*, traducción de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Alianza.

- (2008), *La enfermedad mortal*, traducción de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Trotta.
- (2001), *La época presente*, traducción de Manfred Svensson, Santiago: Universitaria.
- (2006), *Las obras del amor*, traducción de Demetrio Gutiérrez Rivero, Salamanca: Sígueme.
- (2007), *Los lirios del campo y las aves del cielo*, traducción de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Trotta.
- (2009), *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, traducción de Rafael Larrañeta, Madrid: Trotta.
- (1980), *Mi punto de vista sobre mi actividad como escritor*, en: *Mi punto de vista*, traducción de José Miguel Velloso, Buenos Aires Aguilar.
- (2006), *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, traducción de Begonya Sáez y Darío González, Madrid: Trotta.
- (2007), *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, traducción de Darío González, Madrid: Trotta.
- (2011), *Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo*, traducción de Andrés Albertsen y colaboradores, Madrid: Trotta.
- (2010), *Post Scriptum no científico y definitivo a las Migajas filosóficas*, traducción de Javier Teira y Nekane Legarreta, Salamanca: Sígueme.
- (2006), *Sobre el concepto de ironía*, traducción de Darío González y Begonya Sáez, Madrid: Trotta.
- (1980), *Sobre mi actividad como escritor*, en: *Mi punto de vista*, traducción de José Miguel Velloso, Buenos Aires: Aguilar.
- (1975), *Temor y temblor*, traducción de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Guadarrama.

Ediciones de textos citados sobre Kierkegaard:

- ADORNO, T. (1979), *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, en: *Gesammelte Schriften*, vol. 2, Suhrkamp: Frankfurt.

- BILLESKOV, F. (1962), “*The literary Art of Søren Kierkegaard*”, en: *A Kierkegaard Critique*, Howard Johnson y Niels Thulstrup eds., New York: Harper & Brothers.
- BINETTI, M. J. (2003), “*El amor: clave de resolución en la dialéctica de la libertad kierkegaardiana*”, en: *Revista de Filosofía*, n° 44: 85 – 104, Maracaibo: Universidad de Zulia.
- _____ (2003), “*El concepto kierkegaardiano de la ironía*”, en: *Acta Philosophica*, vol. 12, n° 2: 197 218, Roma: Universidad de la Santa Cruz.
- _____ (2013), *El idealismo de Kierkegaard*, texto inédito.
- _____ (2004), *El poder de la libertad. Un estudio sobre el pensamiento de Søren Kierkegaard con especial referencia al Diario*, Pamplona: Universidad de Navarra.
- _____ (2009), *Johannes de Silentio: Entre lo lírico y lo dialéctico*, ponencia presentada en el *Coloquio Soren Kierkegaard. El uso de los seudónimos como comunicación existencial*, México D. F.: Universidad Iberoamericana de México.
- _____ (2009), “*Kierkegaard como romántico*”, en: *Revista de Filosofía*, vol. 34, n° 1: 119 – 137, Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- _____ (2004), “*La decisión absoluta en el pensamiento kierkegaardiano*”, en: *Areté*, vol. XVI: 5 – 18, Lima: Universidad Católica del Perú.
- _____ (2005), *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard*, Pamplona: Universidad de Navarra.
- DIEM, H. (1959), *Kierkegaard’s Dialectic of Existence*, traducción de Harold Knight, Edinburgh and London: Oliver and Boyd.
- DISSE, J. (1990), *Kierkegaards Phänomenologie der Freiheitserfahrung*, Freiburg – München: Verlag Karl Alber.
- FENGER, H. (1980), *The Myths and Their Origins: Studies in the Kierkegaardian Papers and Letters*, New Haven and London: Yale University Press.
- GARFF, J. (2007), *Søren Kierkegaard: A Biography*, traducción de Bruce Kirmmse, Princeton: Princeton University Press.

- GONZÁLEZ, D. (2008), “*Estética y singularización del sufrimiento en las obras tempranas de Søren Kierkegaard*”, en: *Convivium*, vol. 21: 5 – 30, Barcelona: Universidad de Barcelona.
- HALL, R. (1993), *Word and Spirit*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- HANNAY, A (1982), *Kierkegaard*, London: Routledge & Kegan Paul.
- _____ (2010), *Kierkegaard: Una biografía*, traducción de Nassim Bravo J., México D.F.: Universidad Iberoamericana.
- HAY, S. (1998), “*Kierkegaard’s Silent Voice*”, en: *Enrahonar*, nº 29: 115 – 117, Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.
- HÖFFDING, H. (1930), *Søren Kierkegaard*, traducción de Fernando Vela, Madrid: Revista de Occidente.
- JOSIPOVICI, G. (1998), “*Kierkegaard and the Novel*”, en: *Kierkegaard: A critical Reader*, J, Rée y J, Chamberlain eds., Massachusetts: Blackwell Publishers.
- KIRMMSE, B. (1998), *Encounters with Kierkegaard*, Princeton: Princeton University Press.
- _____ (1990), *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- LLEVADOT, L. (2008), “*Kierkegaard y la cuestión de la metafísica*”, en: *Logos*, vol. 41: 87 – 107, Barcelona: Universidad de Barcelona.
- _____ (2007), “*Kierkegaard y Platón: La cuestión de la escritura*”, en: *Convivium*, vol. 20: 173 – 196, Barcelona: Universidad de Barcelona.
- _____ (2007), “*La ética de la escritura: Zambrano y Kierkegaard*”, en: *Aurora*, nº 8: 26 – 36, Barcelona: Universidad de Barcelona.
- LÖWITH, K. (1974), *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*, traducción de Emilio Estiú, Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- MACKEY, L. (1972), *Kierkegaard: A kind of a Poet*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- MALANTSCHUK, G. (1971), *Kierkegaard’s Thought*, traducción de Howard Hong y Edna Hong, Princeton: Princeton University Press.

- _____ (1987), *Kierkegaard's Way to the Truth*, traducido por Mary Michelsen, Montreal: Inter Editions.
- MCKINNON, A. (2000), "Authority in Søren Kierkegaard's Journals: The Main Changes", en: *Anthropology and Authority*, P. Houe, G. Marino y S. Rossel eds., Atlanta – Amsterdam: Rodopi.
- NEGRE, M. (1988), "Fundamentación ontológica del sujeto en Kierkegaard", en: *Anuario filosófico*, vol. 21: 51 – 72, Pamplona: Universidad de Navarra.
- PIEPER, A. (1968), *Geschichte und Ewigkeit bei Sören Kierkegaard*, Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain.
- PIETY, M. (2010), *Kierkegaard's Ways of Knowing*, Texas: Baylor University Press.
- PIVČEVIĆ, E. (1929), *Ironie als Daseinform bei Sören Kierkegaard*, München – Berlin.
- ROCCA, E. (2000), "Søren Kierkegaard and Silence", en: *Anthropology and Authority*, P. Houe, G. Marino y S. Rossel eds., Atlanta – Amsterdam: Rodopi.
- STEWART, J. (2003), *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*, Cambridge: Cambridge University Press.
- THULSTRUP, N. (1967), *Kierkegaard forhold til Hegel og til den speculative idealisme indtil 1846*, Copenhagen: Gyldendal.
- _____ (1980), *Kierkegaard's Relation to Hegel*, traducción de George L. Stengren, New Jersey: Princeton University Press.
- _____ (1972), *Kierkegaards Verhåeltnis zu Hegel und zum spekulativen Idealismus 1835 – 1846*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.
- WAHL, J. (1949), *Études kierkegaardienes*, París: J. Vrin.

Ediciones de otros textos citados:

- BUNDGÅRD, A. (2000), *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, Madrid: Trotta.
- FEUERBACH, L. (1841), *Wesen des Christentums*, Leipzig: Verlag von Otto Wigand.

- HEGEL, G. W. F. (1968), *Ciencia de la Lógica*, traducción Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires: Solar-Hachette.
- _____ (2005), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio: para uso de sus clases*, traducción de R. Valls Plana, Madrid: Alianza.
- _____ (1978), *Escritos de juventud*, traducción de Zoltan Szankay y José Ripalda, México D.F.: Fondo de Cultura Económica
- _____ (1966), *Fenomenología del Espíritu*, traducción de Wenceslao Roces, México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- HEIBERG, L. (1833), *Om Philosophiens Betydning for den nuvearende Tid*, Copenhague: C. A. Reitzel.
- HEIDEGGER, M. (1994), *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, en: *Gesamtausgabe*, tomo XX, P. Jaeger ed., Vittorio Klostermann: Frankfurt.
- LÓPEZ-BARARLT, L. (1998), *Asedios a lo indecible*, Madrid: Trotta.
- MARTENSEN, H. (1841), *Grundrids til Moralphilosophiens System*, Copenhague: C. A. Reitzel.
- NERUDA, P. (1966), *Cien sonetos de amor*, Buenos Aires: Losada.
- NOVALIS (1948), *Los fragmentos*, traducción de Maurice Maeterlinck, Buenos Aires: El Ateneo.
- SCHELLING, F. W. J. (2006), *Panorama general de la literatura filosófica más reciente*, edición de Vicente Serrano, Madrid: Abada Editores.
- SCHLEGEL, F. (1958), *Fragmentos*, traducción de Emilio Uranga, México D. F., Universidad Nacional Autónoma de México.
- STRAUSS, D. (1840 – 1841), *Die christliche Glaubenslehre*, Tübingen: C. F. Oslander.
- VALENTE, J. Á. (2000), *Variaciones sobre el pájaro y la red. La piedra y el centro*, Barcelona: TusQuets.