



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

COMUNIDAD Y SUJETO EN KIERKEGAARD

Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía, con mención en Filosofía
Moral y Política

MATÍAS TAPIA WENDE

Profesor guía: Jorge Acevedo Guerra

Santiago
Noviembre 2018

A mis madres, Evelyn y Rosa

Índice

Abreviaturas de obras de Kierkegaard	5
Prefacio	7
Introducción	9
I. Antecedentes biográficos de Kierkegaard	15
A. Objetivo del capítulo	15
B. 1813-1842	18
C. 1843-1845	46
D. 1846-1847	58
E. 1848-1853	66
F. 1854-1855	81
G. Conclusión	89
II. Estado de la discusión sobre comunitarismo en Kierkegaard	92
A. Objetivo del capítulo	92
B. La visión estándar	95
B.1. Filósofos contemporáneos	95
B.2. Especialistas kierkegaardianos	114
C. Críticas a la visión estándar	130
D. Conclusión	165
III. Análisis de la obra publicada y de los <i>Papirer</i> de Kierkegaard	168
A. Objetivo del capítulo	168
B. 1834-1841	172
B.1. Obra publicada	172
B.2. <i>Papirer</i>	189
C. 1842-1845	198
C.1. Obra publicada	198
C.2. <i>Papirer</i>	217
D. 1846-1847	227
D.1. Obra publicada	227
D.2. <i>Papirer</i>	252
E. 1848-1853	265

E.1. Obra publicada	265
E.2. <i>Papirer</i>	300
F. 1854-1855	333
F.1. Obra publicada	333
F.2. <i>Papirer</i>	379
G. Conclusión	403
IV. Hacia la construcción de un Kierkegaard histórico	407
Bibliografía	415
A. Fuentes de Kierkegaard	415
B. Fuentes sobre Kierkegaard	416
C. Fuentes de otros autores	421

Abreviaturas de obras de Kierkegaard

- CA: (2010), *El concepto de la angustia*, trad. D. Gutiérrez, Madrid: Alianza.
- CI: (2006), *Sobre el concepto de ironía*, trad. D. González, Madrid: Trotta.
- COR: (1982), *The Corsair Affair, Kierkegaard's Writings XIII*, trad. H. y E. Hong, Princeton: Princeton University Press.
- CUP I: (1992), *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments. Vol. I, Kierkegaard's Writings XII:1*, trad. H. y E. Hong, Princeton: Princeton University Press.
- CUP II: (1992), *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments. Vol. II, Kierkegaard's Writings XII:2*, trad. H. y E. Hong, Princeton: Princeton University Press.
- DE: (2010), *Discursos edificantes / Tres discursos para ocasiones supuestas*, trad. D. González, Madrid: Trotta.
- EC: (2009), *Ejercitación del cristianismo*, trad. D. Gutiérrez, Madrid: Trotta.
- EI: (2006), *El Instante*, trad. A. Albertsen, Madrid Trotta.
- EP: (2001), *La época presente*, trad. Manfred Svensson, Santiago: Editorial Universitaria.
- EPW: (1990), *Early Polemical Writings, Kierkegaard's Writings I*, trad. Julia Watkin, Princeton: Princeton University Press.
- FSE: (1990), *For Self-Examination / Judge for Yourself!*, *Kierkegaard's Writings XXI*, trad. H. y E. Hong, Princeton: Princeton University Press.
- KJN: (2007-), *Kierkegaard's Journals and Notebooks. Vols. I-IX*, ed. B. Kirmmse, Princeton y Oxford: Princeton University Press.
- LD: (1978), *Letter and Documents, Kierkegaard's Writings XXV*, trad. H. Rosemeier, Princeton: Princeton University Press.
- MF: (2007), *Migajas filosóficas*, trad. R. Larrañeta, Madrid: Trotta.
- OA: (2006), *Las obras del amor*, trad. D. Gutiérrez, Sígueme: Salamanca.
- OO I: (2006), *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, trad. B. Sáez y D. González, Madrid Trotta.
- OO II: (2007), *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, trad. D. González, Madrid Trotta.
- Pap.: (1968-1978), *Søren Kierkegaards Papirer. Vols. I-XIII*, ed. N. Thulstrup, Copenhagen: Gyldendal.
- PAV: (2006), *De los papeles de alguien que todavía vive*, trad. B. Sáez, Madrid: Trotta.
- PS: (2010), *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, trad. J. Teira y N. Legarreta, Salamanca: Sígueme.
- PV: (2009), *The Point of View, Kierkegaard's Writings XXII*, trad. H. y E. Hong, Princeton: Princeton University Press.

- SKS: (1999-2012), *Søren Kierkegaards Skrifter*, ed. N. J. Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup, K. Kynde, T. Olesen y S. Tullberg, Copenhagen: Søren Kierkegaard Forskningscenteret.
- SWL: (1988), *Stages on Life's Way, Kierkegaard's Writings XI*, trad. H. y E. Hong, Princeton: Princeton University Press.
- TA: (1978), *Two Ages: The Present Age and the Age of Revolution, A Literary Review, Kierkegaard's Writings XIV*, trad. H. y E. Hong, Princeton: Princeton University Press.
- TM: (1998), *The Moment and Late Writings, Kierkegaard's Writings XXIII*, trad. H. y E. Hong, Princeton: Princeton University Press.
- TOA: (1998), *The Book on Adler, Kierkegaard's Writings XXIV*, trad. H. y E. Hong, Princeton: Princeton University Press.
- TT: (1975), *Temor y temblor*, trad. D. Gutiérrez, Madrid: Guadarrama.
- WA: (1997), *Without Authority, Kierkegaard's Writings XVIII*, trad. H. y E. Hong, Princeton: Princeton University Press.
- WL: (1998), *Works of Love, Kierkegaard's Writings XVI*, trad. H. y E. Hong, Princeton: Princeton University Press.

Prefacio

Sumo tres temerosos intentos de acercarme explayadamente a la obra de Kierkegaard. Con los dos primeros ya no comulgo casi en absoluto y quizás con el pasar del tiempo ocurra lo mismo con este tercero. Kierkegaard es algo así como un castillo al se puede acceder no solo por innumerables puertas, sino que también por recónditas ventanas y por intrincados pasadizos secretos. A través de cada una de estas variantes e incluso en la combinación natural o arbitraria de ellas, es posible llegar a resultados por completo insospechados y muchas veces carentes de univocidad. En medio de esta amplitud del pensamiento kierkegaardiano, las cuestiones relativas a la comunidad de singulares revisten un carácter especialmente complejo. En esta investigación, y mediando el uso de herramientas histórico-filosóficas lo más determinadas posibles, apuesto por adentrarme en este asunto de la intersubjetividad en Kierkegaard, manteniendo en temor y temblor aquellos claroscuros que acechan sin cesar.

Mi lectura de Kierkegaard ha ido cambiando sustancialmente. En un primer momento, me plegaba a una visión más o menos tradicional que proponía la oposición impertérrita a Hegel y que derivaba desde ahí una especie de realismo aristotélico devenido en un paradigma cristiano moderno. Luego, gracias a las iluminadoras fuentes de María José Binetti y de Jon Stewart, me fui convenciendo de que la impronta idealista con la que cargaba Kierkegaard era capital para una comprensión satisfactoriamente filosófica de su – llamado así a propósito – sistema. Ahora, conservando el influjo de Binetti y de Stewart, y agregando la lucidez de Bruce Kirmmse, mi prisma hermenéutico se halla dirigido hacia establecer de la forma lo más transparente posible el vínculo que existe entre la metafísica individualista kierkegaardiana y el contexto que la fue sosteniendo. Aunque no haya sido una condicionante

en sentido estricto, me ha parecido necesaria sobre todo con Kierkegaard la responsabilidad interpretativa. Espero que el inocente lector puede encontrar aquí algún rastro de este compromiso.

Excediendo la consideración de la solvencia de las divagaciones que llenan estas páginas y asumiendo por supuesto que toda crítica a ellas ha de estar dirigida exclusivamente a mí, quisiera hacer algunos reconocimientos a las personas que sentaron el suelo que soportó el desarrollo de este trabajo. Tengo una deuda enorme con Gordon Marino, Eileen Shimota y Erik Hong, por su apoyo incesante en las dos pasantías que tuve el privilegio de hacer en la Hong Kierkegaard Library. Tengo en mi memoria además la fraterna amistad que me brindaron en tierras tan lejas Fernanda Rojas, Nassim Bravo y Andrés Albertsen. Asimismo, les agradezco a Diego Loyola, Juan Pablo Yáñez, Miguel Carmona y Vicente Medel, por colaborar a enflorecer los recurrentes episodios de falta de rigor. Una mención especial merecen Victoria Marambio, por su ayuda en la revisión del primer manuscrito, Michele Benavides, por su sentido interés en saber cuánto me quedaba para terminar, y Nathaly Sias y Karl Weber, por haber elevado cuantiosamente la moral con la venida de su hija Violeta. Mi abuela Rosa Cautivo y mi hermano Diego Olgún fueron el acicate silencioso que me auxilió en períodos en que la negrura parecía interminable. Por último, le doy gracias a mi compañera Natalia Uribe, por tener una fe en mí que yo ni por cerca tengo.

Introducción

La recepción histórica ha construido un modelo tradicional de interpretación que ha encasillado a Kierkegaard como un férreo opositor a Hegel. Más allá de lo complejo que se vuelve rastrear los orígenes de esta posición, es posible dar con el momento en que se cristalizan todos los trazos que presentaban de una u otra forma la incompatibilidad del pensamiento de Kierkegaard con el sistema hegeliano. Este punto de inflexión refiere a la tesis doctoral de Niels Thulstrup, titulada *La relación de Kierkegaard con Hegel y con el idealismo especulativo hasta 1846* [*Kierkegaards forhold til Hegel og til den spekulative idealisme indtil 1846*], y publicada en 1967¹. Con este trabajo, Thulstrup le da su “más clara y más unívoca formulación”² a lo que Jon Stewart ha denominado la “visión estándar” respecto del supuesto antihegelianismo kierkegaardiano. En las últimas décadas, se ha operado un reavivamiento de esta discusión y diversos especialistas, entre ellos el mismo Stewart, han defendido que dicha visión estándar ha sido desde sus orígenes un malentendido y que su corrección exige la hermenéutica responsable de una obra compleja.

En esta investigación, utilizaré como premisa guía la misma figura de Stewart, pero apuntando a un ámbito distinto. Me parece que, tal como existe una visión estándar para juzgar el vínculo de Kierkegaard con Hegel, existe también una visión estándar para asumir que dentro de la construcción subjetiva kierkegaardiana no hay lugar para una estructura comunitaria genuina. En la introducción del décimo cuarto volumen del *International*

¹ THULSTRUP, N. (1967), *Kierkegaards forhold til Hegel og til den spekulative idealisme indtil 1846*, Copenhagen: Gyldendal.

² STEWART, J. (2003), *Kierkegaard's Relations to Hegel reconsidered*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 14.

Kierkegaard Commentary, Robert L. Perkins asegura que existe el mito de que “Kierkegaard presenta su concepto del individuo en un vacío político y social”³, cuestión que ha llevado a aceptar injustificadamente que su análisis de la interioridad está destinado al fracaso. Del mismo modo, en el prefacio del décimo cuarto volumen del *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, Stewart reconoce que “por mucho tiempo se pensó que [Kierkegaard] no tenía nada significativo que decir sobre la sociedad y la política”⁴. A pesar de confirmar la presencia de varias pistas que apoyan esta posición, Stewart propone que es un error asegurar que Kierkegaard no tiene nada que aportar a la discusión sobre la intersubjetividad al no concentrarse en el asunto de la organización y del armatoste político⁵. Por mi parte, y conservando este aire reestructurador, abordaré el vínculo intersubjetivo en Kierkegaard sin circunscribirme a un ámbito en particular, ya que, por un lado, el mismo Kierkegaard se mueve en una maraña conceptual muchas veces desentrañable y, por otro, porque estimo necesario conservar cierta amplitud en este incipiente ejercicio interpretativo. Así, el foco general será encontrar las modulaciones comunitaristas de Kierkegaard en general, apuntando en particular a lazos éticos, sociales, políticos y congregacionales.

La metodología a la que me ceñiré se inspira en un impulso de lectura que precisamente motivaba a Kierkegaard en los inicios de su carrera académica. El 13 de enero de 1838, Kierkegaard escribe en un diario que etiquetaría luego como FF: “Cuando leo un libro, lo que me gratifica *no es tanto lo que el libro es en sí mismo, sino las infinitas posibilidades que deben haber existido en cada punto – la intrincada historia, enraizada en la*

³ PERKINS, R. (1984), “Introduction”, en PERKINS, R. (ed.), *International Kierkegaard Commentary: Two Ages*, Macon: Mercer University Press, p. xiii.

⁴ STEWART, J. (2011), “Preface”, en STEWART, J. (ed.), *Kierkegaard’s Influence on Social-Political Thought*, Farnham: Ashgate, p. ix.

⁵ Cf. STEWART, J., “Preface”, op. cit., p. xv.

personalidad del autor, en sus estudios, etc. – aquellas posibilidades que cada frase debe haber tenido y debe todavía tener para el autor”⁶. Replicando esta inclinación hermenéutica, un grupo cada vez mayor de especialistas han buscado analizar los diversos registros del *corpus* kierkegaardiano a partir directamente de las fuentes, incluyendo factores históricos y de contexto general que hayan podido afectar tanto a la psicología de Kierkegaard como a sus discurrecimientos teológicos y filosóficos. Sopesada la riqueza de esta perspectiva en los trabajos de Jørgen Bukdahl, de Hennig Fenger, de Bruce Kirmme y de Stewart, entre otros, me pliego a ella con algunos matices propios. El resultado que esta tesis persigue es dar cuenta de los distintos niveles que tiene la evolución del pensamiento de Kierkegaard en lo que refiere a la posibilidad de una reunión auténtica de individuos. Para ello, consideraré eventos particulares que determinaron la vida de Kierkegaard y que de una u otra forma se trasladaron a su metafísica subjetiva, implicando desde ahí la factibilidad o no del desborde hacia los otros. Apropiando los gestos divisorios que ha aplicado Kirmmse a la eclesiología de Kierkegaard⁷ y que ha dispuesto Stewart para la clarificación de su postura frente al hegelianismo⁸, compondré conjuntos de años en función de su importancia y rodearé la cuestión del comunitarismo dentro de esa esfera específica. Posteriormente, debería emerger con relativa fácil un cuadro panorámico.

La organización de esta tesis estará por supuesto condicionada por el método. En el primer capítulo, me dedicaré a desplegar los sucesos más importantes que marcaron la biografía de Kierkegaard. Los intervalos que consideraré comprenden desde su nacimiento hasta su graduación de la Universidad de Copenhague (1813-1842), desde la publicación de

⁶ II A 693, 13 de enero de 1838 (JP, 5297; FF:172). Las cursivas son de Kierkegaard.

⁷ Cf. KIRMMSE, B. (2000), “The Thunderstorm: Kierkegaard’s Ecclesiology”, *Faith and Philosophy*, vol. 17, pp. 87-102.

⁸ Cf. STEWART, J. (2003), *Kierkegaard’s Relations to Hegel reconsidered*, op. cit., pp. 32-44.

O lo uno o lo otro, en tanto que confirmación de su capacidad literaria, hasta la culminación de su más sustanciosa etapa seudónima (1843-1845), desde su conflicto con el diario satírico *El Corsario* hasta la edición de *Las obras del amor* (1846-1847), desde la revolución y la consecuente constitución liberal que provocó la transformación de la monarquía absoluta danesa en una monarquía constitucional hasta el primer e inesperado silencio productivo de Kierkegaard (1848-1853) y desde la apertura de su ataque a la Iglesia establecida hasta su muerte (1854-1855). Luego, en el segundo capítulo, me dedicaré a repasar diversas fuentes que encierran la visión estándar respecto del comunitarismo kierkegaardiano y otras que intentan derribarla. Más allá de proponerme extraer de este acápite una posición intermedia, espero hacer notar que incluso la propuesta más progresista cae en la miopía que ha gobernado gran parte de los estudios kierkegaardianos. Enseguida, en el tercer capítulo, mostraré la correlación que hay entre la ontología del sujeto que Kierkegaard levanta tanto en su obra publicada como en sus papeles personales y sus enfoques sobre lo ético, lo social, lo político y lo congregacional. Voy a dividir mi análisis en distintas épocas, siguiendo muy de cerca el esquema de la primera porción. Por último, en un breve apartado de cierre general, apuntaré la importancia de atender al Kierkegaard histórico para poder construir el Kierkegaard teológico-filosófico. Este prisma de lectura intenta alejarse del encasillamiento casi automático, ya sea de Kierkegaard como un individualista empedernido, ya sea de Kierkegaard como el artífice de un cristianismo amoroso e idílico.

Antes de dar paso al desarrollo, quisiera aclarar algunos aspectos formales. En lo posible, las obras de Kierkegaard estarán citadas a partir de las traducciones al español que están disponibles y que considero confiables. En aquellos casos en los que no haya una versión española o en aquellos en los que el vertimiento no sea del todo serio, utilizaré las ediciones comprendidas en la colección en inglés de las obras completas de Kierkegaard que

dirigieron Howard y Edna Hong [*Kierkegaard's Writings*]. Cada referencia estará signada por una sigla y estará acompañada del número de página y de la referencia en la última edición en danés del *corpus* kierkegaardiano [*Søren Kierkegaards Skrifter*], poniendo la sigla correspondiente, seguida del tomo y del número de página. Por ejemplo: EPW, 4 / SKS 14, 9. Respecto de la citación de las entradas de los papeles personales de Kierkegaard, he recurrido tanto a la versión inglesa que prepararon Howard y Edna Hong [*Søren Kierkegaard's Journals and Papers*] como a la nueva edición en inglés que está encabezada por Bruce Kirmmse [*Kierkegaard's Journals and Notebooks*]. Teniendo en cuenta que la primera ordenación de los *Papirer* de Kierkegaard es todavía la más esparcida, recurriré a esa referencia, poniendo entre paréntesis redondos la correlación en los *Søren Kierkegaard's Journals and Papers* y en la última edición danesa, cuyo catálogo sigue *Kierkegaard's Journals and Notebooks*. Mantendré también en estos casos el recurso de abreviaturas en siglas. Por ejemplo: III A 216, 1840 (JP, 1101; Papir 289). En lo que atañe a las cartas de Kierkegaard, las citaré a partir de edición inglesa de Henrik Rosenmeier, poniendo la sigla e indicando el número de página y después el número de carta entre paréntesis redondos, todo esto seguido de la concordancia en los *Søren Kierkegaards Skrifter*. Por ejemplo: LD, 186 (260-261) / SKS 28, 266 (398). El cuadro de siglas se puede encontrar al inicio de este trabajo. Con excepciones justificadas por las cualidad de algunos pasajes, las citas textuales serán dispuestas en el cuerpo y no en un párrafo aparte. Esto lo haré para conservar la fluidez de la exposición. Por su parte, optaré por dar los títulos originales en danés de los textos de Kierkegaard, puestos entre paréntesis cuadrados, solo en la primera mención. Asimismo, daré los títulos originales de obras de otros autores exclusivamente cuando me parezca relevante. En general, dejaré en el original danés los nombres de los periódicos con los que Kierkegaard tuvo enfrenamientos o en los que intervino, con el excepción de *El Corsario*. Cuando no

esté citando de ediciones españolas, las traducciones de las referencias es mía. Por último, las notas al pie de página se reanudan en cada capítulo.

I. Antecedentes biográficos de Kierkegaard

A. Objetivo del capítulo

Karl Jaspers decía que no se puede escribir sobre Kierkegaard sin hacer el ridículo¹. En el cuarto volumen de su ambicioso y nunca terminado proyecto de dar cuenta de las figuras más importantes dentro del devenir de la filosofía, reconoce precisamente que comienza su presentación de Kierkegaard “con cierto azoramiento”². Si bien las notas que Jaspers se atrevió a poner en papel quedaron incompletas y en muchos momentos tienen más el carácter de ideas sueltas, hay bastantes pasajes que encierran al menos intuiciones bien encaminadas. Uno de ellos tiene que ver con el reconocimiento de la necesidad, ante innumerables fracasos por dar con una visión integral de Kierkegaard, de acometer “un estudio de su vida y de su obra en su realidad”³. Esto debe hacerse, según Jaspers, cautelando que la interpretación de Kierkegaard “lleve al límite en el que los vínculos tangibles de sentido se puedan unir en una totalidad de sentido que, habiendo sido presupuesta, sea luego descubierta”⁴. Al proponer este ejercicio dialéctico, Jaspers está en intencionada consonancia con lo que Kierkegaard escribía en 1843 sobre la comprensión de la vida: “La filosofía está perfectamente en lo correcto al decir que la vida debe ser estudiada hacia atrás. Pero entonces uno se olvida de la otra cláusula – que debe ser vivida hacia adelante”⁵.

¹ Cf. JASPERS, K. (1995), *The Great Philosophers IV*, trad. Edith Ehrlich y Leonard Ehrlich, Nueva York: Harcourt Brace & Company, p. 190.

² JASPERS, K. (1995), *The Great Philosophers IV*, op. cit., p. 191.

³ JASPERS, K. (1995), *The Great Philosophers IV*, op. cit., p. 194.

⁴ Ibid.

⁵ IV A 164, 1843 (JP, 1030; JJ:167).

El objetivo de este capítulo será proveer una imagen del Kierkegaard histórico, tendiente a unirse con un marco total de sentido que antepone una figura kierkegaardiana cruzada por determinadas factualidades que la fueron forjando y que la impulsaron hacia una consideración cambiante sobre lo político, lo social, lo religioso y lo comunitario en general. Como criterio panorámico, mi propuesta en esta investigación se basa en que la metafísica que Kierkegaard fue constituyendo respecto de la subjetividad en diversas etapas de su pensamiento tiene una relación intrínseca, por un lado, con su noción de las relaciones intersubjetivas y, por otro, con la constatación efectiva y contextual del modo en que esos vínculos se estaban encarnando en su época. Por lo tanto, estimo que esta línea hermenéutica justifica y pide un cierto ejercicio de estructuración biográfica, que busca algo más allá del fomento de un comidillo filosófico o de la reducción extrema de un pensador al transcurrir de su vida. Dentro de los alcances que me permite el fin de esta tesis, sigo la pista de Alastair Hannay al actuar el levantamiento de una “biografía intelectual”⁶ y secundo el intento de Joakim Garff de “reestablecer el diálogo activo entre la vida y la producción a partir de las que Kierkegaard creció”⁷.

El capítulo va a estar dividido en cinco secciones. Cada una de ellas comprenderá un período más o menos delimitado, y desarrollará tanto sucesos personales y familiares como sucesos públicos. Esta última categoría encierra polémicas y publicación de obras. En la primera porción, que abarca desde 1813 hasta 1842, rondaré la infancia y la juventud de Kierkegaard, así como también sus incursiones en el debate político en la Universidad de Copenhague y en la escena literaria danesa, la muerte de su padre, su compromiso y ruptura

⁶ HANNAY, A. (2010), *Kierkegaard. Una Biografía*, trad. Nassim Bravo, Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, p. 17.

⁷ GARFF, J. (2005), *Søren Kierkegaard. A Biography*, trad. B. Kirmmse, Princeton: Princeton University Press, p. xxi.

con Regine Schlegel, su tesis de magíster y su asistencia a las lecciones de Schelling en Berlín. Luego, en el segundo acápite, que abraza el lapso entre 1843 y 1845, desplegaré la mayor parte de la prolífica producción seudónima y edificante de Kierkegaard. Posteriormente, en la tercera sección, que comprende desde 1846 hasta 1847, revisaré el enfrentamiento de Kierkegaard con el diario satírico *El Corsario* y el punto de inflexión que significó en su actividad como escritor. Enseguida, en la porción que envuelve desde 1848 hasta 1853, me haré cargo del impacto que tuvo en Kierkegaard la revolución liberal que condujo a Dinamarca a cambiar de un paradigma monárquico absoluto a uno monárquico constitucional, al punto de hacerlo volver a la pseudonimia y de reconducirlo críticamente en su estimación de la organización comunitaria. Al fin, en el quinto apartado, circunscrito a 1854 y 1855, me abocaré al duro ataque final que emprendió Kierkegaard contra la Iglesia oficial danesa, que lo condujo intelectualmente a un desprecio por la más mínima sombra congregacional y físicamente a la muerte.

En lo que respecta a las fuentes, tendré como referencias directas los *Papirer* y algunas cartas de y para Kierkegaard que se han conservado. Las referencias secundarias serán más variadas, pero tendrán como eje central la monumental biografía de Garff, publicada en danés en 2000 y traducida al inglés en 2005 por Bruce Kirmmse, y la sesuda biografía de Hannay, aparecida en inglés en 2001 y vertida al castellano en 2010 por Nassim Bravo. Asimismo, tendré siempre a la vista *Encounters with Kierkegaard*, una recopilación de testimonios de contemporáneos a Kierkegaard editada y traducida al inglés por Kirmmse en 1996. Estas tres obras representan el pilar más fuerte para salir de la “fobia biográfica”⁸ que invade a algunos especialistas kierkegaardianos.

⁸ GARFF, J. (2005), *Søren Kierkegaard. A Biography*, op. cit., p. xx.

B. 1813-1842

Michael Kierkegaard nació el 12 de diciembre de 1756, en una granja en la villa Sædding, en la provincia de Jutlandia. Fue el cuarto hijo, de un total de nueve, de Peder Christensen Kierkegaard, un pequeño inquilino que tenía como principal ingreso la cría de ovejas. La región no era particularmente prolífica, por lo que Michael emprendió a los once años camino a Copenhague, para encontrarse con su tío materno, Niels Andersen Seding, que lo tomaría como aprendiz en un pequeño negocio de venta de víveres. El entrenamiento dio finalmente sus frutos cuando Michael recibió en 1780 la licencia para poder establecer su propia empresa. Así, montó un negocio que se dedicaba a la venta, entre otras cosas, de calcetines, gorras y guantes. En tan solo cinco años, Michael fue capaz de amasar una pequeña fortuna que le permitió asentarse con algunas propiedades e independizarse de su hasta entonces socio, Mads Røyen.

Mediando una batalla no menor con los comerciantes de Copenhague, Michael se las arregló para conseguir los permisos para vender algunos artículos de más alta denominación, como azúcar, jarabe de caña, granos de café, algodón y seda. Aprovechando las ventajas que fue ganando y el auge que estaba viviendo la economía danesa, Michael invirtió en una serie de propiedades en Copenhague. Asimismo, luego de recibir una herencia de su tío, mandó a construir una enorme casa roja para su familia en su natal Sædding, tierra que paradójicamente nunca volvió a pisar.

Rodeado de bonanza y reconocido dentro de los círculos de comerciantes inmigrados desde Jutlandia, Michael se casó con la hermana de su exsocio, Kirstine Nielsdatter, el 2 de

mayo de 1794. De esta unión, que culminó con prematura muerte de Kirstine casi dos años después, no nacieron hijos.

Menos de un año después de enviudar, Michael dejó su negocio en manos de su primo Michael Andersen Kierkegaard y de un sobrino de su otrora suegro, Christen Agerskov. Más allá de las diversas suposiciones que comenzaron a circular por Copenhague para explicar el retiro de Michael recién a los cuarenta años, hubo otro evento que claramente lo debe haber tenido con la cabeza en otra parte: había dejado embarazada a su sirvienta, Ane Sørensdatter Lund, circunstancia que lo obligaba a casarse con ella. Luego de una serie de intentos legales por parte de Michael para hacer su matrimonio un acuerdo meramente contractual, la pareja se oficializó sin mayor agregado el 26 de abril de 1797.

Ane nació el 18 de junio de 1768 como la más pequeña de los seis hijos que tuvieron Maren Larsdatter y Søren Jensen Lund. Habiendo completado su confirmación, Ane dejó su Jutlandia natal para transformarse en una sirvienta en la casa de su hermano Lars Sørensen Lund en Copenhague. Sin embargo, las condiciones eran tan terribles que Ane pronto le pidió ayuda a su otro hermano, para el que trabajó por un breve período hasta ser contratada en la casa del recién casado Michael Kierkegaard en 1794.

Ane y Michael, a pesar de no haber sido en origen un matrimonio del todo normal, llegaron finalmente a ser una pareja más o menos como cualquier otra. En los primeros cinco años tuvieron tres hijas: Maren Kristine (7 de septiembre de 1797), Nicoline Christine (25 de octubre de 1799) y Petrea Severine (7 de septiembre de 1801). Después, se sucedieron cuatro hijos: Peter Christian (6 de julio de 1805), Søren Michael (23 de marzo de 1807), Niels Andreas (30 de abril de 1809) y Søren Aabye (5 de mayo de 1813).

Søren Aabye nació en medio de 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 solo en sentido arquitectónico y moral, sino también en el aspecto económico. Una quiebra nacional fue declarada solo cuatro meses antes de que naciera Kierkegaard, en enero de 1813. En el lapso entre 1814, año en el que Dinamarca perdió Noruega, y 1820, casi una empresa por semana caía en quiebra. Sin embargo, dado que Michael tenía su dinero en uno de los pocos ámbitos de la economía a los que no se les aplicó devaluación, su situación lejos de empeorar de hecho floreció aún más.

La familia Kierkegaard pronto comenzaría a ver opacada tanta bonanza. El 14 de septiembre de 1819, Søren Michael, de tan solo doce años, murió a causa de una hemorragia cerebral que le provocó el choque con un compañero en la escuela. No mucho después, el 15 de marzo de 1822, murió la mayor de los hermanos, Maren Kirstine, de veinticuatro años, tras catorce años luchando silenciosamente con una enfermedad que nunca fue documentada.

Al comienzo del verano de 1820, Michael, un devoto hombre de fe que seguía muy estrictamente los principios del pietismo moravo, cesó a J. E. G. Bull como pastor de la familia Kierkegaard y apuntó a Jakob Peter Mynster para ocupar su lugar. Garff supone que la razón que estaría detrás de este reemplazo podría ser la fama que Mynster había ganado entre los principales intelectuales y las altas clases del país. Mynster, figura con la que Kierkegaard tendrá una complejísima relación en las décadas del 40 y del 50, fue su confesor hasta 1828, punto en el que, luego de confirmar el 20 de abril a un grupo de cuarenta y ocho jóvenes entre los que estaba precisamente Kierkegaard, fue trasladado a la Iglesia del Palacio⁹. No obstante, Mynster se mantuvo como el pastor predilecto de los Kierkegaard, siendo sus sermones leídos y comentados con devoción en casa.

⁹ GARFF, J. (2005), *Søren Kierkegaard. A Biography*, op. cit., p. 24.

En 1821, cuando Niels Andreas estaba casi a la mitad de sus estudios secundarios y Peter Christian estaba a punto de entrar a la universidad, Kierkegaard fue matriculado en la Escuela de la Virtud Cívica [*Borgerdydskolen*], una de las escuelas más prestigiosas de la clase alta de Copenhague. Gracias al trabajo que hizo H. P. Barfod en la década de 1870 recolectando testimonios de los compañeros de clase de Kierkegaard, es posible generar una imagen bastante clara de su tiempo como estudiante. Kierkegaard es descrito como un joven de trato difícil, tremendamente irónico, solitario, no demasiado brillante e incluso como un tramposo a la hora de intentar conseguir mejores notas. En los cursos más altos, que antecedían al ingreso a la universidad, las asignaturas comprendían danés, francés, alemán, religión, hebreo, matemática, historia, griego, composición y latín¹⁰. Es curioso notar que, cuando Kierkegaard alcanzó este nivel, su profesor de griego fue Peter Christian, su hermano mayor.

En medio de sus estudios, Kierkegaard vio cómo sus hermanas comenzaban a formar sus respectivas familias. En 1824, Nicole Christene se casó con Johan Christian Lund y en 1828, Petrea Severine contrajo nupcias con el hermano de Lund, Henrik Ferdinand¹¹. A través de estos nuevos lazos, Peter Christian, Niels Andreas y Kierkegaard entraron en contacto con otro de los Lund, Peter Wilhelm, que para 1829 ya era un renombrado científico de vuelta en Copenhague tras una estadía de cinco años en las selvas de Brasil.

En 1830, cuando el régimen de los Borbón estaba llegando a su fin en Francia y Peter Christian regresaba con el grado de Doctor desde Alemania, Kierkegaard estaba terminando

¹⁰ Cf. GARFF, J. (2005), *Søren Kierkegaard. A Biography*, op. cit., pp. 21-22.

¹¹ En el intervalo entre los dos matrimonios, el 2 de abril de 1826, una farmacia se incendió muy cerca de la casa de los Kierkegaard. A pesar de que no hay registro de la reacción que tuvo Kierkegaard, Garff cree que se puede hallar allí el origen de la aguda pirofobia que padecía. Cf. GARFF, J. (2005), *Søren Kierkegaard. A Biography*, op. cit., p. 23.

la escuela. Con calificaciones sobresalientes en composición danesa, griego, historia y francés, y con comentarios de sus profesores que destacaban su inteligencia, pero también su falta de responsabilidad y de seriedad, el 30 de octubre de 1830 Kierkegaard obtuvo el certificado de matrícula para la Universidad de Copenhague. Inmediatamente después, el 1 de noviembre, se presentó al cantón de reclutamiento de la Séptima Compañía de la Guardia Real. Tres días más tarde, por orden del médico de turno y por expresa petición del aludido, fue declarado no apto para el servicio¹².

Pasada una tanda de evaluaciones iniciales que tuvo lugar a su entrada a la universidad, Kierkegaard rindió el segundo grupo de pruebas. Esta examinación, llamada el *examen philologico-philosophicum*, consistía en dos partes. La primera de ellas, la lingüística, fue rendida por Kierkegaard en abril de 1831, recibiendo buenas notas en latín, griego, hebreo e historia, y una nota sobresaliente en matemática. La segunda sección, la filosófica, fue aprobada por Kierkegaard en octubre de 1832 con calificaciones sobresalientes en las cuatro materias medidas: filosofía teórica, filosofía práctica, física y matemática avanzada.

En los años siguientes, Kierkegaard se concentró sobre todo en cursos de teología y filosofía, destacando como una inclinación clara el estudio sistemático de las Escrituras. Una anécdota interesante de este periodo es recogida por Garff, a partir de una carta que un amigo de Kierkegaard, Peter Rørdam, le enviara a su hermano Hans en 1834. Una vez que se inauguró el nuevo auditorio de la universidad, algunos profesores de teología consideraron que era necesario asignar un asiento determinado a cada estudiante, con la idea de poder llevar un registro lo más acucioso posible de la participación que cada uno tenía en clase.

¹² Cf. GARFF, J. (2005), *Søren Kierkegaard. A Biography*, op. cit., pp. 27-28.

Como era de esperarse, un cierto movimiento opositor se levantó contra esta propuesta, siendo “el más joven de los Kierkegaard” uno de sus más distinguidos precursores. Aunque se había comprometido más con la vida académica, Kierkegaard no caía todavía en el rigor total de la seriedad¹³.

De forma paralela a su irregular compromiso con sus estudios, Kierkegaard tomó clases privadas con H. L. Martensen, que al cabo sería una de las principales figuras que Kierkegaard atacaría en su afrenta radical contra la Iglesia establecida. Martensen, que había sacado su examinación teológica con los más altos elogios en 1832, repasaba con Kierkegaard los puntos más complejos de la dogmática de Schleiermacher. A pesar de reconocer el intelecto de Kierkegaard, Martensen después se quejaría de su “tendencia a la sofistería”¹⁴ y de su necesidad de siempre ir conduciendo la discusión, entre otras cosas.

Todavía en 1832, el 29 de agosto, Niels Andreas emprende con rumbo a Boston, buscando escapar de las malas relaciones que tenía con su padre. Apenas después, el 30 de agosto, Nicole Christine da a luz a un niño ya muerto y cae terriblemente enferma. A pesar de los interminables intentos de los doctores por salvarla, Nicole murió el 10 de septiembre, siendo la tercera de la progenie de los Kierkegaard en partir tempranamente. Su funeral fue obviamente encabezado por Mynster.

Niels Andreas no tardó en compartir la misma suerte. Después de meses de no haber tenido noticias del hermano emigrado, a fines de octubre Peter Christian recibió una carta de un tal pastor Ralph Williston, por medio de la que le comunicaba que Niels había fallecido el 21 de septiembre pasado, a causa de una larga enfermedad.

¹³ Cf. GARFF, J. (2005), *Søren Kierkegaard. A Biography*, op. cit., p. 30.

¹⁴ Ibid.

El golpe de la muerte no cesó de aquejar a los Kierkegaard. Tras un lluvioso y melancólico invierno, se cernió en 1834 un implacable verano sobre Copenhague. Ane, la matriarca de la familia, estuvo por semanas siendo torturada por una fiebre posiblemente tifoidea, que al fin se la llevó el 30 de julio. Kierkegaard, que había intentado escapar del calor estival yéndose a Gilleleje, una pequeña aldea pesquera al norte de Dinamarca, no alcanzó a despedirse de su madre. Unos días después, el 4 de agosto en la mañana, los responsos por Ane fueron ofrecidos nuevamente por Mynster.

Para el colmo de males, Petrea Severine, la única que restaba de las hermanas y la preferida de Kierkegaard, murió el 29 de diciembre de 1834, tras haber dado a luz a un hijo completamente sano. Mynster volvió a ser el pilar religioso de la atribulada familia.

Hacia 1835, además de la negrura que invadía el ánimo hogareño, Kierkegaard se sentía tremendamente ataviado por el peso que se presentaba en el cristianismo. Criado bajo la mirada atenta de un padre que lo hacía entremezclar el casi supersticioso pietismo moravo de un granjero de Jutlandia y la doctrina racionalista que encarnaban los pastores de la burguesía danesa, se encontró pronto con la necesidad de instruirse para rendir sus exámenes finales de teología. Diversas entradas de los *Papirer* – que comenzaron precisamente en esta época, en abril de 1834 – dan cuenta de la forma en la que Kierkegaard, adelantándose a Nietzsche, dispone al cristianismo como una potencia que castra al creyente, que le quita la fuerza, que lo devasta con la idea siempre presente del pecado. Garff apunta que no es extraño, por una parte, la compleja relación que mantuvo Kierkegaard con su tutor Martensen y, por otra, la poca y cada vez decreciente responsabilidad con la universidad¹⁵.

¹⁵ Cf. GARFF, J. (2005), *Søren Kierkegaard. A Biography*, op. cit., pp. 31-32.

Este giro que buscaba escapar de la fría dogmática no era algo exclusivo del joven Kierkegaard. La reforma agraria, los ideales de igualdad y libertad que aparecieron con la Revolución Francesa, y la idea romántica de la autonomía individual determinaron un cambio importante en la mentalidad de la Dinamarca del siglo XIX. Una facción importante que representó este espíritu de época fue liderada por N. F. S. Grundtvig, personaje que también aparecerá en la lista negra del Kierkegaard tardío. Este movimiento grundtvigiano buscaba restarle poder a la cúpula religioso-política del clero y volver a la base de un luteranismo auténtico en el marco de una Iglesia popular y nacional. En la trinchera opuesta a esta postura reformadora estaba Mynster, en tanto que representante de la Iglesia oficial de Dinamarca. El patriarca de los Kierkegaard mantuvo su lealtad ante Mynster, a pesar del fuerte resabio a ideología campestre que tenían los grundtvigianos. Peter Christian, en contraste, y no sin haber sido reprendido por el mismo Mynster, terminó su licencia en teología precisamente con un trabajo sobre la propuesta cristiana de Grundtvig. Hay suficientes fuentes para comprobar que este impulso grundtvigiano no se traspasó a su hermano menor, sobre todo las que se pueden encontrar en los *Papirer*¹⁶.

Lo que no abunda en los papeles de esta época son los indicios respecto de la forma en la que Kierkegaard estaba llevando adelante su pena por la muerte de varios de los miembros de su familia, incluida su madre. En una especie de intelectualización de su pesar, según entiende Garff, Kierkegaard se comenzó a preocupar por crearse una cierta figura para publicitar. En el contexto de un curso de filosofía que J. L. Heiberg, una importante figura del hegelianismo y un referente sobre todo en asuntos de estética, estaba ofreciendo para hombres y para “mujeres cultas”, un teólogo amigo de Kierkegaard, P. E. Lind, publicó un

¹⁶ Cf. GARFF, J. (2005), *Søren Kierkegaard. A Biography*, op. cit., p. 36.

artículo en el diario que precisamente editaba Heiberg, el *Kjøbenhavns flyvende Post*. La pequeña pieza, titulada “En defensa del origen más alto de las mujeres”, era más bien un intento irónico de mostrar las limitaciones intelectuales que supuestamente sufrían las mujeres. Como respuesta a este texto, Kierkegaard hace por fin su debut literario. El 17 de diciembre de 1834, en el mismo diario de Heiberg y claramente tratando de imitar su estilo, Kierkegaard publica “Otra defensa de las grandes habilidades de las mujeres” [“Ogsaa et Forsvar for Qvindens høie Anlæg”], bajo el seudónimo A. Es más o menos común el acuerdo de que, más allá de que la primera publicación de Kierkegaard haya sido inspirada en un buen ánimo, no es más que el “tonto ejercicio literario de un joven estudiante universitario”¹⁷.

En un intento por encauzar sus estudios y de una vez rendir la examinación de teología, Kierkegaard emprendió nuevamente camino a la villa costera de Gilleleje, el 17 de julio de 1835. Allí aprovechó de alimentar su admiración por las ciencias naturales, recorriendo varias partes de la región y llegando incluso a Suecia. En cualquier caso, en una carta que la escribe a P. W. Lund, en ese tiempo de vuelta en Brasil para seguir con sus investigaciones, Kierkegaard le confiesa que, por más que le atraiga la naturaleza y su estudio, lo que efectivamente lo ha atrapado es el enigma que representa la vida y que, para complacer a su padre, tomará el camino tradicional y buscará las respuestas en la teología¹⁸. Este espíritu existencialista en ciernes – y profundamente literario – impregna las veinte entradas que Kierkegaard escribe en su diario en este período. La más conocida de ellas, fecha el 1 de agosto de 1835, es la que trata acerca de Kierkegaard buscando “una idea por

¹⁷ GARFF, J. (2005), *Søren Kierkegaard. A Biography*, op. cit., p. 49. Julia Watkin disiente con Garff al considerar que “nada premeditado se debe entender en el hecho de que el artículo de Kierkegaard apareciera solo unos meses después de la muerte de su madre”. EPW, p. xvi.

¹⁸ Cf. GARFF, J. (2005), *Søren Kierkegaard. A Biography*, op. cit., p. 53.

la que esté dispuesto a vivir y a morir”¹⁹. Más allá de la confirmación de esta inclinación filosófica y de otras muestras de cierto ánimo apesumbrado, es posible pensar que aquellas no eran más que aventuras de un joven probando su pluma. La mezcla entre fríos datos de viaje y repentinos pasajes cargados de figuras pesadamente literarias podrían ser un indicio.

Entre el final de 1835 y el primer cuarto de 1836 fue una época de contiendas políticas para Kierkegaard. Con los ideales de la Revolución Francesa echando algunas raíces en el resto de Europa, Federico VI, el príncipe que encabezaba el Consejo de Estado de la monarquía del debilitado Cristian VII hacia finales del siglo XVIII, promulgó una serie de decretos que buscaban apremiar cualquier atisbo subversivo. Condenas de exilio temporal o perpetuo, o de muerte caerían sobre todo aquel que denigrara el poder real, la constitución y la religión oficial. Esto se dirigió directamente a la prensa cuando, el 14 de diciembre de 1834, el ya rey Federico VI vetó cualquier tipo de escrito imprudente, cuestión que les valió la censura a todos los periódicos de Dinamarca, excepto a dos: el *Kjøbenhavnsposten* y el *Faedrelandet*.

En este agitado contexto, Johannes Ostermann, un estudiante de lingüística de la Universidad de Copenhague, expuso el 14 de noviembre de 1835 un trabajo ante la Asociación de Estudiantes, titulado “Nuestra literatura periodística más reciente”. En su texto, Ostermann defendió la importancia de la expresión de la prensa, aludiendo a la forma en la que las molestias y las quejas de las personas de clase media y de clase baja podían ser puestas en público. Poco después, el 28 de noviembre, en la misma Asociación de Estudiantes, Kierkegaard presentó una respuesta a Ostermann, que llevaba lacónicamente por nombre “Un estudio de la naturaleza a la luz del mediodía” [“Studium efter Naturen i

¹⁹ I A 75, 1 de agosto 1835 (JP, 5100; AA:12). Cf. GARFF, J. (2005), *Søren Kierkegaard. A Biography*, op. cit., p. 58.

Middagsbelysning”]. La réplica de Kierkegaard estuvo dirigida a menospreciar el ejercicio de la prensa y a defender subrepticamente la importancia de la Corona en el mejoramiento de las condiciones de vida. Por más que las ideas de Kierkegaard estuvieran excelentemente ordenadas y se hubieran ganado el apoyo de la mayoría de los presentes, muchos sabían que su interés no estaba ni por mucho puesto realmente en el asunto. Lo único que le interesaba era llevar la contra.

Kierkegaard siguió inmerso en la polémica, esta vez con Orla Lehmann, uno de los principales representantes de los liberales y posteriormente uno de los más importantes ideólogos de la nueva constitución danesa de 1848. En el *Kjøbenhavnsposten*, Lehmann se dedicó a publicar una serie de defensas a la libertad de prensa, destacando la labor que esta podía desempeñar críticamente en la conducción de los nuevos ideales que estaban formándose en el pueblo y que fácilmente podían decantar en una variante de nacionalismo sin mayor sustancia. Seis días después de la última de las defensas de Lehmann, el 18 de febrero de 1836, Kierkegaard envió al *Flyveposten* de Heiberg el artículo “Las observaciones matutinas en el *Kjøbenhavnsposten*, no. 43” [“Kjøbenhavnspostens Morgenbetragtninger i Nr. 43”], firmado bajo el seudónimo “B”. Tan solo al par de semanas vino la primera reacción frente a la irónica y dialéctica pieza de Kierkegaard, a manos de Johannes Hage, editor del *Faedrelandet*. El texto de Hage, titulado “Sobre la polémica del *Flyveposten*”, reclamaba contra la necesidad que parecía tener Kierkegaard de enaltecerse a sí mismo a costa de menospreciar a los demás. Uno de los personajes más vapuleados por Kierkegaard en su artículo contra Lehmann fue A. P. Liunge, editor del *Kjøbenhavnsposten*, que justamente era también uno de los contendores insignes de Heiberg. El asunto escaló a tal nivel que muchos

pensaron que había sido el mismo Heiberg el que había publicado el artículo. Esto le debió haber sonado a Kierkegaard como el más alto de los elogios²⁰.

Enaltecido como se sentía, Kierkegaard publicó en el *Faedrelandet* el artículo “Sobre la polémica del *Faedrelandet*” [“Om Fædrelandets Polemik I-II”], que terminó apareciendo en dos partes: una el 12 y otra el 15 de marzo de 1836, y de nuevo firmado por “B”. En esta oportunidad, revolviendo hasta el hartazgo la pelea, Kierkegaard atacó con más fuerza a Liunge y reprendió a Hage por haber insinuado que todo esto no era más que una cuestión relativa al ego del menor de los Kierkegaard²¹. Lehmann no dejó pasar esta nueva afrenta y el 31 de marzo publicó en el *Kjøbenhavnsposten* “Respuesta al Sr. B. del *Flyveposten*”, texto en el que al igual que sus aliados liberales reconoció el poderoso intelecto de Kierkegaard, pero lamentó que lo utilizara sin un propósito claro y para únicamente ejercitar un cierto tipo de humor no muy ubicado. Al fin, y para intentar quedarse con la última palabra, el 10 de abril, Kierkegaard publicó en el *Flyveposten* un breve y cortante artículo, “Al Sr. Orla Lehmann” [“Til Hr. Orla Lehmann”], esta vez firmado con su nombre. A pesar de que Kierkegaard intentó ponerle término a todo el debate con esta última respuesta, un escritor anónimo, que firmaba con el nombre de “X”, publicó una serie de sátiras con Kierkegaard como protagonista. Este episodio, eso sí, quedó sin contestar.

Es notable el hecho de que un autor que tantas veces ha sido considerado apolítico haya tenido paradójicamente un inicio tan cargado a la abierta polémica. Más adelante, desarrollaré más en extenso las ideas que aparecieron en estas las intervenciones primerizas de Kierkegaard.

²⁰ Cf. KIRMMSE, B. (1996), *Encounters with Kierkegaard*, Nueva Jersey: Princeton University Press, pp. 12-13.

²¹ GARFF, J. (2005), *Søren Kierkegaard. A Biography*, op. cit., p. 65.

Excediendo el impacto que pudo haber causado la descalificación anónima que sufrió Kierkegaard después de todo el embrollo con la prensa, fue general el comentario de que había en cualquier caso sido el ganador de la contienda. Esta consideración, que se esparció tanto por los círculos estudiantiles como por los más aburguesados que frecuentaba Peter Christian, le valió a Kierkegaard el empujón para adentrarse en el exclusivo círculo de J. L. Heiberg. En esos años, Heiberg ya era considerado como el mayor exponente del hegelianismo en Dinamarca²². 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. Igualmente dotadas eran las dos mujeres que lo acompañaban. Su madre, Thomasine Gyllembourg, que había tomado el apellido de su segundo esposo, luego de que Heiberg padre fuera enviado al exilio a Francia en 1800 por violar las condiciones de censura, era una diestra escritora de obras teatrales, y su esposa, J. L. Pätges, era una de las principales musas del renacimiento del teatro danés. Ser convidado o, todavía más, recibir algún tipo de loa de parte de Heiberg era todo un honor en el ámbito de la Época de Oro de Dinamarca. Y allí en medio quería estar Kierkegaard. Sin embargo, el tutor de Kierkegaard, el precozmente exitoso H. L. Martensen, se convertiría al final en el protegido de Heiberg, asegurado sobre todo por el trabajo sobre el *Fausto* que publicó en la revista de Heiberg, *Perseus*. Lo más irritante para Kierkegaard fue que él mismo estaba preparándose para aparecer con algunas ideas sobre la figura fáustica, resaltando incluso las mismas cuestiones que resaltaría Martensen al adelantarlo: la originalidad del *Fausto* medieval y la pérdida del carácter estético de la versión última de Goethe.

²² STEWART, J., *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*, op. cit., p. 50.

Dada la fama que sustentaba a Heiberg y la astucia académica que estaba mostrando Martensen, que era tan solo dos años mayor que Kierkegaard, no era factible arriesgarse con una afrenta formal para expresar el descontento. Lejos de eso, Kierkegaard buscó refugio en la sátira, ocupando catorce hojas hacia el final de su diario DD para escribir una pequeña obra satírica que tituló “La batalla entre la vieja y la nueva jabonería” [“Striden mellem den gamle og den nye Sæbekielder”]²³, aludiendo a un cruento enfrentamiento que efectivamente se había dado en Copenhague entre tiendas de jabones. No se sabe bien cuándo fue escrita la pieza, pero las últimas investigaciones filológicas han llevado a poner como período tentativo entre enero y mayo de 1837²⁴. En esta sátira incompleta, Kierkegaard se burla de los debates pseudofilosóficos que aquejaban a la escena danesa, trágicamente dominada por una especie necesidad impertérrita de ser hegelianos excediendo a Hegel²⁵. Entre los diversos personajes de la obra, dos han sido unánimemente identificados: Holla Hastwæksen (literalmente algo así como *Holla Apurado*), sería Orla Lehmann y Ole Wandt, Jens Finsteen Giøwad, editor primero del *Kjøbenhavnsposten* y luego del *Fædrelandet*, y cercano a Lehmann en sus ideas liberales. Por su parte, otros dos de los participantes ficticios han sido objeto de mayor debate. Uno de ellos es el Sr. von Springgaasen (literalmente algo así como el *Sr. von Voltereta*), descrito como un filósofo y que podría estar apuntando a Heiberg. El otro es el Sr. Frase, delineado como un aventurero escritor de periódicos y que podría estar personificando a

²³ II B 3, 1837-1838 (DD: 208). Kierkegaard pensó en dos títulos más para esta obra: “El todo-abarcador debate de todo contra todo, o Mientras más loco, mejor” y, insinuantemente, “De los papeles de alguien que todavía vive. Publicado contra su voluntad por S. Kierkegaard”.

²⁴ GARFF, J. (2005), *Søren Kierkegaard. A Biography*, op. cit., p. 81. Cf. STEWART, J. (2003), *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, op. cit., p. 110; BRAVO, N. (2014), *Génesis del pensamiento de Kierkegaard. Un estudio sobre las juvenalia (1834-1843)*, tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía, Universidad Autónoma de México, p. 130.

²⁵ Primero Henning Fenger y luego Jon Stewart se opusieron a la “exageración” de Niels Thulstrup de derivar directamente un antihegelianismo de Kierkegaard a partir de una pieza como esta.

Martensen. Fenger²⁶ y Stewart²⁷ son de la idea precisamente contraria, mientras que Julia Watkin²⁸ advierte de que es mejor ver la mezcla que intentar zanjar las referencias. Nassim Bravo, por su parte, sigue a Watkin y agrega que debemos quedarnos con que el objetivo principal de la sátira es sin lugar a duda Martensen y su atrevido espíritu más hegeliano que Hegel²⁹. Por último, no deja de ser gracioso notar que otro de los personajes es una mosca que había pasado un invierno con Hegel y que, mientras este escribía *La fenomenología del espíritu*, se había parado innumerables veces en su nariz³⁰.

Si bien no es posible ni derivar un decidido antihegelianismo de su parte ni dar cuenta exhaustiva del nivel de conocimiento que tenía de primera o de segunda mano del pensamiento de Hegel, Kierkegaard encontró bastante simpatía en un profesor al que Heiberg llamaba “desertor” por haberse alejado del hegelianismo, Poul Martin Møller. Møller tuvo una vida en particular sufrida y no fue precisamente el más rígido de los académicos. Dejo, en todo caso, una serie de manuscritos y de poemas que después se transformarían en un parangón de estilo en la lengua danesa. Fue tal su impacto en el joven Kierkegaard que la primera versión de *El concepto de la angustia* estaba dedicada a él, poniéndolo como “mi amigo perdido”. Møller murió tempranamente, a los cuarenta y cuatro años, en 1838³¹.

De vuelta en la casa de los Kierkegaard, los asuntos parecieron mejorar en algo a mediados de 1836. El 5 de junio, Peter Christian anunció su compromiso con Elise Marie Boisen y el 21 de octubre concretaron su matrimonio. La presencia de Elise – o María, como

²⁶ FENGER, H. (1980), *Kierkegaard. The Myths and Their Origins*, trad. George Schoolfield, Londres: Yale University Press, pp. 141-142.

²⁷ Cf. STEWART, J. (2003), *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, op. cit., 110-114.

²⁸ EPW, 261.

²⁹ Cf. BRAVO, N. (2014), *Génesis del pensamiento de Kierkegaard. Un estudio sobre las juvenalia (1834-1843)*, op. cit., 132.

³⁰ Cf. GARFF, J. (2005), *Søren Kierkegaard. A Biography*, op. cit., p. 83.

³¹ Cf. GARFF, J. (2005), *Søren Kierkegaard. A Biography*, op. cit., pp. 89-90.

la llamaba Peter – trajo cierta alegría renovada a la casa de los tres solitarios hombres que allí iban quedando. Sin embargo, y como era de esperar teniendo en cuenta la extraña sombra que tenían sobre ellos, María cayó fuertemente enferma al año siguiente, aparentemente de tifus. Habiendo resistido algo más de dos semanas y habiendo tenido que soportar además el rechazo de su pusilánime esposo que poco la visitaba porque temía contagiarse, María murió el 18 de julio de 1837.

Una muerte más en el trágico conteo no pasó inadvertida y el ánimo de la casa Kierkegaard se ennegreció aún más, si era posible. Peter Christian se volvió sobre sí mismo, casi que cargando con una especie de culpa silenciosa, y Michael dejaba entrever de forma creciente el declive de sus condiciones corporales. Quizás sin haber podido escapar de un par de incómodas conversaciones, Kierkegaard se emancipó el 1 de septiembre de 1837, con una jugosa manutención anual que había acordado con su padre a cambio de que se comprometiera a hacer clases de latín en la *Borgerdydskole*³². No se sabe exactamente cuánto tiempo estuvo Kierkegaard enseñando a los estudiantes del penúltimo año de su prestigiosa escuela, pero hay ciertos indicios de que fue un profesor relativamente querido en el breve lapso que ejerció³³. Este sería el único trabajo que tendría en toda vida.

De la poca información que se tiene de este primer período del Kierkegaard independiente, uno de los puntos que más destaca a nivel personal es la relación que entabla con Emil Boesen, el hijo de un Consejero de Justicia que había conocido en los círculos de los practicantes moravos. Boesen permanecerá hasta los últimos días de Kierkegaard como su señero amigo. Eso sí, lo que se lleva el premio en importancia es el primer encuentro casual que tuvo con Regine Olsen, entre el 8 y el 16 de mayo de 1837, en la casa de Peter

³² Cf. GARFF, J. (2005), *Søren Kierkegaard. A Biography*, op. cit., p. 117.

³³ Cf. KIRMMSE, B. (1996), *Encounters with Kierkegaard*, op. cit., p. 23.

Rørdam³⁴. Por otro lado, en términos académicos, Kierkegaard seguía sin terminar sus estudios, aunque no dejaba de consumir ávidamente todo tipo de literatura.

Hay poco movimiento en los *Papirer* desde fines de 1837 hasta el primer cuarto de 1838. Por su parte, Peter Christian da cuenta más y más profundamente de su preocupación por el estado de ánimo de su hermano, pero comienza a ver cierta luz de esperanza cuando Kierkegaard entra en contacto con un grupo cristiano cercano a Grundtvig. Aunque esta muestra de sociabilidad no duraría mucho, hay registro en la Iglesia de Nuestra Señora de Copenhague de que Kierkegaard, legalmente un adulto desde su cumpleaños número veinticinco el 5 de mayo de 1838, tomó la comunión por primera vez por su cuenta. Otro punto importante, en la misma dirección, es una entrada particularmente específica de los *Papirer*, fechada el 19 de mayo de 1838 a las 9.30 de la mañana. Allí Kierkegaard habla de una “alegría indescriptible”³⁵, que de acuerdo con la lectura clásica refiere a un transparente sentimiento de conversión. Un signo de esto es el hecho de que la entrada esté incluso con hora, marcando una práctica pietista muy común de detallar el momento justo en que la existencia terrenal es transfigurada por la salvación de Cristo³⁶. No bien esto, no hay mayor alusión a qué podría haberle pasado para llegar a tal experiencia.

Sin que se sepa con exactitud cuándo ocurrió, Kierkegaard volvió a la casa de su padre a comienzos del verano de 1838. A pesar de las dolencias espirituales y corporales que afectaban a los tres, los Kierkegaard parecieron llevarse bien por un tiempo, hasta que la muerte nuevamente los visitó con su trágica demanda. El 7 de agosto de 1838, Michael comenzó con ataques de náuseas y jaquecas, que lo llevaron ulteriormente a caer en un estado

³⁴ X 5 A 149, 24 de agosto de 1849 (JP, 6472; Not 15:2). Cf. II A 67, 1837 (JP, 5219; AA:53) y II A 68, 1837 (JP, 5220; AA:54).

³⁵ II A 22, 19 de mayo 1838 (JP, 3812; DD:113).

³⁶ Cf. GARFF, J. (2005), *Søren Kierkegaard. A Biography*, op. cit., p. 128.

de profunda inconsciencia. Dos días después, el 9 de agosto a los dos de la mañana, y tras innumerables intentos de los médicos por salvarlo (le pusieron hasta una mosca española disecada en el cuello), el calcetero³⁷ Kierkegaard falleció a los ochenta y dos años³⁸. El 11 de agosto, Kierkegaard anota en sus *Papirer* debajo de una cruz la muerte de su padre, entendiéndola como el último sacrificio que hizo el comerciante para impulsar a su esquivo retoño a hacer algo con su vida³⁹.

Los papeles que se asocian con el período en torno a la partida de Michael han sido motivo de intenso debate entre los kierkegaardianos, sobre todo por el poco prolijo trabajo que hiciera en su momento el primer editor del *Nachlaß* de Kierkegaard, H. P. Barfod⁴⁰. Lo que ha llamado particularmente la atención tiene que ver con lo que Kierkegaard llamó el “gran terremoto [*den frygtelige Omveltning*]”⁴¹ que afectó a su padre, y que ha sido en general atribuido a una maldición que Michael profirió contra Dios cuando era un pobre y hambriento pastor de ovejas en los morros de Jutlandia, y al espurio comienzo de la relación que tuvo con la madre de sus hijos. Su profundo sentido de la superstición, embebido por la tradición morava, hizo que Michael percibiera cierto tipo de imprecación sobre él, que al parecer hacía

³⁷ Kierkegaard ocuparía esta expresión en las dedicatorias que le hizo a su padre en varios de sus discursos edificantes.

³⁸ Cf. GARFF, J. (2005), *Søren Kierkegaard. A Biography*, op. cit., p. 130.

³⁹ II A 243, 1838 (JP, 5335; DD:126).

⁴⁰ GARFF, J. (2005), *Søren Kierkegaard. A Biography*, op. cit., pp. 132-136.

⁴¹ II A 805 (JP, 5430; Papir 305:3). Los papeles que pertenecen al grupo de este fragmento no eran parte del cuaderno que Kierkegaard estaba usando en 1838, el DD. Eran simplemente hojas sueltas que agregó en algún punto. Esto, sumado a que Barfod perdió los manuscritos, han hecho muy compleja la datación de las anotaciones. En cualquier caso, una pista interesante aparece en II A 804, 1839 (JP, 5430; Papir 305:2). Kierkegaard está citando la traducción al alemán que hizo Ernst Oppler del *Rey Lear* de Shakespeare, que se publicó recién el 10 de mayo 1839, por lo que presumir que estas entradas son de 1838 no sería del todo preciso. Cf. GARFF, J. (2005), *Søren Kierkegaard. A Biography*, op. cit., p. 134.

que cada uno de sus hijos muriera antes de cumplir la edad de Cristo⁴². Este melancólico imaginario fue sin duda parte de la vida de Kierkegaard.

Una proyección de este asedio espiritual fue la pequeña obrita con la que Kierkegaard inició oficialmente su producción como tal. En una carta del 20 de julio de 1838, Emil Boesen le cuenta a su primo Martin Hammerich que Kierkegaard “ha escrito una pieza sobre Andersen, que va a aparecer en el *Perseus* de Heiberg”⁴³. Heiberg en efecto aceptó la contribución, pero le hizo una serie de reparos al pesado estilo de Kierkegaard. Para salvar estas correcciones, Kierkegaard se acercó al poeta H. P. Hols. Hols diría treinta años más tarde que tuvo que “traducir del latín al danés” el manuscrito kierkegaardiano⁴⁴. No obstante la minuciosa elaboración de esta nueva versión, la intención de publicar en *Perseus* se desvaneció. Así, Kierkegaard tuvo que arreglárselas para editar su texto de forma independiente. Menos de un mes después de la muerte de su padre, el 7 de septiembre de 1838, y a través de la editorial C. A. Reitzel y la imprenta Bianco Luno – todos los gastos corridos por el propio Kierkegaard –, aparece por fin el pequeño libro, titulado sugestivamente *De los papeles de alguien que todavía vive* [*Af en endnu Levendes Papirer*].

Con claras intenciones de agradar en los círculos cercanos a Heiberg, y utilizando sobre todo categorías hegelianas para determinar el valor estético de la producción literaria, Kierkegaard dedicó su primera obra a hacer una crítica a H. C. Andersen en tanto que novelista, otorgando especial atención a su tercera novela, *Sólo un músico*, publicada en 1837. Kierkegaard condena el hecho de que Andersen no tenga una concepción de la vida

⁴² Peter Christian felicitó especialmente a Kierkegaard cuando cumplió 34 años, el 5 de mayo de 1847. Como era usual, Kierkegaard quemó la carta de su hermano, pero tenemos al menos la respuesta que le envió unos pocos días después, el 19 de mayo. Cf. LD, 211-212 (149) / SKS 28, 37 (17).

⁴³ GARFF, J. (2005), *Søren Kierkegaard. A Biography*, op. cit., p. 139.

⁴⁴ Cf. HANNAY, A. (2010), *Kierkegaard. Una Biografía*, op. cit., p. 141.

[*Livs-Anskuelse*] en sentido genuino, cuestión que se traduce en que al momento de escribir no es una idea la que domina su creación, sino que algo así como amputaciones a partir de su propia interioridad. El proceso creativo debería estar dominado por una “corpulenta segunda potencia reproductora de todo aquello que en primera potencia y de mil maneras distintas ha sido ya experimentado”⁴⁵. En otras palabras, el poeta auténtico crea en la dialéctica de lo que viene desde la sensibilidad y se eleva al concepto, sin darle más importancia a una u otra categoría. Sin levantar mayor sorpresa, esta poco favorable reseña causó bastante impacto en Andersen, quien dos años después cobraría cierta venganza al incluir en su obra *Una comedia al aire libre* a un personaje que, entre los distintos roles que asume, representa a un joven con aires de hegeliano que cita algunos de los pasajes más complejos de la crítica de Kierkegaard⁴⁶. Esta pieza fue puesta en escena en el Teatro Real el 13 de mayo de 1840 y publicada más tarde ese mismo año, el 26 de octubre. Cuando Kierkegaard leyó la obra, naturalmente se indignó y no tardó en escribir un artículo en respuesta, que nunca publicaría, con el título “¡Un momento, Sr. Andersen!” [“Et Øieblik, Hr. Andersen!”]⁴⁷.

Una vez fallecido el patriarca Kierkegaard, una jugosa herencia cayó sobre sus únicos dos herederos. El dinero que recibieron, dividido en denominaciones corrientes y acciones, les aseguraba un futuro bastante holgado, pudiendo vivir muy decentemente solo de los intereses que generaban sus fondos. Peter Christian se quedó en el departamento que ocupaba su padre y Kierkegaard se fue a vivir con Peter Hansen, un compañero de universidad. Aunque lo más directo fuera pensar que el menor de los Kierkegaard iba a desatarse luego

⁴⁵ PAV, 44 / SKS 1, 38.

⁴⁶ Cf. GARFF, J. (2005), *Søren Kierkegaard. A Biography*, op. cit., p. 145.

⁴⁷ III B 1, 1840 (SKS 15, 7-11).

de que la presión de la figura paterna se desvaneciera, Kierkegaard sintió aún más el peso de terminar con sus estudios de teología. En sus propias palabras, el asunto era que ya no podía darle excusas a su padre⁴⁸. Uno de los pocos signos de apertura al mundo que encontramos entre sus *Papirer* en 1839 es la primera referencia en la que se menciona a Regine Olsen, en una entrada fechada el 2 de febrero. El fragmento tiene un marcado carácter poético, que apunta más bien a una idealización romántica de la amada, sin que se perciba una cercanía muy determinante: “En todas partes, en la cara de cada mujer, veo rasgos de tu belleza”⁴⁹. Un detalle que puede ser gravitante a la hora de interpretar el posible carácter ficticio de esta alusión es que Kierkegaard agregó posteriormente al pasaje el nombre “Regina”, puesto así en su variante latina. Las entradas que le suceden a esta se van enclaustrando más y más en temas teológicos.

Recién después de diez irregulares años, el 2 de junio de 1840, Kierkegaard envió la solicitud para rendir la examinación final de teología, reforzando incluso en su petición el hecho de que se presentaba más por un vínculo de compromiso con su padre que por interés real por la materia; la filosofía había ganado bastante terreno en sus inclinaciones. Una vez aceptado su requerimiento, lo citaron para el 3 de julio. De acuerdo con la cuenta que da Garff, la evaluación suponía una ingente demostración de conocimiento. Alternando entre preguntas en latín y en danés, Kierkegaard fue medido en su manejo de la historia de Noé en el Génesis, de la fundamentación moral de Kant y de Fichte, y en la doctrina de San Pablo de acuerdo con sus cartas en el Nuevo Testamento. Después de varias horas, Kierkegaard

⁴⁸ Cf. GARFF, J. (2005), *Søren Kierkegaard. A Biography*, op. cit., p. 147.

⁴⁹ II A 347, 1839 (JP, 5368; EE:7).

obtuvo un *laudabilis*, quedando como el cuarto mejor entre los sesenta y tres candidatos que se presentaron al grado de teología⁵⁰.

Lo que sin duda marca sobremanera la vida de Kierkegaard en 1840 es la escalada que experimenta su relación con la que pronto se convertiría en su prometida. Regine Olsen nació el 23 de enero de 1822, coincidentemente como la séptima hija de Terkel Olsen y Regine Frederikke Olsen. Así, cuando tuvieron su primer encuentro casual en 1837, Regine contaba solo quince años. Lamentablemente, no se sabe mucho acerca de los encuentros entre Regine y Kierkegaard entre 1837 y agosto de 1840⁵¹. Por suerte, de ambas partes nos sobreviven detallados informes de los derroteros que siguió la formalización, el desarrollo y la cancelación su compromiso. Regine concedió varias entrevistas hacia el final de su vida, una vez que falleciera su esposo, Johan Frederik Schlegel, y Kierkegaard dejó numerosas entradas en sus *Papirer* dando cuenta de su relación con “ella”, siendo la del 24 de agosto de 1849 la más extensa y minuciosa de todas⁵².

Kierkegaard reconoce que ya había sentado su decisión respecto de Regine antes de que su padre muriera y que su cercanía espiritual con ella había aumentado considerablemente en el período en que se preparaba para sus exámenes de teología. Una vez que consiguió el grado, Kierkegaard pasó por la casa de los Olsen para despedirse, pues iba a partir por tres semanas a las remotas tierras de Jutlandia a ver a una hermana de su padre. Le dejó algunos libros prestados a Regine para que los leyera. A su vuelta, el 9 de agosto de 1840, Kierkegaard se las ingenió de cualquier forma para encontrar el momento preciso para hablar con Regine. “El 8 de septiembre salí de casa dispuesto a resolver todo el asunto. Nos

⁵⁰ Cf. GARFF, J. (2005), *Søren Kierkegaard. A Biography*, op. cit., pp. 153-154.

⁵¹ Hay algunos detalles en las treinta y una cartas que Kierkegaard le envió a Regina entre septiembre de 1840 y octubre de 1841. Cf. LD, 61-88 (15-46) / SKS 28, 211-246 (127-158).

⁵² Cf. X 5 A 149, 24 de agosto de 1849 (JP, 6472; Not 15:2).

encontramos en la calle, afuera de su casa. Dijo que no había nadie. Estaba lo suficientemente arrebatado como para saber que esta era justo la invitación que necesitaba. Entré con ella. Allí nos quedamos parados, los dos, solos en el salón. Ella estaba algo inquieta. Le pedí que tocara el piano para mí como solía hacerlo. Se pone a tocar, pero no me interesa. De pronto tomo el libro de música, lo cierro no sin cierta vehemencia, lo tiro encima del piano y digo: ¡Qué me importa la música! Eres tú lo que busco, por dos años te he buscado a ti⁵³. Ella se quedó callada⁵⁴. Después de esto, Kierkegaard salió raudamente de la casa y fue a ver al Sr. Olsen, para explicarle las intenciones que tenía de casarse con su hija. El Sr. Olsen también respondió con silencio, pero pareció dar su visto bueno. Dos días después, el 10 de septiembre de 1840, Kierkegaard pidió una cita formal con Regine, punto en el que ella contestó a su propuesta con un fatídico “sí”. Kierkegaard, siempre tan expuesto a la expresión poética, por momentos afectadamente romántica, confesaría en la entrada de 1849 que supo casi inmediatamente que “había cometido un error”⁵⁵. Con cierta holgura hermenéutica no del todo irresponsable, es posible encontrar en la batería de cartas de Kierkegaard a Regine la intención de apaciguar el ánimo erótico y de introducir un matiz más bien religioso. Kierkegaard había impuesto incluso la costumbre de leerle a Regina el sermón semanal de Mynster⁵⁶.

Regine sospechaba que Kierkegaard se estaba manteniendo ocupado de más para alejarse de ella. El 17 de noviembre de 1840, Kierkegaard entró al seminario pastoral, lugar

⁵³ Copiando el esquema de amor trágico que cruza sobradamente la literatura europea, es notorio que Kierkegaard quiso construir la imagen de que Regine fue la única que causó impacto en él. Sin embargo, se puede ver de hecho que en la visita que hizo Kierkegaard el 8 de mayo de 1837 a la casa de los Rørdam su atención no fue cautivada por la joven Regine, sino por una de las hermanas de Peter, Bolette. Las dos entradas que refieren a su atracción por Bolette fueron intensamente tachadas. Cf. II A 67, 1837 (JP, 5219; AA:53) y II A 68, 1837 (JP, 5220; AA:54).

⁵⁴ X 5 A 149, 1849 (JP, 6472; Not 15:2).

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Cf. GARFF, J. (2005), *Søren Kierkegaard. A Biography*, op. cit., p. 183.

en el que iba a ser conducido en la preparación y revisión de sermones. Poco después, el 12 de enero de 1841, pronunció su primer sermón en la Iglesia de Holmen, que estuvo dedicado a un fragmento de la carta de San Pablo a los Filipenses (1, 19-25). Era tal la molestia de Regine en este estado de cosas que, en la carta que le envió para su cumpleaños número diecinueve, Kierkegaard adjuntó como prueba de su progreso parte de un manuscrito que estaba preparando para el seminario⁵⁷. Como fuera, era evidente que las cosas no iban bien.

Tras un silencio epistolar relativamente largo desde su cumpleaños en mayo, el 11 de agosto de 1841 Kierkegaard le devuelve a Regine el anillo de compromiso, acompañado con una carta de despedida⁵⁸. Una vez que Regine recibe la terrible noticia, parte desenfrenada a la casa de Kierkegaard y le deja una pequeña nota en la que le pide que por nada del mundo la deje. Kierkegaard se quedó a su lado, pero con la férrea intención de “repelerla con todo mi poder”⁵⁹. En lo que siguió, que fueron literalmente tiempos de terror, Kierkegaard en efecto hizo lo posible por aparecer ante Regine como un insoportable y empedernido galán, incapaz de asentarse en un matrimonio tradicional. Hacia finales de septiembre o principios de octubre, junto con una botella de su perfume favorito, Kierkegaard le devolvió a Regine todas las cartas que le había enviado⁶⁰, y a los pocos días, el 11 de octubre de 1841, rompió nuevamente y en persona el compromiso. Esta ocasión sería la definitiva, a pesar de la

⁵⁷ LD, 80 (35) / SKS 28, 233 (147): “¡Mi Regina! Aquí tienes el manuscrito que me ha impedido verte. Asumo - ¿no es cierto? - que, si el mundo culto lo pudiera ver, lo declararían como lo más tonto que he escrito, ciertamente, del todo vacío de sentido”.

⁵⁸ Kierkegaard consideró de tal laya esta misiva que luego la incluyó sin modificación alguna en la sección “¿Culpable? / ‘No culpable’” [“‘Skyldig?’ – ‘Ikke-Skyldig?’”] del recopilado seudónimo *Etapas en el camino de la vida* [*Stadier paa Livets Vei*], publicado en 1845. De nuevo aparece la irreconciliable figura del romántico.

⁵⁹ X 5 A 149, 1849 (JP, 6472; Not 15:2).

⁶⁰ LD, 86 (42) / SKS 28, 243 (154): “Te envío una botella [del perfume] envuelta en muchas hojas. Estas hojas no son de las que uno rompe apresurado o que tira lejos algo enojado para obtener lo que hay dentro. Por el contrario, son del tipo de las que dan placer, y sé con qué cuidado vas a desenrollar cada una de ellas y con ello recordar que te recuerdo, mi Regine, y tú misma vas a recordar

A tu

S. K.”.

oposición salvaje de Regine y de la humilde petición del hasta entonces orgulloso Terkild Olsen. Las razones que llevaron a Kierkegaard a este punto han sido tremendamente discutidas. Desde aquellas que apuntan a la falta de espiritualidad de Regine hasta las que resaltan un reconocimiento de la labor religiosa, todas parecen tener algo de asidero en lo que Kierkegaard fue plasmando en sus *Papirer*. Como sea, poniendo atención sobre todo a su concepción tardía del matrimonio, Kierkegaard posicionó por encima de cualquier cosa su relación con Dios: “A veces pasa que un niño, mientras está todavía en la cuna, está ya comprometido con quien será algún día su esposa o esposo: en sentido religioso, yo estaba precomprometido desde mi primera infancia”⁶¹. Tanto arraigo tenía esta previsión que Kierkegaard convirtió su anillo de compromiso, que Regine no aceptaría de vuelta una segunda vez, en una cruz.

En medio de sus actividades en el seminario pastoral y de sus devenires amorosos, y dando más pistas de su profunda capacidad productiva, Kierkegaard comenzó en el invierno de 1840 con el trabajo de su tesis de magister, proceso que culminaría no bien entrada la primavera de 1841. Pasando por el proyecto de hacer una investigación sobre el concepto de sátira en 1837 y por un vuelco hacia la noción de suicido en 1839⁶², Kierkegaard se decidió por un tópico que estaba rondando intensamente su época y que se había encarnado en significativas conversaciones que había tenido con el helenista Møller, a saber, la ironía y su desenvolvimiento desde Sócrates hasta la modernidad romántica, contando a Cristo y al humor en el cristianismo como puntos externos de comparación. Fue precisamente aquel contexto romántico, con su avance en romper los límites de la tradición, el que llevó a Kierkegaard a considerar que era más apropiado utilizar su lengua materna para escribir su

⁶¹ XI 2 A 272, 1849 (JP, 6390; NB 36:31.a).

⁶² Cf. GARFF, J. (2005), *Søren Kierkegaard. A Biography*, op. cit., p. 193.

disertación y no el rígido latín, como era el deber y la costumbre en la Universidad de Copenhague desde su fundación en 1479⁶³. Apelando a los casos excepcionales de Martin Hammerich y A. P. Adler⁶⁴, Kierkegaard envió el 2 de junio de 1841 una petición al rey Cristián VIII para poder presentar su tesis en danés.

Entre tanto, la investigación de Kierkegaard comenzó a pasar por diversas revisiones. Los evaluadores, puestos aquí en el orden en que eran consultados, fueron F. C. Sibbern, J. N. Madvig, F. C. Petersen, P. O. Brønsted, H. C. Ørsted e, irónicamente, H. L. Martensen. A pesar de que el genio de Kierkegaard saltó a la vista de todos los revisores, el lenguaje cómico y desinhibido no encajó del todo bien con la cerrada mentalidad de la mayoría de ellos. En cualquier caso, parece haber primado el valor creativo de la incipiente prosa kierkegaardiana, pues Sibbern, decano de la Facultad de Filosofía en ese entonces, comunicó el 16 de junio de 1841 que la tesis podía ser defendida para optar al grado de magíster. Con este primer visto bueno, el 29 de julio Cristián VIII envió su aprobación a la solicitud de Kierkegaard, concediéndole el permiso para utilizar el danés para el cuerpo del trabajo, pero le exigió anexar una lista, escrita en latín, de los puntos más importantes de su investigación y rendir la defensa oral en lengua franca. De esta forma, el 16 de septiembre la tesis fue entregada a la imprenta, con el título *Sobre el concepto de ironía, con constante referencia a Sócrates* [*Om Begrebet Ironi, med stadigt Hensyn til Socrates*].

Trece días después, el 29 de septiembre, se ejecutó la defensa. Los dos oponentes oficiales que se enfrentaron a Kierkegaard fueron Sibbern y Brønsted, pero en las siete horas y media que duró la contienda hubo algunas otras intervenciones *ex auditorio* de Heiberg y

⁶³ II A 111, 8 de julio de 1837 (JP, 2308; DD:21): “Escribir en latín sobre temas románticos en una disposición apropiada es tan poco razonable como pedirle a alguien que use cuadrados para describir un círculo”.

⁶⁴ Cf. GARFF, J. (2005), *Søren Kierkegaard. A Biography*, op. cit., p. 194.

de Peter Christian, entre otros⁶⁵. Mediando un informe unánimemente favorable, que destacaba la “inteligencia y la vivacidad intelectual” del candidato, Kierkegaard quedó a la espera del diploma de *magister artium*, que arribó con fecha del 26 de octubre de 1841⁶⁶. Un día antes, Kierkegaard se había registrado como pasajero del vapor correo prusiano *Königin Elisabeth*, rumbo a Berlín, para asistir a las clases de Schelling.

Hay dos alusiones tempranas a Schelling en los *Papirer*, una del 19 de marzo de 1837, que trata más bien de Fichte, y otra de 1840. Esta última denota una comparación particularmente interesante: “La perspectiva de que Hegel es un paréntesis en Schelling parece ser más y más manifiesta; solo estamos esperando que el paréntesis se cierre”⁶⁷. Eso era lo que de alguna forma buscaban reforzar las autoridades de la Universidad de Berlín al poner a Schelling, diez años después de la muerte de Hegel, a combatir el cada vez más fuerte hegelianismo. La propuesta de Schelling en las lecciones de 1841-1842 era desarrollar el cariz positivo de su filosofía, que hasta ese momento él consideraba estrictamente negativa. Esta distinción tiene que ver con la consideración especulativa del *quid sit* (el qué, la esencia) de lo real, que sería la modulación negativa, y del *quod sit* (el cómo, la actualidad), que representa la clave positiva. A esta filosofía preocupada de la naturaleza, de la historia, del arte, de la mitología, de la religión, de la libertad y de la existencia Schelling le llamó “filosofía de la revelación”⁶⁸. El joven Kierkegaard, con una relación compleja respecto del hegelianismo, veía con mucho entusiasmo esta nueva posición filosófica. Y así también lo

⁶⁵ Cf. HANNAY, A. (2010), *Kierkegaard. Una Biografía*, op. cit., pp. 155-156.

⁶⁶ Cf. GARFF, J. (2005), *Søren Kierkegaard. A Biography*, op. cit., p. 199.

⁶⁷ III A 34, 1840 (JP, 1589; Not5:18). Cf. II A 31, 1837 (JP, 1190; AA:22).

⁶⁸ La versión revisada por Schelling de estas lecciones vería la luz en 1858, precisamente bajo el título *Philosophie der Offenbarung*.

hacían muchos de los que serían sus compañeros de clase, entre ellos Karl Marx, Friedrich Engels y Michael Bakunin.

En una muy cuidada carta a Sibbern, datada el 15 de diciembre de 1841, fecha de la primera lección, Kierkegaard le apunta que Schelling piensa que Hegel no representa ni una filosofía negativa ni una filosofía positiva, sino que es “un spinozianismo refinado”⁶⁹. El vuelco a la actualidad es lo que, según Schelling, está por venir y eso arrobó a Kierkegaard en lo más profundo. Así se ve en una entrada de los *Papirer*, en la que Kierkegaard cuenta que está indescriptiblemente feliz por haber escuchado la segunda lección de Schelling, en la que el viejo romántico puso frente a frente la filosofía y lo actual. “Esta única palabra [actualidad, *Virkelighed*] me recuerda todos mis dolores y sufrimientos filosóficos”⁷⁰. Con claridad aparece tempranamente la preocupación kierkegaardiana por el ámbito de lo real, de la existencia o, como dirá hasta el hartazgo luego, del individuo singular. La entrada continúa con Kierkegaard confesando que “he puesto todas mis esperanzas en Schelling”⁷¹. Este ánimo inicial contrasta tristemente con lo que al poco tiempo Kierkegaard les cuenta a Emil Boesen y a Peter Christian. El 16 de enero de 1842 le escribe a Boesen que “las últimas lecciones de Schelling no han sido de mucha importancia”⁷² y, menos de un mes después, el 6 de febrero, le reconoce que se ha “rendido completamente con Schelling”⁷³. También en febrero de 1842, le cuenta a Peter Christian que “Schelling habla los más insufribles sinsentidos”⁷⁴. Al parecer, la promesa de llegar a la actualidad se detuvo únicamente en la mitología y en la religión. El 4 de febrero de 1842 es la última clase de Schelling de la que Kierkegaard deja algún registro.

⁶⁹ LD, 107 (55) / SKS 28, 269 (152).

⁷⁰ III A 179, 1841 (JP, 5535; Not8:33).

⁷¹ Ibid.

⁷² LD, 125 (62) / SKS 28, 158-159 (84).

⁷³ LD, 138 (68) / SKS 28, 161 (85).

⁷⁴ LD, 141 (70) / SKS 28, 18 (4).

Para el 6 de marzo, Kierkegaard ya estaba atracando en Copenhague desde Kiel en el barco a vapor *Christian VIII*⁷⁵.

C. 1843-1845

En cualquier caso, las lecciones de Schelling y de otras portentosas figuras de la escena filosófica berlinesa no fueron el único foco de ocupación del *magister* Kierkegaard⁷⁶. En una carta del 14 de diciembre de 1841, Kierkegaard le comparte a Boesen que está “escribiendo furiosamente”⁷⁷ y que espera poder mostrarle en algún momento el nuevo tratado que está componiendo⁷⁸. Para ese entonces había completado catorce cuadernillos, que equivalían a cerca de 220 páginas. Posteriormente, en una carta de saludo por el Año Nuevo, Kierkegaard le dice nuevamente a Boesen, con cierta reserva: “Preguntas en qué estoy trabajando. Respuesta: tomaría mucho tiempo contarte ahora. Solo esto: es parte de *O lo uno o lo otro* [Enten/Eller]”⁷⁹. Una semana después: “Estoy trabajando duro. Mi cuerpo no puede soportarlo. Para que puedas ver que soy el mismo, te cuento que nuevamente he escrito una parte considerable de una obra, ‘O lo uno o lo otro’”⁸⁰. Finalmente, en la última de las siete cartas que en total le envió a Boesen en su primera estadía en Berlín, fechada el 27 de febrero, Kierkegaard le confidencia que debe terminar *O lo uno o lo otro* antes de pensar en viajar de

⁷⁵ Cf. GARFF, J. (2005), *Søren Kierkegaard. A Biography*, op. cit., p. 212.

⁷⁶ Kierkegaard asistió además a las lecciones de Philip Marheineke, Karl Werder y Henrik Steffens. Cf. LD, 106 (55) / SKS 28, 268 (162).

⁷⁷ LD, 104 (54) / SKS 28, 151 (82).

⁷⁸ Garff destaca un detalle interesante de esta carta. Kierkegaard la firmó en primera instancia con el nombre “Farinelli”, para después tacharlo. Farinelli (1705-1782) fue uno de los más connotados *castrati* del siglo XVIII. Garff interpreta que Kierkegaard le apunta a Boesen cómo él también ha dejado de lado el deseo por el arte, el matrimonio por la extenuante ocupación de escritor. Cf. GARFF, J. (2005), *Søren Kierkegaard. A Biography*, op. cit., p.205.

⁷⁹ LD, 116 (60) / SKS 28, 155 (83).

⁸⁰ LD, 123 (62) / SKS 28, 159 (84).

nuevo y “eso solo lo puedo hacer en Copenhague”⁸¹. De una u otra forma, se puede entender que Boesen tenía algo de conocimiento del nuevo proyecto literario de su amigo antes de su partida a Berlín.

Mucho ha sido el debate sobre el período en que Kierkegaard efectivamente escribió *O lo uno o lo otro*. En una entrada de 1843, Kierkegaard casi que se jacta de haber completado el mamotreto de 838 páginas en tan solo once meses, es decir, desde comienzos de 1842 hasta noviembre del mismo año⁸². No obstante, este cálculo ha sido refutado por algunos especialistas. P. A. Heiberg, parte del equipo que llevó a cabo la segunda edición de los *Papirer* de Kierkegaard a comienzos del siglo XX, propone que algunos de los borradores pueden rastrearse incluso al tiempo que Kierkegaard pasó en el seminario pastoral, entre 1840 y 1841⁸³. Por otro lado, Alastair McKinnon y N. J. Cappelørn citan específicamente el 11 de octubre de 1841 como punto de inicio de los trabajos⁸⁴. Asimismo, Kierkegaard necesitó de algo de ayuda para llevar adelante la tarea. P. V. Christensen, un cesante graduado de teología, hizo las versiones de prueba a partir de los manuscritos que le iba entregando a raudales Kierkegaard, y J. F. Giøwad⁸⁵, paradójicamente el periodista liberal que editó en primera instancia el *Kjøebenhavnsposten* y luego el *Fædrelandet*, y que aparece ridiculizado en *La batalla entre la vieja y la nueva jabonería*, ponía a disposición su oficina y su ojo revisor para repasar la obra en ciernes⁸⁶. Menos de una semana después de que la imprenta

⁸¹ LD, 139 (69) / SKS 28, 169 (86).

⁸² IV A 70, 1843 (JP, 5626; JJ:81).

⁸³ Cf. FENGER, H. (1980), *Kierkegaard. The Myths and Their Origins*, op. cit., pp. 7-10.

⁸⁴ MCKINNON, A. Y CAPPELØRN, N. J. (1974), “The Period of Composition of Kierkegaard's Published Works”, *Kierkegaardiana*, vol. IX, p. 138.

⁸⁵ Para conocer en detalle la relación de amor y odio de Kierkegaard respecto de Giøwad, véase SCARAMUCCIA, A. (2009), “Jen Finsteen Giøwad: An Amiable Friend and a Despicable Journalist”, en *Kierkegaard and his Danish Contemporaries. Tome I: Philosophy, Politics and Social Theory*, ed. Jon Stewart, Farnham y Burlington: Ashgate.

⁸⁶ Cf. KIRMMSE, B. (1996), *Encounters with Kierkegaard*, op. cit., p. 56.

Bianco Luno terminara de imprimir el tiraje de 525 copias, el 20 de febrero de 1843, *O lo uno o lo otro* estaba disponible en las vitrinas de la editorial Reitzel, firmado por el seudónimo Victor Eremita⁸⁷.

O lo uno o lo otro se divide en dos tomos: uno que reúne los papeles de A, un joven esteta que describe con su singularidad el devenir en el ascenso de conciencia desde la pura inmediatez hacia la reflexión, y otro que compila las respuestas a A del personaje B, que encarna a un hombre de ley, el juez Wilhelm, un hombre maduro que defiende los principios de la ética, poniendo la idealidad del deber como el sostén que le da sentido a la existencia. Esta segunda parte se cierra con un breve sermón, que no pertenece – ni podría pertenecer – a A ni al juez, sino que proyecta las implicancias de un estadio que supera y reúne a la estética y a la ética, esto es, la religión. Victor Eremita dice haberse encontrado con este embrollo epistolar en un viejo secreter y que por honor a las partes debe sacarlo a la luz. Volveré sobre la segunda parte de *O lo uno o lo otro* en la sección C del capítulo III.

El impacto del libro fue enorme. El rumor del nuevo meteorito literario comenzó a esparcirse por Copenhague, especialmente en los círculos letrados burgueses, provocando que todos quisieran hacerse de una copia. Sin embargo, uno de los estandartes de la producción literaria danesa puso cierto freno a la conmoción. El 1 de marzo de 1843, tan solo a diez días de la aparición de *O lo uno o lo otro*, Heiberg publicó un artículo en su revista *Intelligensblade*, bajo el título “Semillas literarias de invierno”, en el que repasaba las novedades en la escena creativa de Copenhague. Cuando llega el turno de *O lo uno o lo otro*,

⁸⁷ Kierkegaard pensó muy cuidadosamente el inicio formal de su producción seudónima. El 12 de junio de 1842 había publicado en el *Fædrelandet* un artículo titulado “Confesión pública” (“Aabenbart Skriftemaal”), en el que se disculpaba por no haber dado con la talla del joven polémico de finales de la década pasada y en el que pedía que no se le atribuyera ninguna obra que no estuviera firmada con su nombre. Asimismo, hay manuscritos que muestran la intención de Kierkegaard de crear un intercambio ficticio de artículos entre Victor Eremita y él. En cualquier caso, mucha gente conocía la identidad del autor detrás de *O lo uno o lo otro*. Cf. GARFF, J. (2005), *Søren Kierkegaard. A Biography*, op. cit., pp. 214-215.

Heiberg, que debe haber visto la mano de Kierkegaard detrás de la obra, no escatima en dureza. Le llama un “libro monstruoso”⁸⁸, que no responde a las necesidades de la época en cuanto a la rapidez y diligencia. Además, considera que la primera parte, la parte estética, es directamente obscena, al punto que cualquier lector decente se siente compelido a parar en ese extremo de la alternativa. No obstante, su tono cambia cuando se refiere al segundo volumen y reconoce la potencia del intelecto que pudo fraguar de tal forma los principios especulativos de la ética⁸⁹. Como fuera, y a pesar de estas tibias palabras de elogio, Kierkegaard no tomó a bien la crítica en general y cortó la relación que había tenido con Heiberg. Esto, obviamente, no sin antes publicar el 5 de marzo una respuesta en el *Fædrelandet*, firmada por Victor Eremita y titulada “Unas palabras de agradecimiento al Sr. Profesor Heiberg” [“Taksigelse til Hr. Professor Heiberg”]⁹⁰.

Como si la envergadura de *O lo uno o lo otro* no hubiera sido suficiente, Kierkegaard comenzó a publicar con una rapidez impresionante en los meses que siguieron a la aparición de aquella primera gran obra. El 16 de mayo de 1843, vio la luz *Dos discursos edificantes* [*To opbyggelige Taler*], que incluía una pequeña pieza sobre la expectativa de la fe en el año nuevo, basada en la lectura de la carta de San Pablo a los Gálatas (3, 23), y otra sobre que todo bien y todo don perfecto viene de Dios, apoyada en la epístola de Santiago (1, 17-22). Con este librito, Kierkegaard dio inicio a lo él entendía como su “escritura edificante”, que marchaba de forma paralela a la producción seudónima y que buscaba, sin la autoridad del pastor ordenado ni del apóstol revelado, desplegar el mensaje del Nuevo Testamento para la

⁸⁸ GARFF, J. (2005), *Søren Kierkegaard. A Biography*, op. cit., p. 188.

⁸⁹ GARFF, J. (2005), *Søren Kierkegaard. A Biography*, op. cit., p. 219.

⁹⁰ Para profundizar en el impacto de *O lo uno o lo otro*, véase HANNAY, A. (2010), *Kierkegaard. Una Biografía*, op. cit., pp. 233-242.

apropiación de sus lectores⁹¹. Esta primera entrega al igual que toda la larga serie de discursos edificantes que se sucedieron fueron dedicados por Kierkegaard a su padre, el calcetero de Copenhague.

Ocho días antes de que saliera a la venta *Dos discursos edificantes*, Kierkegaard emprendió un segundo viaje a Berlín. En una carta que nunca le enviaría a Emil Boesen, le cuenta: “Ayer llegué, hoy estoy trabajando, y mi cerebro está pulsante”⁹². A no mucho, el 15 de mayo, en una misiva que sí llegó a su confidente en Dinamarca, le dice que ha encontrado lo que al parecer estaba buscando, “– una idea – una pista –”⁹³. Este halo de misterio se comienza a disipar cuando, recién diez días después le escribe de nuevo a Boesen: “He terminado una obra de cierta importancia para mí y estoy trabajando duro en otra, y mi biblioteca es indispensable para mí y también lo es una imprenta”⁹⁴. Cinco días más tarde, el 30 de mayo de 1843, Kierkegaard estaba de vuelta en Copenhague, con los manuscritos de *La repetición* [*Gjentagelsen*] y *Temor y temblor* [*Frygt og Bæven*] en su equipaje.

Ambas obras aparecieron el mismo día, el 16 de octubre de 1843, dando otro impulso al juego de máscaras que había puesto en marcha Kierkegaard. *La repetición*, firmada por el seudónimo Constantin Constantius, aborda la posibilidad de ejecutar la recuperación de lo inmediato en lo estético, lo ético y lo religioso. Constantin Constantius⁹⁵ busca repetir las experiencias que tuvo en su primera estadía en Berlín⁹⁶, visitando los mismos lugares, comiendo las mismas cosas, yendo a los mismos teatros, pero cae en la cuenta de que en la

⁹¹ Cf. X 1 A 529, 1849 (JP, 6438; NB11:221).

⁹² LD, 150 (79) / SKS 28, 170 (87).

⁹³ LD, 151 (80) / SKS 28, 171 (88).

⁹⁴ LD, 154 (82) / SKS 28, 172 (89).

⁹⁵ Véase GUEDES, G. (2015), “Constantin Constantius: The Activity of a Travelling Esthetician and How He Still Happened to Pay for the Dinner”, en *Kierkegaard's Pseudonyms*, ed. K. Nun y J. Stewart, Hampshire: Ashgate.

⁹⁶ Aquí está la idea, la pista que Kierkegaard le dice a Boesen que ha encontrado en su segundo viaje a Berlín.

inmediatez puramente estética la repetición no es posible, pues no hay concepto. Enseguida, Constantius, mediando la imagen de un joven que está tremendamente enamorado y que quiere conservar a su amada, mas llegar también a Dios, revisa la posibilidad de la repetición en el terreno de la ética, empresa que fracasa, y en el ámbito de la religión, punto en que se ejecuta una ruptura en el orden de cosas y por fin se da la recuperación de lo concreto a través de la intervención de lo ideal⁹⁷. Por su parte, *Temor y temblor*, adjudicado a Johannes de Silentio⁹⁸, revisa desde la perspectiva de un esteta, que sin embargo tiene conciencia de lo religioso, el modo en el que Abraham puede suspender teleológicamente lo ético, ejecutar su deber absoluto con Dios y callar ante la imperante exigencia de publicidad que determina la ética. Aquí de nuevo se describe el estadio religioso como aquel que reúne y excede a los dos anteriores, rompiendo sus determinaciones y modulando auténticamente la existencia al coordinar lo óntico y lo ontológico. A fin de cuentas, lo que se juega en estas dos obras paralelas es una oposición contra la empresa especulativa de corte de hegeliano – no una oposición tan directa a Hegel, en cualquier caso –, que busca poner delante la potencia de la dialéctica religiosa, pero no sobre la realidad toda, sino sobre el individuo. En la primera parte de sección C del capítulo III volveré sobre *Temor y temblor*.

Dos detalles restan por destacar de 1843. Junto con *La repetición* y *Temor y temblor*, Kierkegaard publicó *Tres discursos edificantes* [*Tre opbyggelige Taler*]⁹⁹, que reunía dos

⁹⁷ El 17 de mayo de 1843, mientras escribía *La repetición*, Kierkegaard abrió una entrada de sus *Papirer* como sigue: “Si hubiera tenido fe, me hubiera quedado con Regine” (IV A 107, 1843 [JP, 5556; JJ:115]). Es digno de notar también que, en junio de 1843, Kierkegaard se enteró de que Regine se había comprometido con Schlegel. Cf. BINETTI, M. (2008), “Mediación o repetición: De Hegel a Kierkegaard y Deleuze”, *Dáimon*, no. 45, pp. 125-139.

⁹⁸ Véase KEMP, R. (2015), “Johannes de silentio: Religious Poet or Faithless Aesthete”, en *Kierkegaard's Pseudonyms*, ed. K. Nun y J. Stewart, Hampshire: Ashgate.

⁹⁹ Quizás para distraer aún más la atención del público sobre su autoría detrás de las obras seudónimas, Kierkegaard publicó estos discursos en la editorial de P. G. Philipsen y no en la C. A. Reitzel. Lo mismo ocurriría con los discursos publicados en diciembre de 1843.

discursos sobre el amor y aplacamiento del pecado, ambos soportados por la primera carta de Pedro (4, 7-12), y uno sobre el fortalecimiento interior, inspirado en Efesios (3, 13). Dos meses después, el 6 de diciembre, su nombre aparecía firmando *Cuatro discursos edificantes* [*Fire opbyggelige Taler*], compendio que reunía un discurso sobre los dones de Dios, desarrollado desde Job (1, 20-21), dos discursos nuevamente sobre los dones de Dios, tomados desde Santiago (1, 17-22), y un discurso sobre la paciencia y el alma, soportado por Lucas (21, 19). En total, Kierkegaard completó seis publicaciones en un su primer año oficial como autor.

1844 no fue mucho más calmado¹⁰⁰. En octubre de 1843, usando las páginas de unos pequeños y coloridos cuadernos universitarios, Kierkegaard comenzó con la composición de *El concepto de la angustia* [*Begrebet Angest*]. Hacia diciembre, y habiendo llegado a completar ocho cuadernos con los tres primeros capítulos de la obra, pareciera como si Kierkegaard hubiera perdido el hilo. Así, dejó de lado un noveno cuaderno lleno de bosquejos y conceptos inconexos, y se dedicó a escribir *Dos discursos edificantes* [*To opbyggelige Taler*] y *Migajas filosóficas* [*Philosophiske Smuler*]. Estos dos textos parecen haber salido de forma más o menos fácil, por lo que en abril estaba de vuelta intentado terminar *El concepto de la angustia*. La pausa dio sus frutos y para la mitad de mayo Kierkegaard estaba pasando en limpio la copia de prueba que iba a llegar al tipógrafo. En medio de todo este copioso proceso creativo, con algunos retazos de manuscritos anteriores y con algunos

¹⁰⁰ En una carta a Peter Christian del 16 de mayo de 1844, Kierkegaard escribe: “Mi mente está trabajando con más potencia que nunca. Dios sabe si el cuerpo podrá soportarlo. Pues no sé de nada mejor con lo que compararme que con un barco a vapor que tiene mucha potencia para su estructura”. En esta misma carta se declara a sí mismo como “no humano”, si ser humano es, como dice Aristóteles, ser un ser social. LD, 170 (108) / SKS 28, 29 (11).

agregados nuevos, Kierkegaard estaba llevando a término *Prefacios* [*Forord*], y tenía las ideas y las lecturas para *Tres discursos edificantes* [*Tre opbyggelige Taler*].

El 5 de marzo de 1844 apareció *Dos discursos edificantes*, con dos discursos sobre un tópico ya tratado por Kierkegaard en la última serie que publicó en 1843: la preservación del alma en la paciencia, soportado en Lucas (21, 19) y la paciencia en la expectativa, inspirado también en Lucas (2, 33-40). Poco después, el 8 de junio, publica *Tres discursos edificantes*, que contiene un discurso sobre la importancia de pensar en Dios en la juventud, basado en Eclesiastés (12, 1), otro sobre la expectativa de la salvación eterna, vinculado a la segunda carta de San Pablo a los Corintios (4, 17-18), y otro respecto de la pequeñez ante Dios, reflexionado a partir de Juan (3, 29-30).

Sin que pasara una semana completa, el 13 de junio de 1844, ve la luz *Migajas filosóficas*, firmado por el seudónimo Johannes Climacus¹⁰¹ y con el nombre de Kierkegaard como editor. Este breve opúsculo, cuya brevedad es precisamente un signo contra la pomposa y extensa academia filosófica, trata acerca de la posibilidad de comprender racionalmente el cristianismo, a partir de la importancia que tiene para este esquema la individualidad auténtica. Comparando la relación ética entre dos sujetos que dispuso Sócrates con la mayéutica, Climacus pretende mostrar que Jesús es el dador de la gracia, y que solo en su enseñanza y en la apropiación de su imagen se llega a la plenitud del nuevo órgano que representa la fe. Sobre este texto volveré sucintamente en la primera parte de la sección C del capítulo III.

¹⁰¹ Véase BARRETT, L. (2015), "Johannes Climacus: Humorist, Dialectician, and Gadfly", en *Kierkegaard's Pseudonyms*, ed. K. Nun y J. Stewart, Hampshire: Ashgate.

De nuevo, al quinto día, el 18 de junio de 1844, se ponen en vitrina *El concepto de la angustia*, atribuido a Vigilius Haufniensis¹⁰², y *Prefacios*, achacado a Nicolaus Notabene¹⁰³. En *El concepto de la angustia*, Haufniensis mezcla la psicología con la dogmática para revisar el problema del pecado original. Continuando con la línea de *Migajas filosóficas*, Haufniensis da cuenta de la relación dialéctica que tiene el individuo con la raza: por más que el pecado original esté dentro del concepto universal de ser humano, el sujeto debe confirmarlo en su propia existencia. La disposición hacia la apertura que significa esta potencia de libertad en cada individuo es lo que Haufniensis cataloga como angustia¹⁰⁴. Por su parte, *Prefacios* gira en torno al cómico caso de un escritor cuya esposa no lo deja escribir libros. En este estado de cosas, el pobre autor hace lo imposible por conseguir que su amada le dé el permiso por el que clama su alma. Lo único que termina consiguiendo es que su mujer lo deje escribir prefacios, pero nunca obras completas. *Prefacios* reúne nueve secciones introductorias de libros que nunca se escribieron. Más allá de alguna noción teológica o filosófica fuerte, Kierkegaard puso en la frustrada pluma de Notabene diversas críticas a la escena literaria de su tiempo, sobre todo a Heiberg.

Por último, desde el final del primer tercio del verano hasta el principio de agosto de 1844, Kierkegaard se abocó a *Cuatro discursos edificantes* [*Fire opbyggelige Taler*], completando un total de dieciocho discursos en la serie que había comenzado apenas en 1843. En esta última entrega, Kierkegaard trata la necesidad de Dios como la más alta perfección,

¹⁰² Véase BARRETT, L. (2015), “Vigilius Haufniensis: Psychological Sleuth, Anxious Author, and Inadvertent Evangelist”, en *Kierkegaard’s Pseudonyms*, ed. K. Nun y J. Stewart, Hampshire: Ashgate.

¹⁰³ Véase BRAVO, N. (2015), “Nicolaus Notabene: Kierkegaard’s Satirical Mask”, en *Kierkegaard’s Pseudonyms*, ed. K. Nun y J. Stewart, Hampshire: Ashgate.

¹⁰⁴ Garff nota que Kierkegaard tenía la intención de firmar con su nombre *El concepto de la angustia*, pero que se arrepintió a última hora. Lo que olvidó sacar, eso sí, fueron todos los detalles que remitían a cuestiones que Haufniensis no debería haber manejado: las clases de Schelling en Berlín y el contacto admirado con P. M. Møller. Cf. GARFF, J. (2005), *Søren Kierkegaard. A Biography*, op. cit., p. 268.

despliega en términos religioso la expresión “el aguijón en la carne”, que tanto sentido tendrá para su propia vida, apoyado en la segunda carta de San Pablo a los Corintios (12, 7), ofrece una afrenta contra la cobardía del que no se asume como espíritu en Dios, dispuesto en la palabra de la segunda carta de Timoteo (1, 7) y cierra con una reflexión sobre el que lucha en la oración¹⁰⁵. Aquí termina la vorágine de publicaciones de 1844.

Además de producir ardientemente, Kierkegaard rindió el 24 de febrero de 1844 la examinación de homilética, pronunciando un sermón en la Iglesia de la Trinidad, que le valió la calificación de *laudabilis*. En algún punto del año, contrató los servicios como secretario y escriba de Israel Levin, un particular personaje de la escena intelectual danesa. Levin trabajó cercanamente con Kierkegaard hasta 1850, cuando cortaron relaciones con algo de mutuo cansancio. Finalmente, hacia mediados de octubre de 1844, Kierkegaard volvió a la casa que había dejado su padre, para ocupar por tres años el departamento del segundo piso.

El año que siguió fue algo más pausado, pero no menos polémico. Desde diciembre de 1844 hasta la mitad de enero de 1845, Kierkegaard estuvo trabajando en *Tres discursos para ocasiones supuestas* [*Tre Taler ved tænkte Leiligheder*], obra que fue publicada el 29 de abril de 1845, bajo el sello de C. A. Reitzel. *Tres discursos para ocasiones supuestas* contiene reflexiones en torno a la confesión, al matrimonio y al duelo, y aunque corta con el nombre de discursos edificantes, Kierkegaard los firma con su nombre y se los dedica a la memoria su padre. Un día después, el 30 de abril, y como fruto de un largo proceso que comenzó por lo menos a mediados de 1843 y que culminó en marzo de 1845, estaba en las vitrinas *Estudios en el camino de la vida* [*Stadier paa Livets Vei*], editado por el seudónimo

¹⁰⁵ Todos los discursos de 1844 aparecieron en la editorial de P. G. Philipsen, mientras que las obras seudónimas fueron mediadas por C. A. Reitzel.

Hilarius Bogbinder¹⁰⁶. En la línea de *O lo uno o lo otro*¹⁰⁷, *Estudios en el camino de la vida* se separa en tres partes, que representan los estadios estético, ético y religioso, compendiados por un editor ficticio que se exculpa de toda responsabilidad respecto de los dichos de cada uno de los autores también ficticios. El acápite estético recolecta los recuerdos de un tal William Afham sobre una discusión en torno al amor que se dio en algo así como un banquete al estilo platónico. Por su parte, la sección ética, adjudicada a la sombría figura de un hombre casado, construye una defensa al matrimonio, para resguardarlo de los ataques de los desperdigados y hedonistas estetas. Por fin, un tal Frater Taciturnus¹⁰⁸ trata en la porción religiosa de la determinación espiritual y dialéctica del individuo como espíritu, que rebasa cualquier otra disposición existencial. Volveré a la pasada sobre este título en la primera parte de la sección C del capítulo III.

Estas dos publicaciones fueron reseñadas el 6 de mayo de 1845 en el *Berlingske Tidende*, por un autor que ocultó su identidad bajo el seudónimo n. N. no solo habló abiertamente del rumor que circulaba en Copenhague de que Kierkegaard era la mente detrás de la variada palestra de obras que habían colmado la escena productiva danesa, sino que se tomó la libertad de admirar el genio kierkegaardiano y de celebrar la prolijidad y profundidad de sus creaciones. El entregado reseñador llegó al gesto de apuntar que Kierkegaard escribía con “tal flexibilidad lingüística que no hay un escritor danés vivo que se compare con este autor”¹⁰⁹. No obstante, estos elogios no provocaron un buen efecto en Kierkegaard. El 9 de

¹⁰⁶ Véase DE SOUSA, E. (2015), “Hilarius Bogbinder: The Real of Truth and the Real of Books”, en *Kierkegaard's Pseudonyms*, ed. K. Nun y J. Stewart, Hampshire: Ashgate.

¹⁰⁷ En una entrada de los *Papirer*, Kierkegaard comenta: “*Estudios en el camino de la vida* no va a tener tantos lectores como *O lo uno o lo otro*. Está bien; de cierta forma me libra del boquiabierto público que quiere estar en cualquier parte en que creen que hay algún disturbio” (VI A 79, 1845 [JP, 5824; JJ:357]).

¹⁰⁸ Véase KAFTANSKI, W. Y GUEDES, G. (2015), “Frater Taciturnus: The Two Lives of the Silent Brother”, en *Kierkegaard's Pseudonyms*, ed. K. Nun y J. Stewart, Hampshire: Ashgate.

¹⁰⁹ GARFF, J. (2005), *Søren Kierkegaard. A Biography*, op. cit., p. 332.

mayo, apenas tres días después, Kierkegaard publicó en el *Fædrelandet* un artículo titulado “Una declaración y algo más” [“En Erklæring og Lidt til”], en el que rechazó cualquier asociación con los seudónimos y en el subrayó el bajo nivel de la crítica literaria que se publicaba en el *Berlingske Tidende*. Si iba a ser reseñado por alguien, Kierkegaard esperaba que fuera de parte de figuras como Heiberg, Madvig o Mynster, con toda la paradoja que eso ya representaba e iba a representar en un tiempo más.

Como para darse un descanso de este pequeño revuelo, el 13 de mayo de 1845, Kierkegaard emprendió su penúltimo viaje a Berlín, en el barco a vapor *Geiser*. Aun estando fuera, se las arregló para que el 19 y el 20 de mayo apareciera en el *Fædrelandet* un breve estudio estético sobre la ópera *Don Giovanni* de Mozart, titulado “Una observación superficial respecto de un detalle en *Don Giovanni*” [“En flygtig Bemærkning betræffende en Enkelthed i Don Juan I-II”]. A los cinco días de volver a pisar tierra firme en Copenhague, el 29 de mayo, se publicó en la editorial de P. G. Philipsen *Dieciocho discursos edificantes*, compendio que reunía por primera vez en un solo volumen las piezas de 1843 y 1844.

Hacia finales de 1845, el 22 de diciembre, apareció algo así como la reseña seria que Kierkegaard estaba esperando. En su revista anual *Gæa*, P. L. Møller, un intelectual liberal cercano a Andersen y a otras figuras ligadas a la prensa satírica, puso como pieza principal un artículo suyo titulado “Una visita a Sorø”, en el que cuenta las conversaciones que tuvo con algunos críticos literarios en la pequeña ciudad del suroeste de Selandia sobre los libros más connotados, entre los que estaban por supuesto los de Kierkegaard. Si bien hubo ciertos enaltecimientos para la sección estética de *O lo uno o lo otro*, el mismo Møller no fue del todo benévolo con la pasión productiva de Kierkegaard en general y con *Estudios en el camino de la vida* en particular. Como era de suponerse, Kierkegaard no se quedó con los brazos cruzados y el 27 de diciembre mandó al *Fædrelandet* una feroz respuesta, firmada

nada más ni nada menos que por el seudónimo Frater Taciturnus, con el insinuator título “La actividad de un esteta viajero y cómo aun así logra pagar la cena” [“En omreisende Æsthetikers Virksomhed, og hvorledes han dog kom til at betale Gjæstebudet”]¹¹⁰. Con esta pieza se inició un de las más grandes polémicas que Kierkegaard tuvo en vida y la “más famosa controversia literaria en la historia danesa”¹¹¹.

D. 1846-1847

El enfrentamiento tuvo como protagonistas a Kierkegaard, al inoportuno P. L. Møller y a A. M. Goldschmidt, un intelectual liberal de origen judío. El 8 de octubre de 1840, Goldschmidt publicó el primer número de *El Corsario*, un diario satírico que al menos hasta 1846 se irguió semanalmente en la circular más leída en Dinamarca. Con un equipo de hábiles escritores y con infinitos editores fantasmas, *El Corsario* apuntaba con acidez a cualquier personaje que alcanzara algo de prominencia en la palestra de la burguesía danesa¹¹². Goldschmidt conoció a Møller en el otoño de 1842, época en la que desarrollaron un vínculo bastante cercano. Møller defendió de forma acérrima a Goldschmidt cuando fue acusado de violar las reglas de la prensa y se hizo cargo de la edición de *El Corsario* en varios periodos en 1843 en los que Goldschmidt estuvo fuera de Copenhague. Mucho se comentaba que, a pesar de que Goldschmidt fuera el dueño del diario, Møller era básicamente el que lo dirigía¹¹³.

¹¹⁰ A través de Giøwad, Møller le había pedido a Victor Eremita que hiciera una contribución en su revista. La respuesta fue cordial, pero negativa. Cf. LD, 183 (121) / SKS 28, 90 (53).

¹¹¹ SWL, xvii.

¹¹² Cf. GARFF, J. (2005), *Søren Kierkegaard. A Biography*, op. cit., p. 377.

¹¹³ Cf. COR, xi.

Llevándole Kierkegaard cinco años a Goldschmidt, la relación entre ambos era “de mutua admiración: por una parte, el joven escritor que buscaba la estima y el consejo del escritor más reconocido, quien, por otro lado, discernía el talento y las posibilidades del hombre más joven”¹¹⁴. El primer encuentro casual que tuvieron fue en una fiesta en 1838, punto en el que se forjó la alta consideración que siempre conservó Goldschmidt de Kierkegaard. Tres años después, hacia fines de octubre de 1841, tuvieron una segunda reunión, esta vez para discutir una poco alentadora reseña de *El concepto de ironía* que había aparecido en *El Corsario* y que Goldschmidt había tratado públicamente de matizar con un breve epílogo. Luego, cuando apareció *O lo uno o lo otro*, Goldschmidt, que debe haber sospechado que era la pluma de Kierkegaard la que estaba detrás de la sorpresiva obra, extendió una particular invitación a P. L. Møller, también arrobado por *O lo uno o lo otro*, y a Victor Eremita, el flamante y no identificado nuevo autor, para que compartieran una botella de vino. Obviamente uno de los convidados nunca apareció. Incluso los primeros comentarios sobre *Estudios en el camino de la vida* que aparecieron en *El Corsario* fueron favorables. Por otro lado, no hay mayores detalles de la relación que tuvo Kierkegaard con Møller. Ambos coincidieron en la Universidad de Copenhague y en algunos de los círculos que frecuentaban los jóvenes intelectuales estetas, pero no aparece ninguna anécdota muy sustanciosa en este período. Esta probable indiferencia se rompió con la reseña de Møller a *Estudios en el camino de la vida*.

La furiosa respuesta de Kierkegaard no buscaba atacar solo a Møller, sino también a la figura de *El Corsario*. En cualquier caso, Goldschmidt fue dejado fuera en esta primera instancia, porque el principal detonante de la ira kierkegaardiana fue la poco decorosa forma

¹¹⁴ COR, vii.

en la que Møller aludió a la transfiguración en *Etapas en el camino de la vida* del fallido compromiso entre Kierkegaard y Regine, y porque Kierkegaard estaba entre los que consideraba que “*ubi Møller, ibi El Corsario*”¹¹⁵. La primera contestación de Møller llegó apenas dos días después, el 29 de diciembre de 1845 en el *Fædrelandet*, con el título “Al Sr. Frater Taciturnus, encargado de la tercera parte de *Etapas en el camino de la vida*”, sin que tuviera mucho desarrollo: Møller le rebajó la importancia a la polémica y fijó su atención en algunos errores menores del artículo de Kierkegaard. Distinto fue el tono de una pieza en cuatro partes que Møller preparó para la edición del 2 de enero de *El Corsario*, llamada “Frater Taciturnus o La historia del ‘Hermano silencioso’ que no se puede quedar callado”. Goldschmidt no imprimió el manuscrito de Møller, pero sí incluyó su ofensivo opúsculo “Cómo el filósofo errante encontró al errante y real editor de *El Corsario*”, que daba claros signos de que su entrada al baile la había causado el hecho de que Frater Taciturnus lo hubiera pintado casi como una marioneta de Møller. Si esta intervención de Goldschmidt no hubo de cortar todo lazo amistoso con Kierkegaard, la próxima con seguridad lo hizo. En el número del 9 de enero de 1846, Goldschmidt incluyó un artículo suyo titulado “El nuevo planeta”, en el que abandonó la deferencia de apelar a los seudónimos e incluyó abiertamente el nombre de Kierkegaard en una ridícula escena junto a Heiberg y al astrónomo Christian Olufsen. Por los próximos seis meses, los ataques de *El Corsario* aumentaron en intensidad, concentrándose en difamar a Kierkegaard como figura intelectual y legando conocidas caricaturas de su peculiar conformación física.

La única respuesta que Kierkegaard publicó tras el primer ataque directo de *El Corsario* fue impresa el 10 de enero de 1846 en el *Fædrelandet*, bajo el encabezado “El

¹¹⁵ COR, 46 / SKS 14, 84.

resultado dialéctico de una acción policial literaria” [“Det dialektiske Resultat af en literair Politi-Forretning”] y de nuevo con la firma del seudónimo Frater Taciturnus. Además de aludir a su desprecio por *El Corsario* y por una forma de humor tan burda como la que practicaban sus anónimos creadores, Kierkegaard mencionó a Goldschmidt y lo sindicó como el acaudalado editor del exitoso diario.

Si bien Goldschmidt y *El Corsario* dieron la impresión de haber ganado la batalla, dada la variada cantidad de golpes que asestaron sin una defensa constante de parte del adversario, el tiempo sindicaría como vencedor de la guerra a Kierkegaard. Cinco días después de editar el número del 2 de octubre de 1846, Goldschmidt dejó Dinamarca y la popularidad de *El Corsario* disminuyó considerablemente¹¹⁶. Por su parte, Møller intentó inventar sin éxito un nuevo conflicto con Kierkegaard y terminó abandonando Dinamarca para siempre en 1847. Ciertamente que la de Kierkegaard fue una victoria pírrica, toda vez que las burlas a su estado mental, a su fisonomía y a su forma de vestir provocaron un comidillo incesante en la pequeña Copenhague que lo irritaba más allá de sus límites. Sin embargo, y fuera de toda previsión, la producción creativa de Kierkegaard entraría en un período de transición hacia una segunda fase. Por esto, no es ilegítimo el análisis tradicional de la vida de Kierkegaard que pone la polémica con *El Corsario* al nivel de la relación con el padre o con Regine en cuanto a su influencia en su obra.

Desde fines de abril de 1845, Kierkegaard comenzó con la ingente tarea de componer el *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas* [*Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler*]. Entre los diversos detalles escondidos que hay en el título y en el subtítulo de esta obra, vale echarle un ojo al carácter de definición o de

¹¹⁶ *El Corsario* continuó por siete años más, hasta 1853. No obstante, cuando se hizo en 1977 una reimpresión conmemorativa de sus ediciones, no se incluyeron las posteriores a 1846. Cf. COR, xxiv.

conclusión. En efecto, Kierkegaard tenía serias intenciones de que el *Postscriptum* marcara el fin de su carrera como autor, dándole cabida quizás a otra idea que tenía entre manos, pero a nada más. En una entrada de los *Papirer*, fechada el 7 de febrero de 1846, Kierkegaard escribe: “Ahora mi intención es convertirme en pastor. Por varios meses he estado rezándole a Dios para que me ayude, pues hace un tiempo tengo claro que no debo seguir siendo escritor (...). Esta es la razón por la que no he empezado nada nuevo además de las correcciones de prueba¹¹⁷, excepto por una pequeña reseña de *Dos épocas*, que, repito, es lo último”¹¹⁸. Transcurridos veinte días, el 27 de febrero, se pone a la venta en C. A. Reitzel el *Postscriptum*, una descomunal pieza firmada por el seudónimo Johannes Climacus, con el nombre de Kierkegaard como editor. El *Postscriptum* venía completar un pequeño espacio que había dejado en blanco *Migajas filosóficas* y que tenía que ver con el asunto de la verdad objetiva del cristianismo. Climacus aborda esta cuestión en lo que no debe ser más de un sexto de toda la obra, mientras que el resto discurre sobre todo en el carácter subjetivo del cristianismo y en la exposición ontológica de los diversos estadios de la existencia. Lo que Kierkegaard hasta entonces había puesto en boca de las mismas subjetividades, ahora era apropiado por un lenguaje derechamente filosófico. La parte final del *Postscriptum* es un breve agregado que Kierkegaard le pasó a última hora al impresor, que se titula “Una primera y última aclaración” [“En første og sidste Forklaring”], en el que reconoce la autoría de todas las obras seudónimas¹¹⁹. Esto fue cuando ya la arremetida de *El Corsario* había tomado vuelo.

A un poco más de un mes de aparecido el *Postscriptum*, el 30 de marzo de 1846, se puso a la venta el que Kierkegaard esperaba que fuera su último libro: *Una reseña literaria*

¹¹⁷ Kierkegaard entregó el manuscrito del *Postscriptum* a la imprenta de Bianco Luno a mediados de diciembre de 1845, pocos días antes de que se publicara su incendiaria respuesta a Møller. Cf. COR, xxxi.

¹¹⁸ VII 1 A 4, 7 de febrero de 1846 (JP, 5873; JJ:415).

¹¹⁹ Cf. VII 1 A 2, 3, 1846 (JP, 5871, 5872; JJ:414, 414a).

[*En literair Anmeldelse*], recensión que estaba dedicada a la obra de teatro *Dos épocas*, publicada anónimamente por Thomasine Gyllembourg en 1845. Con *Una reseña literaria*, Kierkegaard dispone derechamente su crítica a la forma en la que ha devenido la vida individual y colectiva en la modernidad, haciendo hincapié en la falta de un factor cohesivo que dé sostén a ni al sujeto ni a la comunidad. Volveré sobre este texto y sobre el *Postscriptum* en la primera parte de la sección D del capítulo III.

Podríamos decir que afortunadamente se dio la polémica con *El Corsario*, ya que a partir de ahí Kierkegaard desistió del proyecto de apuntarse como pastor rural o como profesor en el seminario pastoral, y de abandonar la creación literaria. Con algo de los aires románticos que tienden a apoderarse de los recuentos tardíos, el 13 de octubre de 1853, Kierkegaard abrió una entrada en sus *Papirer* con el título “Sobre mí mismo” [“Om mig selv”], que comenta lo siguiente: “Con cada libro nuevo pensaba: debo parar aquí. Esto lo sentí sobre todo con el *Postscriptum*. En ese punto quise parar – entonces escribí las líneas sobre *El Corsario*. Desde ese momento, mi idea de lo que era ser un escritor cambió. Comencé a creer que debía continuar tanto como pudiera”¹²⁰. Aunque no publicó nada más en 1846 después de *Una reseña literaria*, ya con esta pieza es evidente que algo en el lenguaje kierkegaardiano había cambiado.

El 13 de marzo de 1847, la publicación que rompió efectiva y felizmente con la decisión de Kierkegaard fue *Discursos edificantes en varios espíritus* [*Opbyggelige Taler i forskjellig Aand*], que reúne tres series de discursos que Kierkegaard planeó publicar por separado en ediciones pequeñas y más asequibles, pero que terminó compilando en un solo

¹²⁰ X 5 A 146, 13 de octubre de 1853 (JP, 6843; NB28:54).

volumen, aunque cada grupo con paginación independiente¹²¹. El primer conjunto, titulado “Un discurso ocasional” [“En Leiligheds-Tale”], trata sobre la disposición ante la confesión y sobre la pureza del corazón, que radica en buscar únicamente a Dios. Luego, “Lo que aprendemos de los lirios del campo y de las aves del cielo” [“Hvad vi lære af Lilierne paa Marken og af Himmelens Fugle”], envuelve tres discursos inspirados en Mateo (6, 24) y que apelan a contentarse con ser un ser humano, a la gloria de ser un ser humano y a la felicidad que se les promete a los seres humanos. Por último, la tercera sección, llamada “El Evangelio de los sufrimientos” [“Lidelsernes Evangelium”], contiene siete piezas que versan sobre la alegría de seguir a Cristo, de sufrir en el mundo, de la enseñanza para la eternidad, de que se sufre en culpa ante Dios, de que el camino a Dios es el más difícil, de que la eternidad sobrepasa cualquier dolor mundano y de que el dolor en Dios transfigura la existencia. Un detalle importante es que este fue el primer libro cuyos costos no salieron del bolsillo de Kierkegaard; C. A. Reitzel le ofreció el honorario promedio por un tiraje de quinientas copias¹²².

Casi dos meses antes de que apareciera *Discursos edificantes en varios espíritus*, el 24 de enero, Kierkegaard escribió en el primero de los cuadernos que catalogó como NB: “Alabado sea Dios porque los asaltos del bárbaro populacho han caído sobre mí. Así he ganado tiempo para darme cuenta internamente y convencerme de que era una idea poco prometedora la de querer vivir en una parroquia rural y hacer penitencia en reclusión y olvido. Ahora me planto resuelto y arraigado en mi lugar como nunca”¹²³. Este es justamente el

¹²¹ Un hecho que muestra que Kierkegaard resignificó su labor de escritor luego de la polémica con *El Corsario* es que el material para estos *Discursos* fue preparado entre el 5 de mayo y la primera quincena de noviembre de 1846. Una vez que reconsideró su decisión, buscó sacar a la luz lo que ya tenía listo para la imprenta. Cf. MCKINNON, A. Y CAPPELØRN, N. J. (1974), “The Period of Composition of Kierkegaard's Published Works”, op. cit., p. 139.

¹²² Cf. DVS, xiii.

¹²³ VII 1 A 229, 24 de enero de 1847 (JP, 5966; NB:114).

período en el que Kierkegaard comenzó la composición de *Las obras del amor* [*Kjerlighedens Gjerninger*], un texto que sin duda marca una mezcla entre el lenguaje especulativo-filosófico de algunos seudónimos y la potencia predicadora de la pluma edificante kierkegaardiana. Esto implica que, partiendo desde ciertos puntos que disponen las Escrituras, Kierkegaard despliega una ontología del sujeto y de su relación con Dios y con los otros que alcanza ribetes sistemáticos bastante profundos. En *Las obras del amor*, pues, queda sentada la estructura dialéctica del espíritu individual y la importancia de la conciencia, determinando, y no de forma muy llana, el modo en que se instancian el absoluto y la diversidad de singularidades desde el prisma que encarna el sujeto. El 2 de agosto de 1847, un frágil Kierkegaard emprende camino a la imprenta para entregar el manuscrito. Las dos series de deliberaciones cristianas que constituyen el solo volumen de *Las obras del amor* aparecieron el penúltimo día de septiembre de 1847, dentro del mismo arreglo de honorarios con Reitzel. Sobre *Las obras del amor* volveré en la primera parte de la sección D del capítulo III.

En términos de publicaciones, 1847 no supo de más movimiento, pero hay un par de eventos que resaltar en otros ámbitos. El 3 de octubre, Kierkegaard tuvo su tercera audiencia con el rey Cristián VIII, en la que discutieron, entre otras cosas, sobre la labor auténtica de un soberano y sobre la última pieza del prolífico genio de Copenhague. Kierkegaard se sintió terriblemente avergonzado por haber llevado únicamente una copia de regalo para el rey, omitiendo a su consorte Carolina Amalia¹²⁴. Tres meses después de este encuentro, casi para su suerte, Cristián VIII falleció y fue sucedido por su hijo, el atribulado Federico VII¹²⁵. Por

¹²⁴ Carolina Amalia hizo una breve aparición durante la reunión y le comentó sucintamente a Kierkegaard cuánto había disfrutado su obra *O lo uno y lo otro*.

¹²⁵ GARFF, J. (2005), *Søren Kierkegaard. A Biography*, op. cit., pp. 479-484

otra parte, el 3 de noviembre de 1847 Regine finalmente llevó su segundo compromiso a puerto y contrajo nupcias con Frederick Schlegel, que sería su esposo hasta dejarla viuda en 1896. Parafraseando la *Eneida* de Virgilio, Kierkegaard escribió en una pequeña entrada en sus *Papirer*: “Infandum me jubes Regina renovare dolorem [Me obligas, Regina, a renovar un dolor inexplicable]”¹²⁶. Y un poco más abajo: “La niña me ha dado bastantes problemas. Ahora – no está muerta – sino que felizmente casada. Dije esto el mismo día hace seis años atrás y fui declarado el más bajo de los villanos”¹²⁷. En fin, dando algo de satisfacción a una sensación de ahogo físico y espiritual que lo venía aquejando por un tiempo, Kierkegaard vendió el 24 de diciembre de 1847 la casa que tan alto había posicionado a su padre en sus tiempos de importante comerciante.

E. 1848-1853

Kierkegaard había acordado con el comprador que dejaría la propiedad para la Pascua de 1848. Renovando las intenciones que había entretenido antes del conflicto con *El Corsario*, Kierkegaard escribe en una entrada de los *Papirer* de 1848: “Cuando vendí la casa, consideré dejar de escribir, viajar al extranjero por dos años, y volver entonces a casa y convertirme en pastor”¹²⁸. Descartó de plano una salida al extranjero, porque sabía por experiencias anteriores que esa enajenación y esa soledad solo contribuirían a su producción. No obstante, estaba seguro de que la Providencia le había puesto pequeños obstáculos para detener su grafomanía: el apartamento que arrendó estaba en un barrio ajetreado y maloliente, y su

¹²⁶ VIII 1 A 446, 1847 (JP, 6082; NB3:43). Kierkegaard muchas veces apeló a la variante latina de Regine, para resaltar la raíz de realeza del nombre.

¹²⁷ VIII 1 A 447, 1847 (JP, 6082; NB3:44).

¹²⁸ IX A 375, 1848 (JP, 6268; NB7:114).

amistad con Rasmus Nielsen, un profesor de filosofía que quería convertirse en su seguidor. En cualquier caso, ni la convicción de Kierkegaard ni la intervención providencial fueron muy efectivas.

El mismo día de Pascua de 1848, el 26 de abril, en medio de las labores de mudanza, apareció *Discursos cristianos* [*Christelige Taler*], que reúne cuatro partes pobladas de breves discursos en los que Kierkegaard trabajó desde principios de junio de 1847, es decir, dos meses antes de haber entregado a imprenta *Las obras del amor*, y el 11 de febrero de 1848. Las cuatro series difieren en tono e intención. La primera trata acerca de las preocupaciones de los paganos respecto de la pobreza, la abundancia, la humildad, la altanería, la presuntuosidad, el auto-tormento, la indecisión, la vacilación y el desconsuelo. La segunda porción reaviva la cuestión de la alegría del cristiano en cuanto al sufrimiento, la esperanza, la pobreza, la eternidad y la adversidad. Luego, el tercer acápite, el más polémico de todos, refiere a lo edificante, a las exigencias para llegar a Dios, a la renuncia, al amor a Dios, a la resurrección, a la salvación y a la fe. Por último, la cuarta parte está dedicada a la comunión de los viernes, y toma inspiración de Lucas (22, 15; 24, 51), de Mateo (11, 28), de Juan (10, 27; 3, 20), de la primera carta de San Pablo a los Corintios (11, 23) y de la segunda carta de Timoteo (2, 12-13). El impacto de esta obra fue prácticamente nulo.

La impronta religiosa que había alcanzado su producción fue una de las grandes resistencias que Kierkegaard tuvo que salvar para publicar su siguiente pieza, el artículo “La crisis y una crisis en la vida de una actriz” [“Krisen og en Krise i en Skuespillerindes Liv”]. Este texto fue escrito por Kierkegaard entre fines de enero y febrero de 1847, y consistía en una mixtura entre un soterrado análisis estético del papel de la renombrada actriz danesa J. L. Pätges, esposa de J. L. Heiberg, que había vuelto después de diecinueve años a interpretar a Julieta en la obra de Shakespeare, y una más explícita crítica a las condiciones de la

individualidad moderna. En una entrada de sus *Papirer*, se puede ver la lucha que aquejaba a Kierkegaard respecto de este manuscrito: “He pensado estos días en publicar en el *Fædrelandet* un pequeño artículo: ‘La crisis en la vida de una actriz’. (...) Dejar que se publique va a significar que quizás alguien tome consciencia de lo esencialmente cristiano, simplemente por leer con avidez este pequeño artículo serializado. Pero también puede haber alguien que se ofenda”¹²⁹. Como sea, y no sin repetir este tipo de disquisiciones un par de veces más, “La crisis y una crisis en la vida de una actriz” apareció repartido en las cuatro ediciones del *Fædrelandet* desde el 24 hasta el 27 de julio, firmado por el seudónimo Inter et Inter. Con esto, Kierkegaard apuntó una vez más a la determinación dialéctica con la buscaba darle sentido a toda su producción.

Un problema con esta estructura de la obra kierkegaardiana, que ya llevaba al menos cinco años delineándose estrepitosamente, era que nadie en Dinamarca parecía entenderla. Y Kierkegaard estaba al tanto de esto: “Después de todo, sería bueno en algún punto darle a esta época una impresión definitiva y no reduplicada de lo que digo ser, de lo que quiero, etc.”¹³⁰. Un poco más adelante, hacia noviembre de 1848, escribe: “Estoy muy cansado, pero casi he alcanzado mi objetivo. La obra *Mi punto de vista de mi actividad como escritor* [*Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*] está completamente terminada”¹³¹. En un nivel en el que Kierkegaard ha estado reflexionando profundamente sobre una comunicación directa, que transmite un mensaje objetivo al receptor, y una comunicación indirecta, que camufla el mensaje y busca verdadera apropiación subjetiva, se dispone a hacer un recuento, un reconocimiento y una ordenación de acuerdo con la idea que, según su foco dialéctico, ha

¹²⁹ IX A 175, 1848 (JP, 6209; NB6:24).

¹³⁰ IX A 212, 1848 (NB6:212).

¹³¹ IX A 293, 1848 (NB7:36).

recorrido desde el comienzo su *corpus*. De este modo, Kierkegaard se presenta como un autor religioso que ha intentado esparcir la verdad del cristianismo de forma negativa, por medio de las obras seudónimas, y de forma positiva con sus discursos y deliberaciones edificantes. Finalmente, *Mi punto de vista* se quedó entre los manuscritos de Kierkegaard¹³², junto con un par de notas accesorias y un agregado algo más cuantioso, titulado *Neutralidad armada* [*Den bevæbnede Neutralitet*]. El primer conjunto vería la luz en 1859, cinco años después de la muerte de Kierkegaard, en una edición que preparó Peter Christian. Por su parte, *Neutralidad armada* no aparecería hasta 1880 con la primera edición de los *Papirer*¹³³. Volveré esporádicamente sobre *Mi punto de vista* en la primera parte de la sección E del capítulo III.

A pesar de que 1848 fue un año flojo en cuanto a publicaciones, en gran medida por la aguda indecisión de Kierkegaard respecto de su labor como escritor, fue tremendamente importante en cuando a la cantidad de manuscritos que Kierkegaard dejó bastante avanzados o en definitiva listos para la imprenta. Entre estas piezas, que Kierkegaard consideró “lo más valioso que he producido”¹³⁴, están *Dos breves tratados ético-religiosos* [*Tvende ethisk-religieuse Smaa-Afhandlinger*], *La enfermedad mortal* [*Sygdommen til Døden*] y *Ejercitación del cristianismo* [*Indøvelse i Christendom*]. Antes de amastarse con la idea de publicar cada una de estas obras por separado, Kierkegaard quería juntarlas con las demás que tenía en su escritorio juntando polvo y publicarlas en un único tomo. En cualquier caso, su producción consiguió en 1848 el incentivo que necesitaba para disponerse en total seriedad.

¹³² El 7 de agosto de 1851, Kierkegaard publica una versión, llamada simplemente *Sobre mi actividad como escritor* (*Om min Forfatter-Virksomhed*).

¹³³ PV, xix.

¹³⁴ X 1 A 95, 1848-1849 (NB10:17).

Como resultado de un paulatino proceso de reformas que comenzaron a finales del siglo XVIII a partir de diversos movimientos sociales, sobre todo campesinos, en 1848 surgió en Dinamarca, como en muchas otras naciones europeas, un ánimo revolucionario que decantó en que el 5 de junio de 1849 el Estado danés se transformara “de una monarquía absoluta construida sobre una base binacional (danesa-alemana) en una monarquía parlamentaria con soberanía popular basada en el sufragio universal masculino, y un agudo y militante nacionalismo danés”¹³⁵. En este contexto, la principal preocupación de Kierkegaard fue la manera en que la política empezó a cooptar la religión. Se volvió en específico crítico del concepto de Iglesia popular [*Folke Kirke*], paradójicamente acuñado por su hermano en 1841 y fuertemente apropiado por los grundtvigianos, que buscaban levantar una Iglesia nacional, pero formada por una nación de personas más que por un gobierno o un regente. Esto suponía, por lo tanto, borrar la imagen de una iglesia oficial. No obstante, D. G. Monrad, uno de los principales redactores de la nueva constitución, utilizó muy hábilmente sus palabras y dispuso que, si bien se ofrecía libertad de culto, la Iglesia luterana sería la Iglesia del pueblo de Dinamarca. Así, los liberales quedaban conformes hasta cierto punto porque se hablaba del carácter popular de la Iglesia y también sonreían los conservadores, porque la oficialidad de la institución se conservaba¹³⁶. Kierkegaard entendió que este nuevo estado de cosas era la confirmación definitiva de que debía permanecer como escritor. En 1852, en la entrada 114 del cuaderno NB25, escribe: “En un temeroso sufrimiento interno me convertí en escritor. Año tras año que fui escritor sufrí por la idea, en adición a lo

¹³⁵ KIRMMSE, B. (1995), “Kierkegaard and 1848”, *History of European Ideas*, vol. 20, p. 167.

¹³⁶ Cf. TILLEY, M. (2009), “Ditlev Gothard Monrad: Kierkegaard on Politics, the Liberal Movement, and the Danish Constitution”, en *Kierkegaard and His Danish Contemporaries. Tome I: Philosophy, Politics and Social Theory*, Hampshire: Ashgate, pp. 174-175. Cf. XI 2 A 410, 23 de mayo de 1855 (JP 4504; Papir 564): “El Estado de la iglesia y la iglesia del Estado: dos formas de estafar”. En la sección E del capítulo III volveré sobre el intercambio de cartas que tuvo Kierkegaard con Monrad en 1848.

que tuve que sufrir internamente. Entonces llegó 1848; eso ayudó. Llegó un momento en el que, abrumado por la bendición, me atreví a decirme a mí mismo: he entendido lo más alto”¹³⁷. Sobre este nuevo entendimiento, que se extendió por sus *Papirer* e incluso por sus cartas, volveré en la segunda parte de la sección E del capítulo III.

El 14 de mayo de 1849, apareció la segunda edición de *O lo uno o lo otro*, una de las pocas obras que Kierkegaard pudo ver reimprimadas en vida. El mismo día, Kierkegaard publicó *El lirio del campo y el ave del cielo* [*Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen*], una serie de tres discursos que retoma el tema que trataba la segunda parte de *Discursos edificantes en varios espíritus* de 1846. Las tres piezas están inspiradas en Mateo (6, 24-34) y apuntan a la confianza en Dios que tienen el lirio del campo y el ave del cielo, a su lealtad y a su despreocupación por el futuro. Tal como no fue una casualidad que recién tres meses después de que viera la luz por primera vez *O lo uno o lo otro*, se pusiera en vitrinas *Dos discursos edificantes*, tampoco fue coincidencia que, volviendo a estar disponible la obra seudónima y de comunicación indirecta, la acompañara una religiosa y directa. En una entrada de sus *Papirer*, Kierkegaard escribe: “Que Dios es el que dirige todo el asunto lo veo de la mejor manera en que los discursos sobre el lirio y el ave llegaron justo en ese tiempo – ¡Justo cuando los necesitaba!”¹³⁸. *El lirio del campo y el ave del cielo* fue compuesto entre marzo y mediados de abril de 1849, cuando Kierkegaard tenía varios manuscritos listos en su mesa de trabajo.

A partir de una selección entre esta pila, surgió *Dos breves tratados ético-religiosos* [*Tvende ethisk-religieuse Smaa-Afhandlinger*], publicado el 19 de mayo de 1849 y firmado

¹³⁷ Luego, el 13 de octubre de 1853, relata casi lo mismo: “Entonces llegó 1848. Allí se me entregó una visión que casi me abrumó. Como lo entendí, sentí que la Providencia me había guiado, que en realidad se me había concedido lo extraordinario”. X 5 A 146, 13 de octubre de 1853 (JP, 6843; NB28:54).

¹³⁸ X 1 A 250, 1849 (JP, 6383; NB10:169).

por el seudónimo H. H¹³⁹. Esta pequeña obra compila dos ensayos vinculados a *El libro sobre Adler* [*Bogen om Adler*], una pieza que Kierkegaard nunca completó y que giraba en torno a la figura de A. P. Adler, un pastor que fue suspendido de sus labores después de que reclamara haber recibido una revelación directamente de Dios. El primero de los tratados, “¿Tiene derecho un ser humano a dejarse matar por la verdad?” [“Har et Menneske Lov til at lade sig ihjelslaae for Sandheden?”], analiza dialécticamente el fenómeno del martirio, poniendo en un pie complicado la imagen que posteriormente Kierkegaard creará del mártir: no hay derecho en cargar sobre otros la culpa de un asesinato¹⁴⁰. El segundo ensayo, “La diferencia entre un genio y un apóstol” [“Om Forskjellen mellem et Genie og en Apostel”], que fue pensado como un agregado a *El libro sobre Adler*, centra la diferencia cualitativa entre la categoría de genio y la de apóstol en la autoridad dada por revelación que tiene el personaje apostólico. Ante fuertes y condenatorias acusaciones de locura, Adler apeló a que su posesión había sido propia de un genio y no de un revelado.

La enfermedad mortal es otra de las obras que proviene del cuantioso proceso de creación por el que pasó Kierkegaard en 1848. Publicada el 20 de julio de 1849, bajo el seudónimo Anti-Climacus¹⁴¹ y con Kierkegaard como editor, esta pieza trata sobre la desesperación en tanto que condición del individuo cuando no ha ejecutado en absoluto o por completo el movimiento de conciencia hasta alcanzar el estadio religioso. En muchos

¹³⁹ Este libro fue el único que Kierkegaard publicó en la editorial Gyldendal. Cf. MCKINNON, A. Y CAPPELØRN, N. J. (1974), “The Period of Composition of Kierkegaard's Published Works”, op. cit., p. 138. Quizás esto tenga que ver con el hecho de que Kierkegaard consideró que *Dos breves tratados ético-religiosos* “no pertenece a mi obra de la misma forma; no es un elemento de ella, sino un punto de vista” (X 1 A 351, 1849 [NB11:53]).

¹⁴⁰ Cf. BURGESS, A. (2007), “Kierkegaard, Moravian Missions, and Martyrdom”, en *International Kierkegaard Commentary. Volume 18: Without Authority*, ed. R. L. Perkins, Macon: Mercer University Press; pp. 196-198.

¹⁴¹ MAREK, J. (2015), “Anti-Climacus: Kierkegaard's ‘Servant of the Word’”, en *Kierkegaard's Pseudonyms*, ed. K. Nun y J. Stewart, Hampshire: Ashgate.

sentidos, se puede decir que *La enfermedad mortal* continúa la pista de *El concepto de la angustia*, determinando las afecciones de un sujeto que no atiende a su disposición dialéctica. El significado del seudónimo que firma la obra contribuye a pensar el avance que fue desarrollando la subjetividad kierkegaardiana. En julio de 1849, Kierkegaard escribe en el bosquejo de una carta a Rasmus Nielsen que nunca puso en el correo: “Te envío un nuevo libro. Presumiblemente no tendrás dificultad para descubrir por qué el seudónimo se llama *Anti-Climacus*, en cuyo respecto es bastante distinto de Johannes Climacus, con el que ciertamente tiene algo en común (como que ambos comparten partes de un nombre), pero del que difiere muy esencialmente en que Johannes Climacus niega con humor ser cristiano y, en consecuencia, solo puede hacer ataques indirectos, y, en consecuencia, debe retrotraer todo al humor – mientras que *Anti-Climacus* está muy lejos de negar que es cristiano, lo que es evidente en el ataque directo”¹⁴². De este modo, el prefijo “anti” no debe guiarnos a pensar en un “contra”, sino en un “anterior”: en la escala del cristianismo, Johannes Climacus se pone en lo más bajo, mientras que *Anti-Climacus* se planta en la cima. Es interesante que Kierkegaard considera ponerse “más alto que Johannes Climacus, más bajo que *Anti-Climacus*”¹⁴³. Volveré sobre *La enfermedad mortal* en la primera parte de la sección E del capítulo III.

Finalmente, Kierkegaard cierra las publicaciones de 1849 con “*El gran sacerdote*” - “*El recaudador de impuesto*” - “*La mujer que era una pecadora*” [“*Ypperstepræsten*” - “*Tolderen*” - “*Synderinden*”], puesto en las vitrinas de C. A. Reitzel el 13 de noviembre. Cada uno de estos títulos supone un sermón. El primero de ellos está inspirado en Hebreos (4, 15), y el segundo y el tercero en Lucas (18, 13; 7, 47). En una primera instancia, siguiendo

¹⁴² LD, 291 (209) / SKS 28, 438 (276). Las cursivas son de Kierkegaard.

¹⁴³ X 1 A 517, 1849 (JP, 6433; NB11:209).

la cuarta parte de *Discursos cristianos* de 1847, Kierkegaard tenía la intención de publicar este compilado con el nombre *Discursos para la comunión de los viernes* [*To Taler ved Altergangen om Fredagen*]¹⁴⁴, encabezado que utilizará al año siguiente.

Hubo algunos acontecimientos en 1849 que marcaron a Kierkegaard, más allá de lo que tuvo que ver con sus publicaciones. En la madrugada del 26 de junio murió Terkild Olsen, el padre de Regine, cuestión que parece haber reavivado en Kierkegaard el interés por retomar contacto con su otrora prometida¹⁴⁵. Todo este impulso decantó en una extraña misiva que recibió el 19 de noviembre Fritz Schlegel. Junto con una carta sellada con Regine como destinataria, Kierkegaard le envió a Schlegel una pequeña nota en la que le pedía su autorización para ponerse en contacto con su esposa. Si Schlegel aceptaba, entonces la segunda carta debía llegar a manos de Regine. No obstante, esta nefasta epístola volvió sin el menos rastro de uso al buzón de su autor¹⁴⁶. Kierkegaard respetó la decisión de Schlegel y solo volvió a escuchar la voz de Regine pocos meses antes de morir, en 1855.

Por otro lado, mientras Kierkegaard trabajaba en las versiones de prueba de *La enfermedad mortal*, H. L. Martensen publicó su *Dogmática cristiana*, un texto con amplia carga hegeliana que intentaba generar un sistema especulativo en el que la religión se erigía como instancia reconciliadora. Esta obra le valió a Martensen una fama por toda Europa, y las reimpressiones y las traducciones comenzaban a amontonarse¹⁴⁷. Por supuesto, Kierkegaard no tomó con buen ánimo el éxito del que hace apenas diez años era su tutor. Veía particularmente con malos ojos el modo en el que Mynster había propiciado la carrera

¹⁴⁴ X 5 B 25:1, 1849.

¹⁴⁵ En agosto de 1849, Kierkegaard comenzó a escribir entradas en un diario separado sobre su relación con Regine. Cf. X 5 A 149, 24 de agosto de 1849 (JP, 6472; Not 15:2).

¹⁴⁶ Cf. GARFF, J. (2005), *Søren Kierkegaard. A Biography*, op. cit., pp. 598-599.

¹⁴⁷ GARFF, J. (2005), *Søren Kierkegaard. A Biography*, op. cit., p. 577.

de Martensen, no solo en la academia al instar a su nombramiento como profesor extraordinario de teología en la Universidad de Copenhague y al recomendarlo para formar parte de la Sociedad Científica de Dinamarca, sino también en la posición clerical y social: en 1845, lo nombró capellán de la corte y en 1847, lo hizo parte de la Orden de Dannebrog. Este tipo de astucia política que encarnaba Mynster se le hizo insostenible a Kierkegaard, sobre todo después de la revolución de 1848 y de que en 1849 Mynster no mostrara más que indiferencia y poca preocupación cada vez que Kierkegaard le pedía una reunión¹⁴⁸. Trataré los comentarios sobre Mynster que se agolpan en los *Papirer* de esta época en las secciones E y F del capítulo III.

El 18 de abril de 1850 Kierkegaard se volvió a cambiar de casa, esta vez a un apartamento algo más barato, pero dentro todavía de la ajetreada Copenhague. Entre incontables piezas de cortinaje y una biblioteca que contaba más de mil ejemplares, Kierkegaard trajo consigo a su nueva morada un manuscrito que venía trabajando desde abril de 1848 y que ahora por fin se decidía a terminar¹⁴⁹. Luego de algunos retoques a principios de agosto y de algunas versiones de prueba que fueron saliendo con bastante rapidez, el 27 de septiembre de 1850 apareció *Ejercitación del cristianismo*, firmado nuevamente por Anti-Climacus y con Kierkegaard como editor. Esta obra, dividida en tres números, es decididamente el punto de partida de una actitud más crítica de Kierkegaard respecto de la relación entre la Iglesia y el Estado, sobre todo a partir de la revolución. Estos ápices conflictivos están mezclados con profundas reflexiones teológicas, siguiendo muy cercanamente el esquema de los discursos edificantes. Pasado menos de un mes, el 22 de octubre, Kierkegaard fue a visitar a Mynster, instado por los comentarios del pastor J. H.

¹⁴⁸ Cf. GARFF, J. (2005), *Søren Kierkegaard. A Biography*, op. cit., p. 602-604.

¹⁴⁹ GARFF, J. (2005), *Søren Kierkegaard. A Biography*, op. cit., p. 650.

Paulli respecto del enojo que *Ejercitación del cristianismo* había provocado en el obispo. Kierkegaard relata que el encuentro con Mynster fue de lo más tranquilo, aunque Mynster consideraba que “la mitad del libro es un ataque a Martensen, la otra mitad a mí”¹⁵⁰. En cualquier caso, Kierkegaard mantenía, aunque no sin apelar a su impertérrita astucia dialéctica, que *Ejercitación del cristianismo* estaba pensada como una pieza para salvaguardar al orden establecido. En esta línea, su propuesta defendía que era necesario introducir nuevamente el cristianismo auténtico en la cristiandad acomodada, y eso no le cayó bien a nadie. Sobre *Ejercitación* volveré en la primera parte de la sección E del capítulo III¹⁵¹.

La siguiente novedad en cuanto a publicaciones ocurrió el 20 de diciembre, cuando C. A. Reitzel puso a disposición *Un discurso edificante* [*En opbyggelig Tale*], firmado por Kierkegaard y dedicado a su padre. Este pequeño librito, que los Hong datan de la segunda mitad 1849, y que Alastair McKinnon y N. J. Cappelørn sitúan en noviembre de 1850, remite un pasaje recurrente de Lucas (7, 37-47), que ya está presente en los discursos de 1843 y que volverá a aparecer al año siguiente. 1850 no dio más noticias ni en términos académicos ni personales.

No obstante, 1851 trajo rápidamente algo de intensidad. En enero, A. G. Rudelbach, un intelectual ligado a la causa de Grundtvig, publicó *Sobre el matrimonio civil*, texto en el que argumentaba por la institución del matrimonio civil como parte de un movimiento para separar la Iglesia del Estado. Rudelbach consideraba que es el “más grande y profundo interés de la Iglesia de nuestros tiempos... emanciparse de lo que bien se puede llamar el cristianismo

¹⁵⁰ X 3 A 563, 1850 (JP, 6691; NB21:121).

¹⁵¹ En mayo de 1855, salió la segunda edición de *Ejercitación del cristianismo*, instancia en la que Kierkegaard publicó un artículo en el *Fædrelandet* con algunas aclaraciones. Estas aristas las voy a revisar en la sección F del capítulo III.

habitual y legalmente establecido”¹⁵². El asunto es que Rudelbach, probablemente con *Ejercitación* a la vista, intentó poner entre sus filas a alguien que desdeñaba cualquier ideología que no fuera la suya: “Esto es lo mismo que uno de los más excelentes escritores de nuestro tiempo reciente, Søren Kierkegaard, busca enfatizar, inculcar en, y – como Lutero – conducir a cada persona que quiera escuchar”¹⁵³. La respuesta de Kierkegaard llegó el último día de enero de 1851, en una carta abierta que publicó en el *Fædrelandet*, titulada “En ocasión de un comentario del Dr. Rudelbach sobre mí” [“Foranlediget ved en Yttring af Dr. Rudelbach mig betræffende”]. Aunque con una moderación mucho más evidente que la que se podría haber esperado, Kierkegaard hizo en esta misiva pública importantes reconocimientos sobre, en sentido general, su lejanía respecto los intereses de los grundtvigianos y, en sentido particular, su interés en hacer una reformar de la individualidad de los creyentes y no de las condiciones externas que pudieran envolver a la Iglesia como institución. Es tremendamente valioso este reconocimiento público al que Kierkegaard se vio forzado por Rudelbach, pues permite entender retroactivamente la posición política kierkegaardiana que comenzó a forjarse a partir de 1848 y da pie para proyectar un contraste con la etapa más polémica que estaba por venir. Volveré sobre este conflicto con Rudelbach en la primera parte de la sección E del capítulo III.

El 7 de agosto de 1851, dos días antes de conmemorarse un aniversario más de la muerte de su padre, Kierkegaard publicó *Dos discursos para la comunión de los viernes* y *Sobre mi actividad como escritor* [*Om min Forfatter-Virksomhed*]. Los dos discursos, que

¹⁵² KIRMMSE, B. (1990), “‘This Disastrous Confounding of Politics and Christianity’: Kierkegaard’s Open Letter of 1851”, en *International Kierkegaard Commentary. Volume 13: The Corsair Affair*, ed. R. L. Perkins, Macon: Mercer University Press, p. 179. Cf. GARFF, J. (2005), *Søren Kierkegaard. A Biography*, op. cit., p. 662-667.

¹⁵³ Ibid.

retoman el tópico del amor de Dios a partir de Lucas (7, 47) y de la primera carta de Pedro (4, 8), fueron escritos hacia finales de 1849 y representan, junto con *La inmutabilidad de Dios* [*Guds Uforanderlighed*], una pieza que Kierkegaard preparó para presentar en la Iglesia de la Ciudadela el 18 de mayo de 1851¹⁵⁴ y que posteriormente editó el 3 de septiembre de 1855, como cierre de la producción edificante kierkegaardiana. Hay dos detalles que destacan en *Dos discursos para la comunión de los viernes*. Por un lado, Kierkegaard utilizó una de las tres notas que había compuesto como agregados de *Mi punto de vista* para el prefacio de *Dos discursos*, lugar en el que revive su intención de darle término a su actividad como escritor. Este ánimo fracasó, tal como lo hicieron los dos anteriores. Por otro lado, no encontramos en *Dos discursos* la usual dedicatoria al calcetero de Copenhague, sino que entra en juego un anónimo personaje. La dedicatoria lee: “A alguien sin nombre, cuyo nombre será nombrado algún día, está dedicada, con esta obra, toda la producción, tal como fue desde el comienzo”¹⁵⁵. Entre los *Papirer* que acompañan los borradores de *Dos discursos*, hay pistas ciertas de quién es la misteriosa figura: “La dedicatoria podría ser: A R. S. – con este pequeño libro se le dedica una producción que hasta cierto punto pertenece a ella, de parte de alguien que pertenece a ella completamente”¹⁵⁶. La negativa de Schlegel a que Regine retomara el contacto con Kierkegaard puede haber tenido que ver con la suavización de la dedicatoria.

Dado el tono de la apertura de *Dos discursos*, ciertamente Kierkegaard esperaba que se hiciera inmediatamente la conexión con *Sobre mi actividad como escritor*. Esta pequeña pieza explicativa es una versión trunca de *Mi punto de vista*, preparada durante la primavera

¹⁵⁴ En los meses que siguieron a este sermón, Kierkegaard recibió al menos cuatro cartas de admiradoras loando su genio. Kierkegaard no mostró mucho entusiasmo. Cf. GARFF, J. (2005), *Søren Kierkegaard. A Biography*, op. cit., pp. 675-679.

¹⁵⁵ WA, 163 / SKS 12, 279.

¹⁵⁶ X 5 B 263, 1849 (NB13:4).

de 1849, en la que Kierkegaard presenta una ordenación de su *corpus* que se volvió peligrosamente tradicional: desde lo estético-poético de las obras seudónimas, pasando por lo ético-especulativo de las obras en las que su nombre aparecía como editor, hasta llegar a los discursos firmados con su nombre. Kierkegaard reclama que desde siempre la cualificación de sus creaciones ha sido cristiana y que su objetivo ha sido defender el cristianismo. En la primera parte de la sección E del capítulo III volveré sobre un apéndice que Kierkegaard anexó en noviembre de 1850 a *Sobre mi actividad como escritor*, titulado “Mi posición como un escritor religioso en la ‘cristiandad’ y mi estrategia” [“Min Position som religiøs Forfatter i ‘Christenhed’ og min Taktik”].

Algo más de un mes después de que Kierkegaard diera visos de querer suspender nuevamente su producción, el 10 de septiembre, apareció *Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo* [*Til selvprøvelse Samtiden anbefalet*], obra compuesta entre junio y agosto de 1851. Este breve texto está separado en tres partes, cada una de ellas consagrada a un hito del calendario religioso: la primera está dedicada al quinto domingo después de Pascua e inspirada en Santiago (1, 22), la segunda corresponde al Día de la Ascensión y se basa en Hechos (1, 1-12) y la tercera apunta a Pentecostés soportada por la primera carta de Pedro (4, 7). Aires críticos, sobre todo a Mynster, recorren los tres acápites. En una versión en borrador del prefacio de *Para un examen de sí mismo*, Kierkegaard retoma el ánimo de *Sobre mi actividad* y *Dos discursos*, y pincela una instancia conclusiva para su labor creativa, pero termina concediendo que “quizás es más apropiado para mí hacer al menos un nuevo intento de usar mi pluma, pero de un modo distinto, tal como usaría mi voz. En consecuencia, en directa apelación a mis contemporáneos, ganándome a los hombres, si es posible”¹⁵⁷. Este

¹⁵⁷ X 6 B 4:3, 1851 (JP, 6770).

prefacio fue desechado en favor de uno que precisamente llama al lector a leer en voz alta, con miras a una apropiación real del contenido¹⁵⁸. *Para un examen de sí mismo*, junto con *¡Juzga por ti mismo! [Dømmer selv!]*, un manuscrito que Kierkegaard dejó terminado, pero que recién se publicó póstumamente en 1876, fueron los últimos retazos previos a un silencio creativos que Kierkegaard mantuvo por tres años¹⁵⁹.

1852 no dio muchas noticias. En abril de 1851, Kierkegaard había dejado la ruidosa Copenhague y había arrendado una hermosa casa con vistas al lago Sortedam, a un kilómetro y medio de los muros de la capital danesa. Durante lo que restó de 1851, todas las mañanas, Kierkegaard paseaba por el mismo camino y, casi a la misma hora, se las arreglaba para toparse con Regine, que no poco contribuía a estos furtivos encuentros. Nunca intercambiaron palabra, pero había cierta complicidad en la rutina que terminó por atormentar la conciencia de Kierkegaard. Así, el 1 de enero de 1852 Kierkegaard tomó otra ruta¹⁶⁰. Luego de esto se siguieron encontrando una que otra vez, pero había desaparecido la imagen de cierta concertación. Ya para noviembre de 1852, Kierkegaard estaba en el que sería su último apartamento, de vuelta en medio del bullicio de Copenhague.

El año siguiente implicó aún menos movimiento. Aparte de la publicación de *Una vida en el inframundo*, una novela satírica en la que Rasmus Nielsen dispuso burlescamente a figuras como Martensen, Mynster y Kierkegaard, y de una epidemia de cólera que providencialmente no alcanzó a la débil corporalidad kierkegaardiana, solo tenemos algunas

¹⁵⁸ Este tono renovado parece haber surtido efecto, ya que *Para un examen de sí mismo* pronto se agotó de las vitrinas de C. A. Reitzel y contó entre las pocas obras que Kierkegaard alcanzó a ver reimpresas en vida. Cf. FSE, xiii.

¹⁵⁹ En marzo de 1855, Kierkegaard agrega al final del manuscrito de *¡Juzga por ti mismo!* una nota bastante polémica sobre Mynster, a la que haré referencia en la segunda parte de la sección F del capítulo III.

¹⁶⁰ Cf. X 4 A 540, 1852 (JP, 6800; NB25:109). Kierkegaard describía en sus *Papirer* detalles increíblemente específicos de las veces que se topaba con Regina: la hora, las distancias que había recorrido, las variaciones de ruta que había tomado, las condiciones del tiempo e incluso la dirección del viento. Cf. GARFF, J. (2005), *Søren Kierkegaard. A Biography*, op. cit., p. 685.

muestras en los *Papirer* de cómo se estaba prefigurando una visión más dura y más crítica de Kierkegaard respecto del cristianismo y de su cómoda posición en la Iglesia Oficial, sostenida por una rígida concepción de la subjetividad. Ahondaré en estos pasajes hacia el final de la segunda parte de la sección E del capítulo III.

F. 1854-1855

Por suerte o por desgracia, la tranquilidad se fue diluyendo en 1854. A las siete de la mañana del 30 de enero, contando sesenta y siete años, murió J. P. Mynster, luego de que un resfriado se le complicara inesperadamente¹⁶¹. Poco más de una semana después, el 7 de febrero, tuvo lugar en la Iglesia de Nuestra Señora un pomposo funeral, que contó con la participación de todos los sectores sociales y políticos, y que tuvo como broche de oro el sermón que pronunció sentidamente Martensen. Por supuesto que Kierkegaard no asistió a la ceremonia, pero sí compró una de las copias del discurso fúnebre de Martensen que se pusieron a la venta el 13 de febrero. En medio de larguísimos elogios, se colaron unas líneas que fueron de especial impacto para Kierkegaard: “Desde este hombre, cuyos preciosos recuerdos llenan nuestro corazón, nuestros pensamientos son guiados hacia toda la serie de testigos de la verdad, estirándose a través de las épocas, desde los días de los Apóstoles hasta nuestros tiempos. (...) Nuestro fallecido maestro sirvió como un eslabón en esta santa cadena de

¹⁶¹ Una entrada de los *Papirer*, fechada recién el 1 de marzo, da cuenta de la ruptura que provocó para Kierkegaard el fallecimiento del obispo: “Ahora está muerto. Hubiera sido bueno que al final de su vida hubiera tenido el coraje de hacer la confesión al cristianismo de que lo que él representaba no era realmente cristianismo, sino una versión rebajada. (...) Ahora que se ha muerto sin haber hecho la confesión todo ha cambiado” (XI 1 A 1 [JP, 6853; NB28:56]).

testigos de la verdad, para el honor de nuestro Dios Padre”¹⁶². No ayudó mucho a la indisposición de Kierkegaard el hecho de que el 15 de abril de 1854 se impusiera, en desmedro de las propuestas de los liberales y del rey Federico VII, la intención de los conservadores de nombrar al mismo Martensen como sucesor de Mynster en el cargo de obispo de Selandia. Martensen fue finalmente ordenado e instituido en la más alta posición de la Iglesia danesa el 5 de junio de 1854.

Hay diversas teorías de por qué Kierkegaard, indignado como estaba, no generó inmediatamente polémica. Garff¹⁶³ cree que, en primera instancia, Kierkegaard no quería interferir con el proceso de nombramiento del nuevo obispo y que, una vez elegido, se contuvo de aparecer públicamente porque ya en la misma prensa había algo de debate sobre la pertinencia de Martensen. Asimismo, se había puesto en marcha una campaña para recaudar fondos para una estatua en honor a Mynster y no parecía darse un buen contexto para que Kierkegaard dijera lo que quería decir. Estas tres hipótesis pierden fuerza frente a una cuarta que propone Garff y que también defiende Bruce Kirmmse¹⁶⁴, a saber, que Kierkegaard se contuvo mayormente por miedo a represalias del gobierno conservador de A. S. Ørsted, que les había ganado el poder a los liberales en abril de 1853. El 12 de diciembre de 1854, con P. G. Bang a la cabeza, los liberales volvieron a tomar las riendas de la joven monarquía constitucional danesa y se abrió así el camino para lo que Garff llama “la más extraordinaria revolución de un solo hombre nunca”¹⁶⁵. Apenas seis días después, el 18 de diciembre de 1854, Kierkegaard publicó en el *Fædrelandet* un incendiario artículo titulado “¿Fue el obispo Mynster un ‘testigo de la verdad’, un auténtico ‘testigo de la verdad’? ¿Es

¹⁶² GARFF, J. (2005), *Søren Kierkegaard. A Biography*, op. cit., p. 729.

¹⁶³ Cf. GARFF, J. (2005), *Søren Kierkegaard. A Biography*, op. cit., pp. 729-730.

¹⁶⁴ KIRMMSE, B. (2000), “The Thunderstorm: Kierkegaard’s Ecclesiology”, op. cit., p. 96.

¹⁶⁵ GARFF, J. (2005), *Søren Kierkegaard. A Biography*, op. cit., p. 729.

esto verdad?” [“Var Biskop Mynster et ‘Sandhedsvidne’, et af ‘de rette Sandhedsvidner’ - er dette Sandhed?”] y fechado en febrero, justamente cuando se puso a disposición el sermón de Martensen. Esta pieza ataca sin reparos la contradicción que existe entre el cristianismo del Nuevo Testamento y la cristiandad de la Dinamarca del siglo XIX: mientras que los mártires sufrían los escarmientos más terribles, un testigo de la verdad moderno muere en medio de honores y pompas. La respuesta de Martensen, que se concentró en apuntar al extremismo del cristianismo kierkegaardiano, se imprimió el 28 de diciembre de 1854 en el *Berlingske Tidende*, con el título “En ocasión del artículo del Dr. S. Kierkegaard en el *Fædrelandet*, no. 295”. Ese mismo día, Kierkegaard entregó una nueva arremetida contra la consideración de Mynster como un testigo de la verdad, que se publicó en el *Fædrelandet* bajo el encabezado “¡Aquí descansa el asunto!” [“Derved bliver det!”]. Sobre estos artículos volveré en la primera parte de la sección F del capítulo III.

Entre enero y mayo de 1855, las apariciones en el *Fædrelandet* fueron constantes¹⁶⁶. El 12 de enero Kierkegaard publicó “Un desafío de parte del pastor Paludan-Müller” [“En Opfordring til mig fra Pastor Paludan-Müller”], que hacía frente al artículo de Paludan-Müller “El ataque del Dr. Søren Kierkegaard a la reputación póstuma del obispo Mynster”, editado en el *Berlingske Tidende* el 9 de enero, en el que se exigía de Kierkegaard que, con el Nuevo Testamento en mano, se hiciera cargo de sus acusaciones al cristianismo danés y a la figura de Mynster¹⁶⁷. Después, el 29 de enero, Kierkegaard presenta “El asunto con el obispo Martensen, en tanto que cristianamente decisivo para el, cristianamente visto, dudoso orden establecido eclesiástico previo” [“Stridspunktet med Biskop Martensen; som, christeligt, afgjørende for det i Forveien, christeligt seet, mislige kirkelige Bestaaende”], en

¹⁶⁶ En X 3 B 129, 1855 (JP, 6961), el mismo Kierkegaard hace un recuento de su actividad en el *Fædrelandet*.

¹⁶⁷ TM, 624.

el que refuerza que su indignación se encalla en tener a Mynster por un testigo de la verdad. En la misma edición del *Fædrelandet*, venía un folletín suplementario con el artículo “Dos nuevos testigos de la verdad” [“To nye Sandhedsvidner”], que criticaba de nuevo el uso de esta categoría por parte de Martensen, esta vez en un sermón que dio el 26 de diciembre de 1854.

La lucha continuó el 20 de marzo con “En la muerte del obispo Mynster” [“Ved Biskop Mynsters Død”], un pequeño texto que Kierkegaard fechó a fines de marzo de 1854 y en el que vuelve sobre el reconocimiento que nunca hizo y que debió hacer Mynster en vida: que el suyo no era sino un cristianismo diluido. Al día siguiente, se imprime “¿Es esto adoración cristiana o es tener a Dios por tonto? (Un asunto de conciencia [para aliviar mi conciencia])” [“Er dette christelig Gudsdyrkelse eller er det at holde Gud for Nar? (Et Samvittighedsspørgsmaal [for at lette min Samvittighed])”], datado en mayo de 1854. El 22 de marzo le sigue “Lo que debe hacerse – Va a ocurrir a través de mí o a través de alguien más” [“Hvad der skal gøres. - det skee nu ved mig eller ved en Anden”], compuesto supuestamente el segundo día de Pentecostés de 1854. Este par de piezas apelan brevemente a la corrupción que ha sufrido el espíritu del ser humano por haber traicionado los principios impuestos por Cristo. Pasado menos de una semana, el 26 de marzo, apareció “La situación religiosa” [“Den religieuse Tilstand”] y dos días después se editó “Una tesis – solo una” [“En Thesis - kun een eneste”], retomando ambos artículos la idea de que lo que existe en la modernidad no es cristianismo auténtico, sino mera cristiandad en tanto que institución oficial y universal. Esto lo enfatiza Kierkegaard con “‘Sal’; porque ‘cristiandad’ es: la corrupción del cristianismo; un ‘mundo cristiano’ es: un desvío del cristianismo” [“‘Salt’; thi ‘Christenhed’ er: Christendoms Forraadnelse; ‘en christen Verden’ er: Affaldet fra Christendommen”], impreso el 30 de marzo. El 31 de marzo ve la luz “¿Qué es lo que

quiero?” [“Hvad jeg vil?”], una pequeña pieza en la que Kierkegaard llama a la honestidad, al reconocimiento de la falsedad que representan un Estado cristiano y un triunfo del cristianismo en lo finito.

Al séptimo día de abril se vuelve a escuchar de Kierkegaard, ahora con una respuesta a una breve nota que se publicó en el mismo *Fædrelandet*, titulada “Una propuesta al Sr. Dr. S. Kierkegaard” y firmada por un tal N-n, en la que se insta a Kierkegaard a darles a sus compatriotas “una idea definitiva de la doctrina del Nuevo Testamento, de un modo tal que, de acuerdo con él, ‘se justifique que lleve el nombre de Nuevo Testamento’”¹⁶⁸. La contestación de Kierkegaard, “En ocasión de una propuesta anónima en el no. 70 de este diario” [“I Anledning af et anonymt Forslag til mig i dette Blads Nr. 79”], llama al desafiante misterioso a revisar sus obras anteriores, en las que ya se allanó el camino para el ataque que está ejecutando y para el que va a ejecutar. Cuatro días después, el 11 de abril, Kierkegaard volvió a enfrentar a N-n, con “¿Sería mejor ahora ‘detener la alarma’?” [“Var det rigtigst nu at ‘standse med Klemningen’?”], aclarando que solo busca reconocimientos y que no actúa por odio. El mismo día, repitiendo el formato suplementario, adjunta “Cristianismo con un certificado real y cristianismo sin un certificado real” [“Christendom med kongelig Bestalling og Christendom uden kongelig Bestalling”]. Mediando una pausa de dos semanas, Kierkegaard vuelve a la carga el 27 de abril para encarar la pieza “En ocasión de la ‘propuesta’ al Dr. S. Kierkegaard”, publicada en el *Fædrelandet*, en la que Victor Bloch resalta la sobriedad de los que se han levantado contra Kierkegaard y propone que se le aplique algún tipo de reprimenda eclesiástica. La defensa de Kierkegaard, “¿Qué cruel

¹⁶⁸ TM, 367.

castigo!” [“Hvilken grusom Straf!”], muestra su voluntad de seguir con su causa, aun arriesgando toda consecuencia.

Todos estos dimes y diretes decantaron el 10 de mayo en “Un resultado” [“Et Resultat”], artículo en el que Kierkegaard reforzó su idea central de que no hay testigos de la verdad auténticos en la cristiandad y aludió a que la concientización de los ciudadanos le exige que, para una tarea que es religiosa, utilice un diario político y de alta circulación. El mismo día, venía como anexo al *Fædrelandet* “Un monólogo” [“En Monolog”], un breve texto en el que Kierkegaard denota la puerilidad de los bienes mundanos y resalta la importancia de la felicidad eterna. Cinco días más tarde, Kierkegaard vuelve a hacer referencia a su obra anterior en “Respecto de la fatua pomposidad con relación a mí y a la concepción del cristianismo sobre la que estoy llamando la atención” [“Angaaende en taabelig Vigtighed lige over for mig og den Opfattelse af Christendom, som jeg gjør kjendelig”] y de paso vuelve a machacar que Mynster era un engaño. La siguiente instancia remitió a la segunda edición de *Ejercitación del cristianismo*, puesta en las vitrinas de C. A. Reitzel el 8 de mayo de 1855. En “Para la nueva edición de *Ejercitación del cristianismo*” [“Til det nye Oplag af *Indøvelse i Christendom*”], Kierkegaard defiende que en tanto documento histórico el libro debe aparecer inalterado, pero que su idea sobre el orden establecido ha cambiado: si en *Ejercitación* se veía una posibilidad de concesión, ahora Kierkegaard considera que el orden establecido es cristianamente indefendible y que aparta de la gracia. Por último, el 26 de mayo se imprime “Que el silencio del obispo Martensen es: 1) cristianamente indefendible; 2) ridículo; 3) obtuso-sagaz; 4) despreciable en más de un sentido” (“At Biskop Martensens Taushed er 1) christeligt uforsvarlig; 2) latterlig; 3) dumklog; 4) i mere end een Henseende foragtelig”). En efecto, Martensen se había mantenido

públicamente al margen de la polémica kierkegaardiana desde su respuesta de finales de diciembre de 1854.

Mayo marcó el final de las intervenciones en la prensa, al tiempo que significó el inicio de las publicaciones separadas y a costa de la enflaquecida fortuna del enflaquecido Kierkegaard. El 23 de mayo apareció *Esto debe ser dicho: que sea dicho* [*Dette skal siges; saa være det da sagt*], una pequeñísima obra, o panfleto más bien, que tiene como lema nuevamente la proposición de que lo que en la Dinamarca se llama cristianismo del Nuevo Testamento no lo es legítimamente. En este escaño, Kierkegaard concreta un proyecto que hace quedar como un mero resabio de crítica a la serie de artículos en el *Fædrelandet*. El 24 de mayo, Kierkegaard compartió primer número de su revista *El Instante* [*Øieblikket*], enteramente compuesta y editada por él. A esta primera entrega se le sumaron otras ocho, más una novena que fue encontrada casi lista para la imprenta entre los papeles que Kierkegaard había dejado en su escritorio antes de morir¹⁶⁹. Entre el segundo y el tercer número de *El Instante*, vio la luz el 16 de junio *Cómo juzga Cristo el cristianismo oficial* [*Hvad Christus dømmes om officiel Christendom*], y entre el séptimo y el octavo se coló el 3 de septiembre *La inmutabilidad de Dios*, que recoge el sermón inspirado en Santiago (1, 17ss.) que Kierkegaard leyó en la Iglesia de la Ciudadela el 18 de mayo de 1851. Los temas, el lenguaje y la disposición de estas publicaciones y de los diez números de *El Instante* no solo representan la exacerbación de diversas críticas que Kierkegaard fue gestando desde el comienzo sobre la época moderna, sino que además encarnan una visión en extremo contraria

¹⁶⁹ Las fechas de aparición de *El Instante* desde el segundo hasta el noveno número son las siguientes: 4, 16 y 27 de junio, 7 y 17 de julio, 23 y 30 de agosto, 1, 11 y 24 de septiembre. El décimo número no aparecería hasta 1881.

a cualquier modulación comunitaria. Volveré escalonadamente sobre el material de 1855 en la primera parte de la sección F del capítulo III.

Esta intensa y solitaria revuelta, que no solo se limitó a las páginas publicadas, sino que abarcó también múltiples entradas en los *Papirer*, agotó tremendamente a Kierkegaard. El 25 de septiembre escribió la última entrada en sus *Papirer* y a los pocos días fue encontrado inconsciente en la calle. El 2 de octubre fue internado en el Frederiks Hospital y, poco después de un mes, el 11 de noviembre de 1855, murió, no sin antes haberse negado a recibir la comunión por parte de un pastor de la Iglesia oficial¹⁷⁰. Pasada una semana, y tras un multitudinario en la Iglesia de Nuestra Señora¹⁷¹, Kierkegaard fue enterrado en el cementerio Assistens, en medio de una profunda agitación¹⁷². En su lápida se leen unos versos del poeta danés H. A. Brorson:

En poco tiempo más,
Habré ganado,
Toda la batalla
Se habrá librado de una vez.
Entonces podré descansar
En salones de rosas
E incesantemente,
E incesantemente
Hablar con mi Jesús¹⁷³.

¹⁷⁰ KIRMMSE, B. (1996), *Encounters with Kierkegaard*, op. cit., p. 125.

¹⁷¹ Se estima que había alrededor de mil personas. Cf. GARFF, J. (2005), *Søren Kierkegaard. A Biography*, op. cit., p. xviii.

¹⁷² Luego de que E. C. Tryde, el pastor que presidió la ceremonia, echara la primera palada de tierra sobre el ataúd, uno de los sobrinos de Kierkegaard, H. F. Lund, con un ejemplar de *El Instante* y con el Nuevo Testamento en mano, comenzó a gritar que Kierkegaard había sido un auténtico testigo de la verdad en su lucha contra la Iglesia establecida. Cf. GARFF, J. (2005), *Søren Kierkegaard. A Biography*, op. cit., pp. xvii-xx.

¹⁷³ GARFF, J. (2005), *Søren Kierkegaard. A Biography*, op. cit., p. 811. Cf. HANNAY, A. (2010), *Kierkegaard. Una Biografía*, op. cit., p. 508.

G. Conclusión

En 1843, Kierkegaard se mostraba convencido de que “después de mi muerte, nadie va a encontrar entre mis papeles ni la más mínima información (este es mi consuelo) de lo que realmente llenó mi vida”¹⁷⁴. Esto no parece estar en demasiada consonancia con el prospecto que dibujaba apenas cuatro años después: “(...) llegará el tiempo en el que no solo mis obras, sino toda mi vida, el intrigante secreto de toda la maquinaria, va a ser estudiada y estudiada”¹⁷⁵, y esto porque su vida era “más interesante que la de cualquier otro escritor en Dinamarca”¹⁷⁶. Poco después, en 1848, Kierkegaard comenzó con la redacción de *Mi punto de vista*, como intento para dar cuenta de su actividad productiva, y desde ahí se fueron incrementando progresivamente las declaraciones de ideales tanto privadas como públicas. Basta ver el ataque a la Iglesia establecida para notar que Kierkegaard, si bien comenzó jugando al misterio, terminó poniendo toda su identidad en la palestra para soportar su empresa final.

En efecto, la vida de Kierkegaard fue fascinante y entraña las más profundas pistas para poder conectar los diversos períodos de su pensamiento con su posición respecto de cualquier articulación intersubjetiva, sea en forma política, social, congregacional o simplemente comunitaria. La cuestión es que debe reconocerse la importancia de dar con estos indicios biográficos y apropiarse de ellos a través de un método que les haga justicia; los extremos son siempre perjudiciales. Un ejemplo de desdén hacia el ánimo historicista se puede ver en una carta del 17 de febrero de 1856 que Hans Brøchner, un pariente lejano de

¹⁷⁴ IV A 85, 1843 (JP, 5645; JJ:95).

¹⁷⁵ VIII 1 A 424, 1847 (JP, 6078; NB3:22).

¹⁷⁶ VIII 1 A 175, 1847 (NB2:67).

Kierkegaard, le envió al poeta C. K. F. Molbech: “(...) ¿qué te puedo reportar realmente sobre la vida y la personalidad de Kierkegaard que sea de interés y también que sea algo nuevo para ti? Si uno se restringe a los eventos externos, hay por supuesto muy poco que se pueda decir de su vida: nació el 5 de mayo de 1813; se matriculó en la universidad en 1830; se graduó de teología en 1840; presentó su tesis doctoral en 1841; y murió en 1855. Estos son más o menos los hechos externos de naturaleza biográfica que se pueden proveer, y no son interesantes”¹⁷⁷. En contraste, es posible dar con trabajos como los de Rikard Magnussen, *Søren Kierkegaard visto desde afuera* y *La cruz sagrada*, ambos de 1942 y revisados en el mucho más esparcido ensayo póstumo de Theodor Haecker, *La joroba de Kierkegaard*, publicado en 1947. Haecker sigue a Magnussen al considerar que “la ‘cruz individual’ de la que Kierkegaard habla tanto y tan seguido y con tanta fuerza no es otra que su propia joroba y que su estructura psicológica fue delineada por esta deformidad”¹⁷⁸.

De más está decir que no comulgo ni con Brøchner ni con Haecker. Me parece que es capital valerse de lo que dejó la figura histórica de Kierkegaard para dar con una versión más acabada de su figura teológica o filosófica, pero esto sin que se aplique un reduccionismo que termina por proyectar conclusiones que son por lo menos dudosas y que nunca podrán confirmarse. Distinto de esto es pensar en la influencia que tuvo en Kierkegaard el debate con los liberales en sus primeros años de universidad, o con *El Corsario* y con su editor Goldschmidt, de tendencia liberal y de origen judío, o las repercusiones en su forma de pensar el cristianismo en el mundo moderno que provocó la revolución de 1848 y el establecimiento de una nueva institucionalidad entre la Iglesia y el Estado, o finalmente el impacto que tuvieron en su acometida final una crianza pietista de parte de un padre que admiraba

¹⁷⁷ KIRMMSE, B. (1996), *Encounters with Kierkegaard*, op. cit., p. 250.

¹⁷⁸ HAECKER, T. (1950), *Kierkegaard The Cripple*, trad. C. Van O. Bruyn, Londres: The Harvill Press, p. 2.

profundamente al obispo Mynster, la muerte de este y la designación de Martensen como nuevo primado. Con esto a la vista, se puede comprender integralmente el Kierkegaard joven que piensa al Estado en clave hegeliana, el Kierkegaard pseudónimo que da variantes de la comunidad encarnadas en diversas personalidades, el Kierkegaard posterior al *Postscriptum* que abraza la posibilidad de una modulación intersubjetiva auténtica, el Kierkegaard posterior a la revolución del 48 que espera ciertos reconocimientos del Estado y el Kierkegaard posterior a la muerte de Mynster que no cree en una defensa de lo social en el paradigma del cristianismo.

Desplegaré todo este proceso en el capítulo III, mediando una revisión del estado de la discusión sobre el comunitarismo kierkegaardiano en el capítulo que sigue.

II. Estado de la discusión sobre comunitarismo en Kierkegaard

A. Objetivo del capítulo

Kierkegaard hizo todo lo posible por construirse como un individualista. En *Mi punto de vista*, comenta que “para mí – no personalmente, sino en tanto pensador – este asunto del individuo es la cuestión más decisiva”¹. Asimismo, en una entrada de los *Papirer* de 1847, asume que “el ‘individuo singular [*den Enkelte*]’ es la categoría a través de la que, en un sentido religioso, deben pasar la época, la historia y la generación”². Todavía más, Kierkegaard consideraba, con bastante agudeza, que en el delineamiento de esta categoría descansaba su “posible significación histórica”³. Este “individuo singular” supone la figura subjetiva que dialécticamente ejecuta el cristianismo, en contra de los ideales cuantitativos de la raza, la multitud o lo numérico, e incluso de la sociabilidad (*Socialiteten*), que es puesta por Kierkegaard, de forma algo prematura en 1850, “esencialmente como un retroceso”⁴. No obstante, también nos encontramos con un Kierkegaard que en 1846 está sosteniendo que, en la forma más alta de religiosidad, “el individuo está primariamente relacionado con Dios y después con la comunidad; esta relación primaria es la más alta, pero no deja de lado la segunda”⁵. Un poco después, paradójicamente de nuevo en 1850, cuando está hablando de la diferencia entre la comunidad y el público, Kierkegaard ve a la comunidad como el lugar en

¹ PV, 124 / SKS 16, 104.

² VIII 1 A 482, 1847 (JP, 2004; NB3:77).

³ Ibid.

⁴ X 3 A 349, 1850 (JP, 2029; NB20:89).

⁵ VII 1 A 20, 1846 (JP 4110; JJ:430).

el que “el individuo singular es un microcosmos que reproduce cualitativamente el cosmos”⁶. Ambigüedades de esta laya son las han propiciado un intenso debate en torno a si Kierkegaard le da efectivamente un lugar a algún tipo de comunitarismo en su metafísica de la subjetividad.

El objetivo de este capítulo será pasar revista de este debate, separando a los especialistas en dos grupos. Por un lado, pondré a los que representan la visión estándar, es decir, a aquellos que niegan la posibilidad de que exista una comunidad en sentido amplio en Kierkegaard. La etiqueta de “visión estándar” la he acuñado a partir de la forma en la que Jon Stewart califica en *Kierkegaard's Relations to Hegel reconsidered* a la lectura tradicionalista que ha encasillado a Kierkegaard como un férreo opositor a Hegel. Por otro lado, dejaré a los intérpretes que se han levantado contra la visión estándar y que han intentado bosquejar a Kierkegaard como cercano ya sea a la política, a lo social, a lo congregacional o a la comunitario en general. Cabe adelantar que no abrazo en absoluto la hermenéutica de la visión estándar y que solo adhiero parcialmente a algunos lugares de la posición crítica. De este modo, lo que me interesa ulteriormente es dejar allanado el camino para disponer mi propia interpretación, que tendrá como base la reunión entre la ontología individual que Kierkegaard despliega en determinados períodos y sus visiones paralelas sobre el comunitarismo.

El capítulo va a estar dividido en dos secciones, cada una de ellas dividida a su vez en distintas partes. La primera sección incluirá nueve disposiciones de la visión estándar, separadas entre aquellas que provienen de figuras prominentes de la filosofía contemporánea que se dieron un espacio para reclamar el exceso de subjetividad en Kierkegaard y aquellas

⁶ X 2 A 390, 1850 (JP 2952; NB15:60).

que se originan más bien en el corazón de la hermenéutica kierkegaardiana especializada. Así, el primer grupo estará representado por la crítica a la relativización de lo inmanente que hace Martin Buber, por la arremetida de Herbert Marcuse contra una radicalidad individualista que lleva a un aislamiento absoluto, por la objeción de Theodor Adorno a un hiperbolismo abstracto que destruye la realidad de los demás, por el impacto de Emmanuel Lévinas frente a una rehabilitación exagerada de la interioridad que la vuelve en su resguardo exhibicionista y deshonesto, y por la afrenta de Alasdair MacIntyre hacia un irracionalismo vacío de valor que transforma en impotente el terreno de lo ético. El segundo grupo estará compuesto por el insigne desacuerdo de Mark C. Taylor con la reclusión exigida por la fe del cristiano que suspende el principio relacional hegeliano, por la arraigada disconformidad de Louis Mackey respecto del acosmismo en el que cae el sujeto ético kierkegaardiano, por el debate contra MacIntyre que levanta Gordon Marino y que deriva no obstante en una concepción anticomunitarista, y por la lúcida lectura de Peter George sobre cierto dejo antisocial justo en medio del lugar en el que Kierkegaard parece más abierto a lo intersubjetivo, a saber, en *Las obras del amor*. Ni Marino ni George son defensores férreos de la visión estándar, pero sí hacen buenos comentarios acerca de una noción comunitarista inocente de Kierkegaard.

Por su parte, la segunda sección reunirá nueve contraposiciones críticas a la visión estándar, ordenadas en función del punto de la obra kierkegaardiana al que están recurriendo para dar sostén a sus posturas. En este sentido, comenzaré con Ronald L. Hall y su respuesta a Mark C. Taylor basada en el lugar del lenguaje en *El concepto de la angustia*. Decantaré desde ahí en la revisión de Robert Perkins de la subjetividad ético-religiosa que Kierkegaard construye en el *Postscriptum* y a la respuesta sistemática de M. G. Piety a las objeciones de Mackey soportada por una diferencia categorial que es fundamental para la ontología

individual kierkegaardiana desde 1846. Arribaré luego a la complementariedad que marca las posiciones de Patricia Cutting y de Pia Søltoft en torno a las modulaciones existenciales y coexistentiales que emergen de *Una reseña literaria*. Después, y de nuevo fusionando interpretaciones, desplegaré los argumentos de María José Binetti y de Mark Dooley en relación con la dialéctica especulativa del amor al prójimo que Kierkegaard instancia en *Las obras del amor* y las implicancias que esta metafísica puede tener para nuestro tiempo. Enseguida, traeré a colación las ideas – bastante innovadoras para su tiempo, por cierto – de Howard Johnson respecto de la efectiva figura que tenía Kierkegaard de la Iglesia en el ataque que se inició en 1854. Por último, muy cerca del gesto con el que cerraré la primera sección, concluiré esta porción con la medida de Michelle Nicoletti, que acepta como principio que Kierkegaard no expresó directamente una preocupación por lo comunitario, pero que sí dejó algunos fragmentos e intuiciones interesantes en su concepción religiosa.

B. La visión estándar

B.1. Filósofos contemporáneos

a. Martin Buber

En 1947, Buber supervisó la compilación y la traducción al inglés de cinco obras suyas que habían aparecido en torno a la publicación en 1923 de *Ich und Du*⁷, uno de sus trabajos más influyentes. El compendio, titulado *Between Man and Man*, contiene *The Question to the*

⁷ BUBER, M. (1923), *Ich und Du*, Leipzig: Insel.

Single One [*Die Frage an die Einzelnen*]⁸. Este texto fue publicado por Buber en 1936 y aborda, entre otros asuntos, los ribetes políticos que alcanza la reflexión sobre la subjetividad ante las atrocidades venidas y por venir en el siglo XX. Dentro de este marco, saca a colación a Kierkegaard respecto de su delimitación de la singularidad, apuntando en cada momento a la cuestión de un desborde hacia la interpersonalidad⁹.

Buber interpreta al singular [*den Enkelte*] en Kierkegaard, al igual que al único [*der Einzige*] en Max Stirner¹⁰, como una categoría límite. Esta noción mienta que la subjetividad concreta actúa como comienzo y fin de toda estructuración de la realidad individual, oponiéndose a la configuración de la masa y a todo obstáculo que impida el devenir aislado auténtico. En medio de estos matices socráticos, Buber ve en Kierkegaard una superación de Sócrates, ejecutada en la inclusión de la religiosidad como el punto de inflexión en que el singular se tensa sobre sí mismo. Esta religiosidad no apunta a una condición psíquica o a una tendencia natural a cierta trascendencia, sino más bien a un acercamiento efectivo a la realidad, a “toda realidad religiosa”¹¹. Para Buber, esta condición concreta envuelve la posibilidad activa del desdoblamiento de la subjetividad, que la lleva a alcanzar su plenitud y que en última instancia se ejecuta como el desdoblamiento concretizado del vínculo solitario con Dios.

En este estado de cosas, Buber introduce dos distinciones que son tremendamente pertinentes. La primera apunta a prevenir la confusión entre la subjetividad kierkegaardiana

⁸ BUBER, M. (1936), *Die Frage an den Einzelnen*, Berlín: Schocken. Utilizaré la siguiente traducción inglesa: BUBER, M. (2002), “The Question to the Single One”, en *Between Man and Man*, trad. R. Gregor-Smith, Londres-Nueva York: Routledge.

⁹ Para una revisión exhaustiva de la relación entre Buber y Kierkegaard, véase PERKINS, R. (1984), “Buber and Kierkegaard: A Philosophic Encounter”, en *Martin Buber: A Centenary Volume*, ed. H. Gordon y J. Bloch, Nueva York: KTAV; (1995), “The Politics of Existence: Buber and Kierkegaard”, en *Kierkegaard in Post/Modernity*, ed. M. Matustik y M. Westphal, Indianápolis: Indiana University Press.

¹⁰ STIRNER, M. (1844), *Der Einzige und sein Eigentum*, Leipzig: Otto Wigand.

¹¹ BUBER, M., “The Question to the Single One”, op. cit., p. 49.

y la subjetividad mística, precisamente porque ambas pueden ser pensadas como expresiones del encuentro del individuo ante Dios. La clave que usa Buber para marcar la diferencia es el reconocimiento que Kierkegaard le da a la constitución real de la subjetividad, expresada en el peso de un nuevo acorde del desdoblamiento subjetivo: el amor. En contraste con el singular que se desvanece en la mística, Kierkegaard enaltece el acto amoroso, relevando el hecho de que “sin ser y permanecer uno mismo no hay amor”¹².

La segunda distinción tiene que ver con las implicancias de la noción del “único” de Stirner sobre tres aristas clave. Por un asunto de atingencia, me concentraré en dos: la responsabilidad y la verdad. Buber instancia la comparación sosteniendo que “tal como Protágoras lleva hacia su contemporáneo Sócrates, Stirner lleva a su contemporáneo Kierkegaard”¹³. En su construcción de la unicidad, Stirner se vuelve ciego ante el concepto de responsabilidad concebido a partir la aparición de un otro independiente que interpela y ante el cual uno es indefectiblemente interpelable. La invisibilización de este principio en Stirner se debe a la cerrazón del sujeto, a la ausencia de la “óptica y primaria otredad del otro”¹⁴. Para Kierkegaard, se juega en este espectro una dialéctica que presupone – concordando en espíritu con Stirner – tener a la responsabilidad como una mentira. Ante esta negación, que se opera allí donde la cultura de masas ha mermado el contacto comunitario, surge una nueva responsabilidad, ahora verdadera. No obstante, esta verdad de la que participa el renovado responsable no es la verdad “poseída” que niega Stirner al circunscribir lo verdadero al círculo del único, sino que refiere al acto de fe que ejercita existencialmente la nueva comprensión¹⁵. Desconozco si hay una influencia directa de esta lectura de Buber,

¹² BUBER, M., “The Question to the Single One”, op. cit., p. 51.

¹³ BUBER, M., “The Question to the Single One”, op. cit., p. 52.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Cf. BUBER, M., “The Question to the Single One”, op. cit., pp. 54-55.

pero en esta misma línea parece hablar Lévinas cuando afirma que “la novedad filosófica de Kierkegaard está en su noción de creencia”¹⁶, modulada en una oposición entre “verdad triunfante y verdad perseguida”¹⁷, es decir, entre verdad que se aloja en una objetividad desinteresada y otra que se despliega mediante la afirmación de una subjetividad que la encarna. Esto se conserva por sobre todo al tener en cuenta que Dios, pensado como un ser fuera del tiempo, expresa la misma correspondencia que el sujeto articula temporalmente¹⁸.

Con estas distinciones, Buber busca hacerse de una delimitación, por un lado, del vínculo entre el individuo y Dios, y, por otro, del desborde que significan las demás singularidades y el mundo. El amor y la verdadera responsabilidad necesitan de un otro, externo a su pura inmanencia, que se vuelva el *télos* total del desdoblamiento. La cuestión se trata, entonces, de determinar si este otro es en sentido originario Dios o si también envuelve a la pluralidad de individuos y de creaturas. Frente a esto, Buber responde leyendo en Kierkegaard una profunda relativización de las relaciones con el mundo, al mismo tiempo que centra la atención en la esencialidad que representa únicamente el apego a Dios¹⁹. A pesar de entrever que la ética se vuelve central en el desenvolvimiento de lo religioso hacia el final de la obra kierkegaardiana y que obtiene por lo mismo un carácter capital y ya no relativo, Buber enfatiza que lo ético funciona como el puente a través del que Dios se comunica con el sujeto y ve que la correspondencia que busca Kierkegaard se actúa en la

¹⁶ BEAUFRET, J., BILLESKOV-JANSEN, F., BRUN, J., et. al. (1966), “Colloque Kierkegaard: Groupe de discussion”, en *Kierkegaard vivant*, ed. J. Sartre, M. Heidegger, K. Jaspers, et. al., París: Gallimard. Utilizaré la siguiente traducción castellana: (1970), “Coloquio sobre Kierkegaard: Grupo de discusión”, en *Kierkegaard vivo*, trad. Andrés Sánchez, Madrid: Alianza. Las citas de Lévinas se encuentra en la página 17 de esta edición.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Cf. BUBER, M., “The Question to the Single One”, op. cit., p. 56.

¹⁹ Cf. BUBER, M., “The Question to the Single One”, op. cit., p. 61.

medida en que el contacto con los otros y con el mundo se dé a través de la disposición divina²⁰.

Esta imposibilidad de generar una conexión esencial con otros y con el mundo, alienta a Buber a remarcar en Kierkegaard el quiebre irrevocable entre la noción de singularidad y lo relativo a lo político, lo social e inclusive lo comunitario. La traba de Kierkegaard es puesta frente a la posibilidad de encarnar en la subjetividad los intereses de un cuerpo público²¹, asumiendo una particularidad prosaica que quiebra la tensión esencial establecida por el singular ante Dios. Para Buber, Kierkegaard pasa por alto el carácter constituyente de la relación comunitaria respecto de la individualidad, sin afirmar la positividad de la otredad que emerge a partir de la consolidación subjetiva²². La raíz de esto la ve Buber en que Kierkegaard no es capaz de separar las implicancias de la vida dentro de un cuerpo público de las consecuencias de pertenecer a la masa²³.

Como buen alemán, Buber tiene muy presente el carácter crítico respecto de lo social que ejecuta Kierkegaard. No obstante, y por esa misma tradición que condicionó su acceso a las obras kierkegaardianas, Buber omite un período en el que la comunidad auténtica se planta efectivamente para Kierkegaard como un punto de resolución entre los extremos de la multitud y el individuo aislado. Esta arista, junto con la que remite al absolutismo que Kierkegaard le otorga a la relación del sujeto con Dios, resuenan retrospectivamente y seguirán resonando en los apartados que siguen.

²⁰ Cf. BUBER, M., "The Question to the Single One", op. cit., pp. 65-66.

²¹ Cf. BUBER, M., "The Question to the Single One", op. cit., p. 70.

²² Cf. BUBER, M., "The Question to the Single One", op. cit., p. 72.

²³ BUBER, M., "The Question to the Single One", op. cit., p. 74.

b. Herbert Marcuse

Más allá de algunos pasajes en los que aparece mencionado Kierkegaard, en la obra de Herbert Marcuse hay dos referencias sustanciales al pensamiento kierkegaardiano²⁴. La primera está dentro de un artículo publicado por Marcuse en 1929, en el volumen 62 del *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, titulado “Sobre la filosofía concreta” [“Ueber konkrete Philosophie”]²⁵. En este breve texto, habiendo dado algunas luces de la importancia del desenvolvimiento concreto de la actividad filosófica, Marcuse apunta a Kierkegaard como encarnación de este espíritu, denotando la potente crítica social envuelta en el ataque que Kierkegaard llevó adelante contra la Iglesia danesa en los últimos años de su vida. En cada artículo publicado, en cada folleto difundido, cuenta Marcuse con notorio entusiasmo, Kierkegaard “concentra toda su lucha en la decisión en el instante histórico”²⁶, pero sin contraponer a lo concreto la verdad de lo eterno. A lo que apuesta Kierkegaard con su publicidad es a un “movimiento concreto en el existente”²⁷, a que filosofía haga de la “existencia humana contemporánea”²⁸ su directriz, a que la “existencia de cada singular”²⁹ se ejecute más allá de una categoría abstracta de sujeto. Hasta aquí, Marcuse parece defender la conformación de la subjetividad kierkegaardiana, sobre todo ante la amenaza de la especulación sin medida. Es interesante ver cómo Marcuse abandona esta trinchera con el pasar de los años.

²⁴ Para una revisión exhaustiva de la relación entre Marcuse y Kierkegaard, véase TILLEY, J. (2011), “Herbert Marcuse: Social Critique, Haecker, and Kierkegaardian Individualism”, en *Kierkegaard's Influence on Social-Political Thought*, ed. Jon Stewart, Farnham: Ashgate.

²⁵ MARCUSE, H. (1929), “Ueber konkrete Philosophie”, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 62, pp. 123-127.

²⁶ MARCUSE, H. (1929), “Ueber konkrete Philosophie”, op. cit., p. 124.

²⁷ Ibid.

²⁸ MARCUSE, H. (1929), “Ueber konkrete Philosophie”, op. cit., p. 125.

²⁹ MARCUSE, H. (1929), “Ueber konkrete Philosophie”, op. cit., p. 126.

La segunda alusión a Kierkegaard de Marcuse, más madurada y evidentemente más crítica, se encuentra en un pequeño apartado de *Reason and Revolution* de 1941³⁰. En la segunda sección, que lleva por título *The Rise of Social Theory*, Marcuse busca en primera instancia mostrar el paso desde la filosofía hacia la teoría social operado por Marx. Con esto a la vista, despliega como directriz la “negación de la filosofía” posterior a la muerte de Hegel, en la que se jugó un cambio decisivo de acuerdo con el que la verdad no se deja situar por la filosofía fuera de la realidad histórica del ser humano, sino que debe ser puesta y buscada en “la existencia concreta material”³¹. Antes de llegar a la dialéctica marxista, Marcuse describe algunas de las formas contemporáneas a Marx que se construyeron en torno a esta conclusión de la filosofía o al menos de las categorías estrictamente filosóficas como gravitantes en la comprensión social. Entre estas modulaciones está precisamente Kierkegaard.

De acuerdo con Marcuse, la supresión del patrón filosófico tradicional y trascendental que definía la esencia del hombre deja abierta la posibilidad para que esta cuestión sea apropiada por dos flancos: el que gira en torno al individuo aislado, representado por Feuerbach y Kierkegaard, y el que gravita alrededor de la génesis individual en el contexto del trabajo social, encarnado por Marx³². La postura del individuo aislado supone, para Marcuse, retroceder parte del camino avanzado por Hegel, esto es, supone negar que la existencia plena del individuo está en relación dialéctica con la existencia plena de la sociedad. Esta negación actúa una vuelta a la abstracción de la que precisamente buscaba salir el pensamiento hegeliano. A pesar de que Feuerbach y Kierkegaard, uno desde el

³⁰ MARCUSE, H. (1941), *Reason and Revolution*, Oxford: Oxford University Press. Utilizaré la siguiente versión castellana: (1994) *Razón y revolución*, trad. J. Fombona de Sucre, Barcelona: Altaya.

³¹ MARCUSE, H. (1994), *Razón y revolución*, op. cit., p. 258.

³² Cf. Ibid.

materialismo y el otro desde el existencialismo, desarrollen rasgos de teoría social, no dejan de reproducir modelos políticos y religiosos que no rompen críticamente con la tradición³³.

Marcuse comprende la “interpretación individualista” de Kierkegaard a partir del quiebre que esta representa respecto del racionalismo occidental, según el que la verdad está albergada en la pura razón universal, indiferente a los vaivenes que cada sujeto pueda sufrir. Kierkegaard, como individualista, se preocupa de la existencia real y única del singular, desechando por vanos y hasta peligrosos los esfuerzos de la filosofía por trascender esta inmanencia³⁴. Marcuse lee éticamente desplegada la subjetividad en Kierkegaard, ejecutando en efecto el deslinde del idealismo. Así, siendo la realidad singular lo central, el concepto de verdad se traslada a su despliegue y autocomprensión en la acción. Frente al intento de la pura razón de envolver el sentido del todo, Kierkegaard se vuelve sobre el sujeto y lo transforma en comprensor y ejecutor de la verdad. En esta radicalidad individualista cifra Marcuse el aislamiento del singular kierkegaardiano, toda vez que respecto de la esfera de la subjetividad “no hay comunidad o ‘universalidad’ que impugne su dominio”³⁵: el individuo lucha por su propia autenticidad y por conseguir, por medio de la decisión, su propia salvación.

Este absolutismo de Kierkegaard es leído por Marcuse como “el último gran intento de restaurar la religión como instrumento supremo para liberar a la humanidad del impacto destructivo de un orden social opresor”³⁶. En otras palabras, el anticomunitarismo kierkegaardiano surge como una respuesta a la distorsión que la sociedad moderna ha causado sobre las posibilidades humanas, convertidas todas en vicios de las masas. Marcuse

³³ Cf. MARCUSE, H. (1994), *Razón y revolución*, op. cit., p. 259.

³⁴ Cf. MARCUSE, H. (1994), *Razón y revolución*, op. cit., pp. 259-260.

³⁵ MARCUSE, H. (1994), *Razón y revolución*, op. cit., p. 260.

³⁶ Ibid.

deslinda con esto, al menos, un acercamiento negativo de Kierkegaard a lo social y a lo político, pero con el fin ulterior de relevar la potencialidad de la religión. Kierkegaard no hace otra cosa, según Marcuse, que recuperar para la religión su objeto, a saber, el “individuo destituido y atormentado”³⁷. En este punto, Marcuse introduce con propiedad su crítica. El problema con los planteamientos de Kierkegaard es que se trataba con ellos de ganar para la religión “un contenido que no podía tomar ya una forma religiosa”³⁸, dado que las fuerzas históricas que llevaron a la batalla efectiva por la liberación social habían desplazado a la fe como motor de la salvación. El gesto de reubicar el domicilio de la verdad en el sujeto vuelve a la fuerza realizadora de lo verdadero³⁹ ajena a lo social y a lo político, y suprime la factibilidad de operar transformaciones desde sus horizontes. Esta confrontación es redondeada por Marcuse cuando destaca que para Kierkegaard la abstracción del racionalismo filosófico había sido también implantada en brotes especulativos que germinaron en modulaciones políticas como el socialismo. Marcuse lee la crítica kierkegaardiana a la propuesta socialista enraizada en la abstracción que genera la categoría de “humanidad” como universal, suprimiendo las diferencias y las distinciones propias de las construcciones subjetivas. Kierkegaard estaría en contra, y de aquí la afrenta de Marcuse, de la eliminación de los “individuos extraordinarios”⁴⁰.

Este irracionalismo desplegado por Kierkegaard funciona para Marcuse como la primera piedra sobre la que se construye la contemporánea desmovilización de la razón, cuyos efectos políticos se ven reflejados en la valorización y exacerbación de cualidades tales

³⁷ MARCUSE, H. (1994), *Razón y revolución*, op. cit., p. 261.

³⁸ Ibid.

³⁹ Cf. MARCUSE, H. (1994), *Razón y revolución*, op. cit., p. 262.

⁴⁰ Ibid.

como la raza o lo autóctono. Esta crítica se verá luego proyectada también en Lévinas y en MacIntyre.

c. Theodor Adorno

El 23 marzo de 1933, justamente en el tiempo en que Hitler alcanzaba el poder en Alemania, Adorno publicó *Kierkegaard. Construcción de lo estético* [*Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*], obra que encarna la recomposición de la tesis doctoral por la que fue habilitado en febrero de 1931 por la Universidad de Frankfurt. A pesar de ser esta la referencia principal que atestigua las lecturas que Adorno ejerció en torno a la obra de Kierkegaard⁴¹, no se adentra suficientemente en el ámbito de la crítica a la imposibilidad del vínculo interpersonal. Para dar con pistas más claras sobre esto, es preciso revisar un trabajo que Adorno publicó en 1940 en el octavo número de la revista *Studies in Philosophy and Social Science* y que había sido presentado como conferencia ese mismo año en un círculo de teólogos y filósofos organizado por Paul Tillich en Nueva York⁴². El artículo, titulado “On Kierkegaard’s Doctrine of Love”, fue incluido en su versión en alemán como anexo en la edición de 1966 de *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, supervisada por el mismo Adorno, bajo el título de “La doctrina del amor de Kierkegaard” [“Kierkegaards Lehre von der Liebe”].

En este pequeño pero tremendamente denso trabajo, Adorno sostiene que Kierkegaard despliega su noción de amor cristiano “en acentuada oposición al amor natural

⁴¹ Para una revisión exhaustiva de la relación entre Adorno y Kierkegaard, véase ŠAJDA, P. (2012), “Theodor W. Adorno: ‘Tracing the Trajectory of Kierkegaard’s unintended Triumphs and Defeats’”, en *Kierkegaard’s Influence on Philosophy. Tome I: German and Scandinavian Philosophy*, ed. J. Stewart, Farnham: Ashgate.

⁴² ADORNO, T. (1940), “On Kierkegaard’s Doctrine of Love”, *Studies in Philosophy and Social Science* 8, pp. 413-429. Utilizaré la siguiente traducción castellana: (2006), “La doctrina kierkegaardiana del amor”, en *Kierkegaard. Construcción de lo estético*, trad. J. Chamorro, Madrid: Akal.

o ‘inmediato’” y “poniendo el mayor énfasis en [la] universalidad abstracta”⁴³. Así, Adorno ve que en Kierkegaard se ejecuta un vaciamiento del objeto de amor, a tal punto que su contenido e incluso sus cualidades resultan indiferentes. La universalidad humana ocupa el centro de la estimulación de la interioridad, pero no configura un fin directo al que accede el que ama en función de sus inclinaciones diferenciales. En esta línea, Adorno lee el amor kierkegaardiano como contrario a la naturaleza en tres aspectos. En primera instancia, el amor cristiano corta todo contacto con los impulsos inmediatos y los sustituye “por la relación espiritual con Dios”⁴⁴. Esto conlleva a que la expresión del amor sea mediada por este vínculo divino y adquiera una universalidad ciega a las diferencias. Además, esta modulación del amor rehúye como a la peor de las plagas a la felicidad temporal, encarnando un ejercicio constante y antinatural de una esclavitud amorosa. Por último, el amor descrito por Kierkegaard necesita de la fe y de lo absurdo en grado sumo, precisamente porque su hiperbolismo busca ir más allá de cualquier predilección, conocimiento o comodidad. Este rigorismo, equiparable para Adorno únicamente a la ética kantiana del deber, proyecta una abstracción que comanda amar a todo ser humano, pero a la vez “franquea el umbral del desprecio del ser humano”⁴⁵, pues desvaloriza al otro como objeto de amor y como sujeto de amor. Adorno busca la confirmación de esta lectura en el acento que Kierkegaard le da a amar a los vivos como si estuvieran muertos, eliminando el puente a cualquier distinción y también a cualquier reciprocidad.

Actualizando para el cristianismo el concepto moderno burgués del ser humano general, Kierkegaard actúa tanto la destrucción del carácter concreto del prójimo cristiano

⁴³ ADORNO, T. (2006), “La doctrina kierkegaardiana del amor”, op. cit., p. 197.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ ADORNO, T. (2006), “La doctrina kierkegaardiana del amor”, op. cit., p. 198. Traducción modificada.

como la frugalidad de las relaciones amorosas mundanas. De este modo, en marcado contraste con Marcuse, Adorno ve que Kierkegaard cosifica al amado precisamente al tratar de detener toda cosificación y pone a la igualdad como un ideal ficticio por sobre una crítica efectiva de la desigualdad social. Adorno le resta con esto validez concreta al amor kierkegaardiano, toda vez que ninguna doctrina del amor debería darse separada de una comprensión de la sociedad⁴⁶. Al afirmar esta posición, Adorno no pasa por alto la perspicacia que tuvo Kierkegaard para entrever que la modernidad envolvía un grave peligro para la conciencia individual, sobre todo en los mecanismos de dominación que llevan a la constitución de las masas. No obstante, Adorno no percibe desarrollados proyectos reformadores ni ve tratada la desigualdad, o al menos no de forma efectiva. Allí donde Kierkegaard se burla del progreso y de la prosperidad modernos, allí también enfrenta la felicidad mundana con la felicidad eterna, y llama a la sobriedad con la mira puesta en la trascendencia⁴⁷. Incluso al enaltecer Kierkegaard la posibilidad y la esperanza como puntales frente a reproducción vacía de la vida, lo hace, sostiene Adorno, para fundamentar que el amor verdaderamente cristiano es como el amor a los muertos, es decir, excluyente de cualquier subjetividad y de cualquier retribución, y reproductor del ideal de la espiritualidad que construye al prójimo como una categoría propia⁴⁸.

La originalidad de la lectura de Adorno radica en valerse de *Las obras del amor*, una de las fuentes que contemporáneamente ha servido de puntal para probar una inclinación comunitarista en Kierkegaard⁴⁹, y utilizarla para los fines de su crítica, profundamente

⁴⁶ Cf. ADORNO, T. (2006), “La doctrina kierkegaardiana del amor”, op. cit., p. 203.

⁴⁷ Cf. ADORNO, T. (2006), “La doctrina kierkegaardiana del amor”, op. cit., p. 207.

⁴⁸ Cf. ADORNO, T. (2006), “La doctrina kierkegaardiana del amor”, op. cit., pp. 210-211.

⁴⁹ Para dar cuenta de por qué las interpretaciones de Mark C. Taylor y de Marcuse sobre el anticomunitarismo kierkegaardiano están erradas, Michael Tilley menciona tres puntos. El segundo de ellos apela al hecho de que han ignorado “la ética social y religiosa descrita en *Las obras del amor* y en los discursos edificantes”. TILLEY, J. (2011), “Herbert Marcuse: Social Critique, Haecker, and Kierkegaardian Individualism”, op. cit., p. 141.

arraigada en el espíritu del período entre guerras. En el apartado de las posturas de especialistas presentaré un artículo de Peter George que recoge el enfoque de Adorno.

d. Emmanuel Lévinas

En 1964, la UNESCO organizó en París la celebración del ciento cincuenta aniversario del nacimiento de Kierkegaard. Esta instancia se dividió, por una parte, en la presentación de trabajos originales de pensadores cercanos a la llamada “filosofía de la existencia”, como Jean Paul Sartre, Gabriel Marcel, Karl Jaspers y Martin Heidegger, y, por otra, en un coloquio o grupo de discusión en el que participaron Jean Beaufret, Jean Hyppolite, Jean Wahl, nuevamente Marcel y Emmanuel Lévinas, entre varios otros. La primera noticia editorial que se tuvo de los trabajos presentados y de las intervenciones hechas en las dos sesiones del coloquio fue el dossier *Kierkegaard vivo* [*Kierkegaard vivant*], publicado por Gallimard en 1966. Allí se incluyeron dos intervenciones de Lévinas, pero al parecer por problemas de desgrabación su contenido no fue reproducido de manera correcta. De esto da cuenta Lévinas en el apartado “A propósito de ‘Kierkegaard vivo’” [“A propos de ‘Kierkegaard Vivant’”], aparecido en la recopilación *Nombre propios* en 1976⁵⁰. A pesar de haber una referencia directa a Kierkegaard en un artículo que publicara Lévinas en mayo de 1963 en el *Schweizer Monatshefte* en Zurich, titulado “Kierkegaard: Ética y existencia” [“Kierkegaard: Ethik und Existenz”], y que está también reunido en *Nombres propios*, me dedicaré únicamente a

⁵⁰ LÉVINAS, E. (1976), “A propos de ‘Kierkegaard Vivant’”, en *Noms propres*, Montpellier: Fata Morgana. En utilizaré la siguiente traducción inglesa: (1996), “A propos of ‘Kierkegaard vivant’”, en *Proper Names*, trad. M. Smith, Stanford: Stanford University Press.

revisar la reconstitución que hizo Lévinas de una de sus intervenciones reproducidas en *Kierkegaard vivo*⁵¹.

En el grupo de discusión, la palabra de Lévinas fue constatada en dos ocasiones. La primera de ellas⁵² en torno a un comentario de Hyppolite acerca de la irritación que provoca la aparentemente vacía vuelta al hegelianismo en Kierkegaard y la otra a propósito de un relevamiento de Marcel de los límites desgarradores a los que se fuerza el pensamiento kierkegaardiano⁵³. Por un asunto de pertinencia, desarrollaré solo la primera.

Lévinas resume su molestia con Kierkegaard en dos puntos. El primer punto parte del hecho de la rehabilitación impertérrita de la interioridad que operó Kierkegaard. Lévinas ve que, con este movimiento, al proteger la singularidad de ser absorbida por la universalidad hegeliana, Kierkegaard “le legó a la historia de la filosofía una subjetividad exhibicionista, deshonesta”⁵⁴. Lévinas entrevé, casi con Marcuse, que la atracción que provocaron el neohegelianismo, el marxismo, el heideggerianismo e incluso el estructuralismo puede deberse en parte a una respuesta levantada ante esta nueva subjetividad desnuda, que “en su deseo de evitar perderse en el universal, rechaza toda forma”⁵⁵.

El segundo detonador de la irritación lévinasiana es la violencia de Kierkegaard. Para Lévinas, a partir de la afrenta teórica contra el racionalismo, emerge un lenguaje particularmente violento, que “no teme ni el escándalo ni la destrucción”⁵⁶ y que se convierte,

⁵¹ Para una revisión exhaustiva de la relación entre Lévinas y Kierkegaard, véase HANSON, J. (2012), “Emmanuel Lévinas: An Ambivalent but Decisive Reception”, en *Kierkegaard's Influence on Philosophy. Tome II: Francophone Philosophy*, ed. J. Stewart, Farnham: Ashgate.

⁵² BEAUFRET, J., BILLESKOV-JANSEN, F., BRUN, J., et. al. (1970), “Coloquio sobre Kierkegaard: Grupo de discusión”, op. cit., p. 176.

⁵³ BEAUFRET, J., BILLESKOV-JANSEN, F., BRUN, J., et. al. (1970), “Coloquio sobre Kierkegaard: Grupo de discusión”, op. cit., p. 216.

⁵⁴ LÉVINAS, E. (1996), “A propos de 'Kierkegaard Vivant'”, op. cit., p. 76.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid.

primero en Kierkegaard que en Nietzsche, en una “manera de hacer la filosofía”⁵⁷. Este polemizar con el martillo es proyectado por Lévinas, de nuevo haciendo ecos con Marcuse, hacia el surgimiento de ciertas escuelas de pensamiento que asumieron como registro el de la violencia verbal. Lévinas sostiene que esta dureza es alcanzada por Kierkegaard en el preciso momento en que se propone “trascender la ética”⁵⁸. La subjetividad kierkegaardiana tensada sobre sí misma no tiene más posibilidad que rechazar la generalidad de la ética, toda vez que la regla válida para todos suprimiría la singularidad del yo. Lo que no parece haber experimentado Kierkegaard es que la conciencia de la responsabilidad con otros, por medio de un giro dialéctico, “lejos de perderte en la generalidad, te singulariza, te pone como un individuo singular, como un *yo*”⁵⁹.

El gesto de esta dialéctica se halla para Lévinas vislumbrado en la unilateralidad de la postura que toma Kierkegaard en *Temor y temblor*, allí donde ensalza la subjetividad auténtica que llega a lo religioso abandonando lo ético en el sacrificio de Abraham⁶⁰. Lévinas cree que la cima efectiva del drama de Abraham se alcanza no en su disposición a sacrificar a Isaac, sino que en la orden que lo devuelve a la ética y que le impide realizar el sacrificio. La contraposición de las dos voces que acosan a Abraham vuelve al segundo imperativo infinitamente más tenso que el primero, germinando en ese ejercicio “la precondition para todo triunfo de la vida sobre la muerte”⁶¹. Esto mismo se ve reflejado en la intercesión de Abraham por los justos de Sodoma y Gomorra: es la encarnación que apela a la unicidad de la subjetividad al hacerla infinitamente responsable por los otros.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Ibid. Las cursivas son de Lévinas.

⁶⁰ Cf. LÉVINAS, E. (1996), “A propos de ‘Kierkegaard Vivant’”, op. cit., p. 77.

⁶¹ Ibid.

Repetiendo los lugares comunes que comparten los que apoyan la visión estándar, Lévinas hace resonar esta noción de que la tensión que Kierkegaard tuvo con el hegelianismo fue la que catapultó su esquema de la subjetividad y lo determinó en su extremismo. Asimismo, Lévinas apela a la dureza del lenguaje y a los nuevos registros que estaría inaugurando la letra kierkegaardiana, reacción que se puede ver reflejada en aquellos que rodearon a Kierkegaard en sus encuentros polémicos. Por último, y aunque sea de manera superficial, Lévinas arriba a la intuición de que hay algo complejo respecto de los parámetros éticos que rodean al sujeto cristiano⁶². Todos estos elementos estarán de alguna manera repartidos en los acápites que restan de esta sección y en los de la siguiente.

e. Alasdair MacIntyre

En 1981, MacIntyre publicó *After Virtue*, una de las obras contemporáneas más influyentes en el debate de la ética de la virtud. El primer apartado, “A Disquieting Suggestion”, comienza con una exhortación al lector a que se imagine que las ciencias naturales han sido culpadas por una serie de desastres ambientales y han resultado destruidas por hordas de gentes descontentas. En este estado de cosas, toma el poder un partido que consigue abolir la enseñanza de las ciencias y encarcelar a los científicos que hubieran sobrevivido a las revueltas. Pasado el tiempo, lentamente algunas personas ilustradas [*enlightened people*] buscan revivir el ejercicio científico, a pesar de que lo único que tienen son fragmentos de qué significaban los conceptos, de cómo funcionaban las teorías y de cómo se aplicaban los

⁶² Todo esto no mermar el hecho de que, en tanto que Lévinas forma parte de la corriente posmoderna, Kierkegaard siempre está detrás aportando categorías de deconstrucción y de relectura de las categorías que excedieron a la metafísica moderna.

experimentos. MacIntyre construye este escenario distópico para aclarar su propuesta: “La hipótesis que quiero promover es que en mundo actual que habitamos el lenguaje de la moralidad está en el mismo estado de grave desorden que el lenguaje de las ciencias naturales en el mundo imaginario que describí”⁶³. La muestra más evidente de esta decadencia es el emotivismo, que representa la borradura de la razón en el discurso moral y una férrea reticencia a reconocer su irracionalidad. Lo que sugiere enseguida MacIntyre es que “los episodios clave en la historia social que transformaron, fragmentaron y, si mi perspectiva extrema está correcta, desplazaron por mucho la moralidad – y así crearon la posibilidad del sí mismo emotivista con su característica forma de relación y modos de expresión – fueron episodios en la historia de la filosofía”⁶⁴. Estos episodios fueron la Ilustración y la Posilustración, con su abandono progresivo de las bases racionales del aristotelismo. El grupo de artífices de esta debacle cuenta, entre otros, con Hume, Kant, Marx y Kierkegaard.

MacIntyre sostiene que *O lo uno o lo otro* es “al mismo tiempo, el resultado y el epitafio de la Ilustración”⁶⁵, en tanto que representa la építome del discurso moderno que “concibe el debate moral en términos de una confrontación entre premisas morales incompatibles e inconmensurables, y el compromiso moral como la expresión de una elección sin criterio ente tales premisas, un tipo de elección para el que ninguna justificación racional puede ser dada”⁶⁶. En esta línea, MacIntyre va a desplegar críticamente tres características de *O lo uno o lo otro*. En primer término, MacIntyre apunta hacia el vínculo entre la forma de comunicación y la tesis central del texto, es decir, entre la creación de diversas subjetividades para dar cuenta de la alternativa entre un estadio estético y un estadio

⁶³ MACINTYRE, A. (1984), *After Virtue*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, p. 2.

⁶⁴ MACINTYRE, A. (1984), *After Virtue*, op. cit., p. 36.

⁶⁵ MACINTYRE, A. (1984), *After Virtue*, op. cit., p. 39.

⁶⁶ Ibid.

ético de existencia. Así, según lee MacIntyre, la intención de Kierkegaard fue “presentarle al lector una elección definitiva, siendo él mismo incapaz de elegir una opción por sobre la otra, porque nunca aparece como él mismo”⁶⁷. Sin embargo, en el mero desarrollo de las determinaciones individuales de cada nivel de conciencia no parece encallarse una decisión entre lo bueno y lo malo, sino “la elección entre elegir o no en términos de lo bueno y lo malo”⁶⁸. MacIntyre avista que Kierkegaard no ofrece razones dentro de su juego de máscaras para inclinarse por lo ético por sobre lo estético y deja todo a la suerte que corran sus personajes en relación con la apertura afectiva de sus lectores⁶⁹.

La segunda característica de *O lo uno o lo otro* tiene que ver con “la profunda inconsistencia interna – en parte encubierta por la forma del libro – entre su concepto de elección radical y su concepto de lo ético”⁷⁰. MacIntyre muestra que Kierkegaard delinea el terreno de la ética basado en principios que tienen autoridad por sobre las preferencias, sentimientos o actitudes (por ejemplo, a la ética le es indiferente si en un matrimonio los esposos se aman realmente). Pertencería a la estética un precepto que fuera aceptado por antojo o capricho, toda vez que su autoridad dependería de las razones que un sujeto ha tenido para plegarse a su poder restrictivo; si no hubiera razones para elegir un determinado principio, este quedaría desprovisto de autoridad. El asunto, dice MacIntyre, es que en *O lo uno o lo otro* la ética debe ser adoptada “*sin razón*, sino por medio de una elección que está más allá cualquier razón, solo porque es la elección la que debe contar como razón”⁷¹. Un

⁶⁷ MACINTYRE, A. (1984), *After Virtue*, op. cit., p. 40.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Esto descansa en que MacIntyre sostiene que Kierkegaard da efectivamente la posibilidad para que lo estético sea elegido en seriedad. Asimismo, MacIntyre reconoce que la postura kierkegaardiana en lugares posteriores de su producción. Esto, en cualquier caso, podría levantar la pregunta de por qué MacIntyre no recurrió a esos otros lugares. Cf. MACINTYRE, A. (1984), *After Virtue*, op. cit., p. 41.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ MACINTYRE, A. (1984), *After Virtue*, op. cit., p. 42. Las cursivas son de MacIntyre. Cf. OO II, 196 / SKS 3, 207.

poco más abajo, MacIntyre sintetiza la que considera una profunda incoherencia en *O lo uno o lo otro*: “si lo ético tiene alguna base, no puede ser proveída por una noción de elección radical”⁷².

Antes de disponer las razones por las que Kierkegaard habría caído en esta inconsistencia, MacIntyre trae a colación el tercero de los rasgos que buscaba resaltar de *O lo uno o lo otro*: la concepción kierkegaardiana de lo ético tiene un carácter tradicional y conservador. En contraste con el impulso contemporáneo de aparejar la elección radical con los dilemas respecto de qué principios éticos elegir, Kierkegaard estaría “combinando la noción de la elección radical con una noción incuestionada de la ética”⁷³. Para el hombre ético no hay mucho que interpretar ante las exigencias de mantener las promesas, de decir la verdad, de ser benevolente o de ser fiel en el matrimonio, pues el deber ético es claro e ineludible una vez que se ha decidido abrazar su autoridad. Este gesto representa, de acuerdo con MacIntyre, un novedoso apuntalamiento filosófico y práctico para viejas costumbres, que es finalmente un resultado natural de moral ilustrada kantiana y que da la base para que Kierkegaard hubiera caído en la contradicción de abogar simultáneamente por una elección radical y por preceptos universales conservadores⁷⁴.

A pesar de que el objetivo central de MacIntyre era mostrar a Kierkegaard como parte de un proceso histórico-filosófico y no hacer una crítica profunda y exclusiva de su propuesta ética, su lectura, al alero de la repercusión de *After Virtue*, causó bastante polémica entre los especialistas kierkegaardianos. MacIntyre plantea un desafío importante no para dar cuenta

⁷² MACINTYRE, A. (1984), *After Virtue*, op. cit., p. 43.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ MACINTYRE, A. (1984), *After Virtue*, op. cit., p. 43-44: “Dos tesis engañosamente simples son centrales para la filosofía moral de Kant: si las reglas de la moralidad son racionales, deben ser las mismas para todo ser racional, de la misma forma en que lo son las reglas de la aritmética; y si las reglas de la moralidad están *uniendo* a todos los seres racionales, entonces las habilidades de tales seres para llevarlas acabo deben carecer de importancia – lo que es importante es su voluntad de llevarlas a cabo”.

de las instanciaciones prácticas de algunos universales éticos en Kierkegaard, porque ciertamente que quedándose en *O lo uno o lo otro* se ven moduladas y delimitadas las relaciones interpersonales, sino que para darle solvencia metafísica a una comunidad que pueda armarse sobre una dialéctica subjetiva como la kierkegaardiana.

B.2. Especialistas kierkegaardianos

a. Mark C. Taylor

Mark C. Taylor es uno de los intérpretes kierkegaardianos que ha puesto más énfasis en la cuestión y que ha contribuido a consolidar de forma seria la visión estándar respecto de la negación de la comunidad en Kierkegaard. El primer lugar en que Taylor despliega su posición en torno a la individualidad kierkegaardiana es en el libro *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship: A Study of Time and the Self*, aparecido en Princeton en 1975⁷⁵. Luego, en 1980, publica a través de la Universidad de California, *Journeys to Selfhood: Hegel and Kierkegaard*, texto que sentó definitivamente la discusión sobre el comunitarismo en Kierkegaard. Haré referencia más específica a esta última fuente, con algunos cruces a la primera.

En *Journeys to Selfhood: Hegel and Kierkegaard*, Taylor adopta un principio netamente hegeliano para revisar la figura del individuo en Hegel y en Kierkegaard, a saber, la determinación de que “ser es estar relacionado”⁷⁶. En esta línea, frente a la convicción de

⁷⁵ TAYLOR, M. (1975), *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship: A Study of Time and the Self*, Princeton: Princeton University Press.

⁷⁶ TAYLOR, M. (1980), *Journeys to Selfhood: Hegel and Kierkegaard*, Berkeley: University of California Press, p. 274.

Hegel de que la subjetividad se levanta a partir de su sociabilidad, Kierkegaard dispone que la autenticidad interior “no puede culminar en una comunidad espiritual”⁷⁷, ya que que la identidad no se alcanza a partir de la relación interna con la otredad, sino que se da en función de una oposición no dialécticamente configurada con los otros. Para Taylor, este rechazo de Kierkegaard al vínculo comunitario radica en que la vida en comunidad, lejos de encarnar la completitud del individuo, supone “una concesión a la debilidad humana de ser incapaz de soportar el aislamiento de la espiritualidad individual”⁷⁸. Además, esta licencia obstaculiza el contacto solitario del sujeto con Dios y, por lo mismo, detiene el devenir auténtico individual.

Taylor reconoce que en Kierkegaard no hay un ocultamiento afectado de la dimensión social de la interioridad, pero sí se da al tiempo la búsqueda de una superación de este plano. De acuerdo con Taylor, Kierkegaard coincide con Hegel en que el espíritu es al mismo tiempo universal y particular, a tal punto que Kierkegaard piensa al individuo como encarnación de su propia condición singular y de la condición universal de la raza⁷⁹. No obstante, y ejecutando el mismo movimiento del que hablaban Buber y Marcuse, Kierkegaard se yergue frente al racionalismo hegeliano y a los peligros de la masificación moderna, para situar la categoría del individuo por sobre la categoría del universal, cercenando con esto los lazos de las implicancias naturales. Para Taylor, el surgimiento de esta nueva singularidad “requiere cortar el cordón umbilical de la sociabilidad”⁸⁰, convirtiendo a aquel que emprende esta peregrinación interior en un “siempre solitario caminante”⁸¹.

⁷⁷ TAYLOR, M. (1980), *Journeys to Selfhood: Hegel and Kierkegaard*, op. cit., p. 179.

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ Cf. TAYLOR, M. (1980), *Journeys to Selfhood: Hegel and Kierkegaard*, op. cit., p. 180.

⁸⁰ Ibid.

⁸¹ Ibid.

Con esto se llega a una imagen del núcleo del criticismo de Taylor, que es compartido con alcances similares por Adorno, Buber, Marcuse, Lévinas y Louis Mackey: la subjetividad kierkegaardiana, auténtica allí donde se alcanza el nivel efectivo del estadio religioso, rechaza cualquier interacción comunitaria. No se trata de negar el valor que tiene el relevamiento subjetivo que operó Kierkegaard para la filosofía, sino más bien de resaltar los peligros que tendría una individualidad así leída. Taylor tiene como objetivo un término medio entre esta subjetividad exacerbada y la perversión de la comunidad que supone la crítica de Kierkegaard a la época moderna, y no cree ver en Kierkegaard luces para poder alcanzar tal equilibrio. Según Taylor, es un problema de gran envergadura el que Kierkegaard sea incapaz de “reconocer la posibilidad de una forma de comunidad humana que intensifique y no suprima la responsabilidad individual”⁸². Taylor sostiene que efectivamente la existencia no se juega en el reflejo de la influencia de los otros como directriz principal, pero apunta que Kierkegaard se desbanda hacia la otra posición. Mientras que la irreflexiva identificación del sí mismo con los otros no puede ser tenida por la realización total del individuo, tampoco puede pensarse que una forma de existencia que pone su énfasis primario en el aislamiento individual al punto de la exclusión de la posibilidad de una comunidad genuina pueda envolver la completitud interior⁸³. En otras palabras, el aislamiento del individuo de fe suprime la influencia del principio ontológico de la relación, a través del que se logra, para Hegel y para la tradición que sigue Taylor, la auténtica identidad singular y el auténtico despliegue.

⁸² TAYLOR, M. (1975), *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship: A Study of Time and the Self*, Princeton: Princeton University Press, p. 253.

⁸³ Cf. TAYLOR, M. (1975), *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship: A Study of Time and the Self*, op. cit., p. 254.

Implícita o explícitamente, todo especialista que esté defendiendo una lectura comunitaria en Kierkegaard después de 1975 tiene como trasfondo la perspectiva de Taylor. Si bien presentaré en la siguiente sección claros ejemplos de refutaciones a las tesis de Taylor, la que más importa recalcar en el contexto de este trabajo es que Taylor no está aplicando una hermenéutica apropiada y se detiene en puntos específicos que le convienen a su propuesta. Kierkegaard niega la comunidad, pero en determinado momento y con una determinada metafísica a cuestas.

b. Louis Mackey

Josiah Thompson compendió en 1972 *Kierkegaard: A Collection of Critical Essays*, texto en el que se reeditó “The Loss of the World in Kierkegaard’s Ethics” de Louis Mackey, un artículo que marca un pilar importante dentro de la visión estándar y que apareció originalmente en 1961 en *The Review of Metaphysics*. Mackey parte de la base de que las obras de Kierkegaard, cuestión dada por la misma intención kierkegaardiana, “no deben ser leídas como ensayos doctrinales o filosóficos”⁸⁴. Más aún, “en sus escritos éticos Kierkegaard no ofrece ningún sistema de normas, valores o preceptos”⁸⁵, mostrándose como la inclinación principal la mera acción de despertamiento subjetivo. “El efecto esperado por la retórica de Kierkegaard es una cierta autorelación (‘subjetividad’ o ‘interioridad’), que no puede ser formulada y dada como doctrina o información, sino que el lector está obligado a alcanzar por sí mismo”⁸⁶. En esta indirección cifra Mackey la necesidad de generar una

⁸⁴ MACKEY, L. (1972), “The Loss of World in Kierkegaard’s Ehtics”, en *Kierkegaard: A Collection of Critical Essays*, ed. Josiah Thompson, Nueva York: Anchor Books, p. 266.

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ Ibid. Cf. VIII 2 B 79-89, 1847 (JP, 648-658; Papir:364-371:2).

interpretación filosófica y crítica del *corpus* kierkegaardiano, a partir de las que se hagan evidentes las implicancias metafísicas que sostienen la concepción de mundo en la que Kierkegaard en particular despliega la ética del individuo. Así, Mackey busca “evaluar la sugerencia de *acosmismo* que se encuentra en los escritos éticos de Kierkegaard, en especial en el *Postscriptum no científico y definitivo*”⁸⁷.

Mackey divide el problema del acosmismo en dos proposiciones que son esenciales para el *Postscriptum*: 1) la realidad ética del sujeto es la única realidad; 2) el sujeto se relaciona con las demás realidades que no son la suya solo en términos de posibilidad, pensándolas. En este sentido, la realidad ética individual no envuelve ni las intenciones ni las acciones externas ni una unión de ambas, sino que representa la tensión interior que se da entre la voluntad y la actividad, entre el pensar y el existir. De aquí que para el Kierkegaard del *Postscriptum* la existencia sea un interés, en tanto que *inter-esse*, un ser-entre que se juega en el paso de la posibilidad al ser, y que como tal solo le aparece al propio sujeto en tanto que realidad⁸⁸. A otras realidades éticas se puede acceder por mero proceso de abstracción, lo que supone una modulación únicamente posible. La combinación de estas dos disposiciones “parece implicar un acosmismo – una ausencia de mundo del individuo – que bordea en el solipsismo”⁸⁹. Kierkegaard entrevió esta ausencia de mundo y la desechó como una distracción del deber ético del sujeto. Mackey propone que es necesario definir “el preciso respecto en el que la realidad del mundo es éticamente irrelevante”⁹⁰ y no quedarse simplemente con la exhortación de Kierkegaard a la apropiación individual.

⁸⁷ MACKEY, L. (1972), “The Loss of World in Kierkegaard’s Ehtics”, op. cit., pp. 267-268. Las cursivas son de Mackey.

⁸⁸ PS, 312 / SKS 7, 286: “La realidad [*Virkelighed*] es un inter–esse entre pensar y existir en la hipotética unidad de la abstracción”.

⁸⁹ MACKEY, L. (1972), “The Loss of World in Kierkegaard’s Ehtics”, op. cit., p. 268.

⁹⁰ MACKEY, L. (1972), “The Loss of World in Kierkegaard’s Ehtics”, op. cit., p. 270.

Es evidente, propone Mackey, que Kierkegaard no intentó negar la realidad del mundo y que, en cuanto a la condición ontológica del terreno extrasubjetivo, adhirió “en general a las asunciones del realismo clásico”⁹¹, en oposición al esquema especulativo hegeliano⁹². Si nos ponemos en esta perspectiva, el objeto del pensamiento aparece como un objeto real de pensamiento, pero como una posibilidad respecto de la existencia actual. Esta existencia actual, particular y efectiva, se diluye cuando se transforma en una cuestión teórica o cognitiva: en contraste con el mendaz intento de Hegel, el realismo griego reconoce que la actualidad del mundo no puede ser explicada desde la teoría. Este escepticismo, que fue planteado radicalmente por Kant, decanta en el reconocimiento de Kierkegaard de que la actualidad refiere únicamente a la existencia ética del sujeto, que no la piensa, sino que la existe, y que cualquier otra consideración es distracción⁹³. En este estado de cosas, dentro de la estructura dialéctica de la subjetividad, las realidades que no son la propia del individuo se le muestran como posibilidades objetivas en la contemplación poético-estética y como exhortaciones en el nivel ético⁹⁴, pero nunca como realidades que apropia existencialmente de manera directa⁹⁵.

El individuo, entonces, es libre, en tanto que está absuelto de otras realidades y vive exclusivamente a partir de la dialéctica que la idealidad y la realidad tensan en su existencia: la existencia de otras realidades es solo externa. “Por lo tanto, Kierkegaard diría que el

⁹¹ Ibid.

⁹² Aunque sin dar mayor profundidad, Mackey repite la tradición que considera a Kierkegaard cercano a un realismo que interconecta puntos de Platón y de Aristóteles, en contraste con una concepción dialéctica del universo encarnada en la concepción de Hegel. Hay mucha literatura especializada que ha contravenido esta interpretación. Dos especialistas que destacan en este ámbito son María J. Binetti y Jon Stewart.

⁹³ Cf. MACKEY, L. (1972), “The Loss of World in Kierkegaard’s Ehtics”, op. cit., p. 274.

⁹⁴ MACKEY, L. (1972), “The Loss of World in Kierkegaard’s Ehtics”, op. cit., p. 275: “Intelectual y estéticamente, me abstraigo de mi propia realidad para disfrutar de otras realidades en el modo de posibilidades. Éticamente, concibo otras realidades como posibilidades para existir en mi propia realidad”. Cf. PS, 315-317 / SKS 7, 290-292.

⁹⁵ PS, 318 / SKS 7, 293.

aislamiento del individuo en su libertad no es una negación perversa del mundo, sino un *sine qua non* de la ética”⁹⁶. Esto da cuenta, desde la perspectiva de Mackey, del fundamento de la irrelevancia que entraña para Kierkegaard la cuestión del acosmismo en la ética, y la necesidad ética de reconocer el aislamiento de cada individuo y de mantener la relación de posibilidad con otros. Ahora salta la pregunta en torno a si es “éticamente *suficiente* mantener que el individuo está relacionado con otros como posibilidades”⁹⁷.

Mackey considera que únicamente cuando se une la posibilidad con la realidad se generan las condiciones para una acción ética efectiva, que puede salir de los límites de la libertad individual aislada. Esto no se da, de acuerdo con su interpretación, en la ética kierkegaardiana del *Postscriptum*, porque, aunque un sujeto se encuentre con otro y decida interactuar con él positiva o negativamente, no comparten la misma realidad: cada uno está recluido en su propia libertad⁹⁸. Casi en la línea de Marcuse y de Lévinas, Mackey sostiene que, mediando una fuerte aprehensión “respecto del tipo de objetivismo que amenazaba con disolver la individualidad humana en un mundo in-humano, la raza, el Estado o alguna otra colectividad”⁹⁹, Kierkegaard delineó una noción de reafirmación subjetiva que lo llevó a “borrar todo orden, participación y comunidad”¹⁰⁰. Un poco más allá, Mackey prevé que una crítica a su hermenéutica puede argumentar que Kierkegaard relativiza la comunidad y el orden del mundo para resaltar el carácter absoluto de la relación con Dios, que se vuelve inmediata y directa en el estadio religioso¹⁰¹. Sin embargo, aunque con esto se esté actuando el movimiento de indirección que Kierkegaard ponía como foco de su producción, Mackey

⁹⁶ MACKEY, L. (1972), “The Loss of World in Kierkegaard’s Ehtics”, op. cit., p. 276.

⁹⁷ Ibid. Las cursivas son de Mackey.

⁹⁸ Cf. MACKEY, L. (1972), “The Loss of World in Kierkegaard’s Ehtics”, op. cit., p. 279.

⁹⁹ Ibid.

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Esto es lo que en último término sostiene Buber.

creo que hay un síntoma que igualmente parece llevar al ensimismamiento del singular. Si se mantiene la modulación de la libertad individual, incluso el vínculo con Dios deviene uno de pura posibilidad. En resumidas cuentas, Mackey considera que Kierkegaard termina por trivializar “*la existencia y con ello destruye el objetivo mismo que su retórica indirecta pretendía conseguir*”¹⁰².

El artículo de Mackey, en apreciación de M. G. Piety, representa una de las mejores formulaciones de una lectura anticomunitarista de Kierkegaard, apelando remarcablemente a la metafísica que trasciende a una compleja estrategia comunicativa. Sin embargo, es cierto que la propuesta de Mackey encierra algunos problemas como el enfoque reducido en unas pocas fuentes y en un período determinado, una confusión terminológica y una sobrevaloración de la libertad kierkegaardiana. En la siguiente sección, revisaré con Piety las dos últimas aristas críticas y volveré a la primera en la primera parte de la sección E del capítulo III.

c. Gordon Marino

En 2001, veinte años después de que MacIntyre publicara *After Virtue*, John J. Davenport y Anthony Rudd editaron *Kierkegaard After MacIntyre*, una compilación de artículos con diversas objeciones a la lectura de MacIntyre y con algunas réplicas suyas. A pesar de lo que puede parecer de buenas a primeras, no todas las piezas de esta colección sostienen una interpretación comunitarista tan positiva de Kierkegaard. Una de las resalta es “The Place of Reason in Kierkegaard’s Ethics” de Gordon Marino. Marino comienza asumiendo que “por

¹⁰² MACKEY, L. (1972), “The Loss of World in Kierkegaard’s Ehtics”, op. cit., p. 285. Las cursivas son de Mackey.

algo de culpa propia, Kierkegaard ha dejado a MacIntyre y a otros con la impresión de que no creía que la elección de vivir en términos éticos pudiera ser defendida con fundamentos racionales”¹⁰³. El asunto es que, cuando se corre el velo de esta ilusión, Marino considera que lo que aparece no es un sistema ético con propiedad, sino un cierto papel de la razón meramente en el paso de lo estético a lo ético. Al final de cuentas, leyendo a Kierkegaard como un fenomenólogo de la moral, Marino cree que subestimó el rol de la razón en el terreno de la ética y dejó cabos sueltos que no invitan precisamente a formar un armatoste comunitario.

Para ajustarse a los objetivos de su crítica, Marino dispone de la siguiente manera los tres puntos que sostienen la hermenéutica de MacIntyre¹⁰⁴. En primer lugar, en *O lo uno o lo otro* coincidirían la forma y el contenido, esquema que determinaría que no hay ni estructura ni materia basadas en un suelo racional. Luego, Kierkegaard no daría ningún fundamento para preferir lo ético por sobre lo estético, indiferencia que sería peligrosa para pensar una articulación de vida en común con otros. Y, por último, *O lo uno o lo otro* da fuertes visos de un conservadurismo cerrado en sí mismo y, desde ahí, tremendamente infructífero y contradictorio. MacIntyre, en síntesis de Marino, lee a un Kierkegaard que pone al individuo nacido inmediatamente en lo estético y que prefigura un paso hacia lo ético que no está dado por un apoyo racional, sino que simplemente por la aparición de lo ético a través de la conciencia y una decisión radical que solo da cuenta existencial de sí misma, casi al modo en que Mackey disponía su lectura de la realidad ética. Marino se apresura a deshacer este supuesto y apela a la superioridad de la vida ética que levanta el juez Wilhelm: “Todos

¹⁰³ MARINO, G. (2001), “The Place of Reason in Kierkegaard’s Ethics”, en *Kierkegaard After MacIntyre*, eds. John J. Davenport y Anthony Rudd, Illinois: Open Court, p. 113.

¹⁰⁴ Cf. MARINO, G. (2001), “The Place of Reason in Kierkegaard’s Ethics”, op. cit., pp. 114-115.

quieren ser felices, por lo que se debe elegir lo ético, pues es solo por ese acto de elegir que una persona puede crear el soporte que hace posible la unidad y la felicidad”¹⁰⁵. En contraste, la vida del esteta no tiene un sostén ideal, carencia que lo lleva a desperdigarse en incontables momentos fugaces de placer y a sucumbir en una necesidad de satisfacción que siempre se renueva.

Aunque se mantenga el problema de la no justificación de las bases, Marino defiende – coincidiendo con MacIntyre, aunque con alcances distintos – que “Kierkegaard ciertamente sostenía que hay verdades morales universales”¹⁰⁶, determinando la acción a través de un sistema de compromiso que en efecto suena algo extraño cuando no hay una explicación complementaria: “Si no sabes correctamente qué hacer, entonces no quieres hacer lo que es correcto”¹⁰⁷. Para desentrañar esta proposición, Marino echa mano a unos fragmentos sobre comunicación que Kierkegaard dejó entre sus *Papirer* y que preparó supuestamente para utilizarlos como material de clase en un curso que nunca existió. Estos pasajes, que datan de 1847 y que llevan el encabezado “La dialéctica de la comunicación ética y ética religiosa” [“Den ethiske og den ethisk-religieuse Meddelelser Dialektik”], proponen una distinción entre el método comunicativo intelectual-estético, ético y ético-religioso. Mientras que en el ámbito de lo intelectual-estético el asunto gira en torno al traspaso objetivo de un mensaje, “respecto de lo ético y lo ético-religioso, la genuina comunicación es una *práctica* o una *edificación*”¹⁰⁸. En otras palabras, y esto es a lo que apunta Marino, cuando algo tienen que ver la ética y la religión en el despliegue subjetivo, no se habla de un conocimiento indiferente

¹⁰⁵ MARINO, G. (2001), “The Place of Reason in Kierkegaard’s Ethics”, op. cit., p. 118. Cf. OO II, 149 / SKS 3, 145.

¹⁰⁶ MARINO, G. (2001), “The Place of Reason in Kierkegaard’s Ethics”, op. cit., p. 121.

¹⁰⁷ Ibid.

¹⁰⁸ VIII 2 B 82, 1847 (JP, 649:12; Papir 366).

que llega desde afuera, sino de la ocasión para que la obligación moral que está dentro de un individuo se apropie¹⁰⁹. Pero, de nuevo, los preceptos fundamentales de esas obligaciones quedan sin justificación en Kierkegaard.

Marino decanta, pues, en la centralidad que tiene la obediencia en Kierkegaard y en el modo en que esta obediencia es satisfecha. Tal como ocurre en Schopenhauer, Marino asegura que en Kierkegaard lo que es capital es la intención, la resolución interior y no las consecuencias externas de la acción: todo lo que no pertenezca a la interioridad es relativo. Este énfasis que Kierkegaard pone en el cómo de nuestras acciones y creencias tiene, de acuerdo con Marino, su origen en una “ilusoria depreciación de la pregunta sobre qué es precisamente lo que se debe hacer”¹¹⁰. Marino no tiene reservas al resaltar que la mayor evidencia de este desequilibrio está en la “falta de urgencia que Kierkegaard muestra respecto de cuestiones de justicia social”¹¹¹. En *Las obras del amor*, por ejemplo, Kierkegaard, heredero de una jugosa fortuna, les pide a los pobres que sean misericordiosos. ¿Cómo puede un pobre sin dinero ni poder ser misericordioso? No enrostrándole al rico su miseria, no generando angustia en el afortunado por la desdichada realidad de otros¹¹². Con esto a la vista, Marino le reconoce a MacIntyre cierta razón, pues para el Kierkegaard temprano, maduro y tardío, “el razonamiento moral y la teorización ética tienen menos que ver con ser moral que con la búsqueda que Kierkegaard marca como de singular importancia – la búsqueda por la voluntad pura”¹¹³.

¹⁰⁹ Cf. MARINO, G. (2001), “The Place of Reason in Kierkegaard’s Ethics”, op. cit., p. 122.

¹¹⁰ MARINO, G. (2001), “The Place of Reason in Kierkegaard’s Ethics”, op. cit., p. 123.

¹¹¹ Ibid.

¹¹² Cf. OA, 387-388 / SKS 9, 319. Marino agrega además el detalle de que Kierkegaard prestaba dinero con intereses. En esta misma línea, ahora fuera de los casos que pone Marino, Garff cuenta que en el período 1847-48, Kierkegaard dio 31 rixdólares en limosnas, mientras que solo en 1850 gastó 132 en paseos en carruaje. GARFF, J. (2007), *Søren Kierkegaard. A Biography*, op. cit., p 543.

¹¹³ MARINO, G. (2001), “The Place of Reason in Kierkegaard’s Ethics”, op. cit., p. 125.

Marino salva a Kierkegaard de las objeciones de MacIntyre únicamente en cuanto a que sí hay un papel de la razón en la elección de lo ético por sobre lo estético en el esquema kierkegaardiano, pero no puede armar responsablemente un caso para exculpar a la ética de Kierkegaard de imputaciones como las de carencia de fundamentación racional, de efectiva incidencia en el mundo y en los otros, de apertura crítica en relación con el conservadurismo y de preocupación por cuestiones sociopolíticas. En cualquier caso, Marino se dispone en un ánimo de interpretación adecuado, y advierte en general a los que se topen con la lectura de MacIntyre y de otros que utilicen el mismo método, que Kierkegaard no se acaba en una obra y menos en *O lo uno o lo otro*, y tampoco se iguala sin más al discurrir de sus seudónimos¹¹⁴. Aunque el núcleo crítico de Marino es muy fuerte, en la primera parte de la sección D del capítulo III citaré algunos pasajes de Kierkegaard que parecen enfocarse en una circunstancia más humana.

d. Peter George

En 1998, George Pattison y Steven Shakespeare editaron *Kierkegaard. The Self in Society*, un compendio que reúne los más prominentes intentos por dar cuenta en un amplio espectro de una hermenéutica comunitarista de Kierkegaard. Entre los doce artículos que integran esta selección, está “Something Anti-social about *Works of Love*” de Peter George, que, si bien reconoce una esfera comunitaria en el pensamiento kierkegaardiano y por lo mismo no es un representante insigne de la visión estándar, tiene una lectura particular sobre una de las

¹¹⁴ MacIntyre admite que Kierkegaard no se agota en *O lo uno o lo otro*, pero igualmente pone las raíces de su crítica en esta obra inicial. Kierkegaard no parece un heredero tan obediente de la Ilustración en *Ejercitación del cristianismo*, por ejemplo.

principales fuentes de Kierkegaard que ha servido de base para que los intérpretes proyecten sus críticas a la posición tradicional. George parte del reconocimiento usual de que “hubo un tiempo, no hace mucho, en el que casi todo lo que tenía que ver con los estudios sobre Kierkegaard consideraba que su pensamiento era estrictamente individualista”¹¹⁵. El vuelco de esta perspectiva, de acuerdo con George, fue provocado por la caída del existencialismo más absoluto y por un acceso más general a *Las obras del amor*, uno de los textos más relegados por los intereses que envolvieron la propagación selectiva del *corpus* kierkegaardiano fuera de Dinamarca. No obstante, George toma una línea hermenéutica ligeramente distinta: “Mi argumento aquí no es que la concepción de Kierkegaard del sí mismo sea individualista – ciertamente contiene un elemento de sociabilidad. Es más bien que el lugar para buscar sociabilidad no es *Las obras del amor*”¹¹⁶. Para George, ver sociabilidad en *Las obras del amor* es mostrar la desesperación de intentar sobreponerse a la visión clásica, cuestión que termina confirmando su fuerza. Asimismo, si la evidencia se limpia de cualquier elemento debilitante, mejor es el caso que se presenta para defender una arista social en Kierkegaard.

George comienza a desplegar su tesis contrastando *Las obras del amor* con un par de hitos dentro de la producción kierkegaardiana. En primera instancia, en *O lo uno o lo otro*, George apunta que es claro que el juez Wilhelm no ve como opuestos el amor erótico y preferencial [*Elskov*], y el amor espiritual y no preferencial [*Kjerlighed*], puesto que la unión en el matrimonio supone elegir a alguien a partir de la preferencia y de ciertos parámetros que se pueden reducir al egoísmo¹¹⁷. La contradicción entre estas dos modulaciones del amor

¹¹⁵ GEORGE, P. (1998), “Something Anti-social about *Works of Love*”, en *Kierkegaard. The Self in Society*, eds. G. Pattison y S. Shakespeare, Nueva York: Saint Martin’s Press, p. 70.

¹¹⁶ Ibid.

¹¹⁷ Cf. OO II, 38 / SKS 3, 40.

surge sin discusión en *Las obras del amor*, decantando en la propuesta de que el cristiano debe amar al prójimo sin advertir ningún detalle o marca exterior: se debe amar a todos por igual¹¹⁸. Un poco más allá, George propone que este movimiento de renuncia a la preferencia es semejante al movimiento de la religiosidad A que Kierkegaard describe en el *Postscriptum* y que se articula únicamente en la relación del sujeto consigo mismo, en su propia renuncia a lo inmediato “en favor de lo eterno y lo infinito, esto es, lo absoluto”¹¹⁹. En este sentido, si se unen estas aristas y se piensa que la base de *Las obras del amor* es al menos similar, se pierde el sustento para una teoría de la sociabilidad en Kierkegaard dispuesta sobre *Las obras del amor*.

George no acepta la premisa de Kierkegaard de que la preferencia es egoísta y de hecho considera que conduce a una cierta incoherencia: Kierkegaard quiere mantener el amor a los amados, pero quitándole la preferencia, una de sus características fundamentales. Si se debe amar al prójimo como a un amante o como a un amigo, todo se reduce a la categoría de prójimo sin más, tal como desaparece la categoría de valor en un mundo en el que todo es valioso¹²⁰. En esta línea, George sostiene que el amor preferencial es dependiente del objeto de amor, en tanto que se supone interacción y reciprocidad. El amor al prójimo que desarrolla Kierkegaard en *Las obras del amor*, por otro lado, es independiente del objeto de amor, al punto que se puede perder a una esposa o a un amigo, pero nunca al prójimo¹²¹. Esto fuerza la idea de que el amor cristiano es una relación unilateral y sin receptor efectivo¹²².

¹¹⁸ OA, 82 / SKS 9, 64.

¹¹⁹ GEORGE, P. (1998), “Something Anti-social about *Works of Love*”, op. cit., p. 73. Cf. PS, 449 / SKS 7, 418.

¹²⁰ Cf. OA, 73 / SKS 9, 57.

¹²¹ Cf. OA, 95 / SKS 9, 75.

¹²² Cf. OA, 40 / SKS 9, 29: “De un ser humano que viviera en una isla desierta, en caso de que conformara su mente según el mandamiento, podría afirmarse entonces que, al renunciar al amor de sí, amaba al prójimo”.

Alcanzado este punto, George cita de *Las obras del amor*: “Para estar seguros, la esposa de uno debe ser amada de forma diferente que el amigo y el amigo de forma diferente que el prójimo, pero no es una diferencia esencial, pues la igualdad fundamental radica en la categoría *prójimo*”¹²³. Esta igualdad pertenece al terreno de la interioridad, de la autenticidad, de la espiritualidad, mientras que cualquier otra determinación es relativa y tiene que ver únicamente con lo exterior. Kierkegaard defiende que se puede mantener esta última esfera, pero mediando el reconocimiento de que carece de importancia¹²⁴. Así, ¿cuál sería el sentido de conservar el amor de preferencia si no conduce a lo esencial y auténticamente humano?

George resalta brevemente otros dos puntos de la concepción kierkegaardiana del amor cristiano que van en respaldo de su propuesta. Por una parte, Kierkegaard destaca el extremo compromiso que debe tener el que ama a mantener la independencia del amado: se puede ayudar a otro a entrever el valor intrínseco del cristianismo con un acto de amor, pero nunca se debe reclamar como victoria propia que el prójimo devenga espíritu. De acuerdo con George, el problema es que “a pesar de que el amor ayuda, no puede ser un amor particularmente activo si la ayuda permanece escondida”¹²⁵. Por otra parte, Kierkegaard acuña la noción de que el amor cristiano debe ser como el amor a los muertos, toda vez que no puede aparecer en esta relación un ápice de interés. George ve este gesto como la cima del antisocialismo de Kierkegaard en *Las obras del amor*, pues “la relación con los muertos es el epítome de una relación unilateral, en la que no hay interacción”¹²⁶. Finalmente,

¹²³ OA, 176 / SKS 9, 143. Las cursivas son de Kierkegaard. Cf. GEORGE, P. (1998), “Something Anti-social about *Works of Love*”, op. cit., p. 76.

¹²⁴ Cf. OA, 179 / SKS 9, 145: “La consideración meramente humana concibe al amor *ya sea* de una manera puramente inmediata como instinto, inclinación (pasión amorosa), como inclinación (amistad), como sentimiento e inclinación con algún que otro añadido diferencial de deber. (...) El cristianismo deja que todo siga en pie, que tenga su significación en lo externo”. Cf. GEORGE, P. (1998), “Something Anti-social about *Works of Love*”, op. cit., p. 76.

¹²⁵ GEORGE, P. (1998), “Something Anti-social about *Works of Love*”, op. cit., p. 78.

¹²⁶ GEORGE, P. (1998), “Something Anti-social about *Works of Love*”, op. cit., p. 79.

Kierkegaard está proponiendo un juego espiritual en el que el individuo se encuentra interiormente con Dios y proyecta una imagen dialéctica desprovista de contenido en el prójimo¹²⁷.

Profundizando las críticas de Adorno, esta vez desde el núcleo de la hermenéutica kierkegaardiana especializada, George levanta un caso importante en contra de *Las obras del amor*. Si bien defiende que en lugares como *Para un examen de sí mismo* o *¡Juzga por ti mismo!* Kierkegaard “describe relaciones sociales mucho más fuertes, incluyendo una relación de amor activa, abierta e interactiva”¹²⁸, consideré pertinente agregarlo al apartado de la visión estándar para tener a mano su interpretación cuando llegue el momento de dar cuenta de las posiciones de autores como Patricia Cutting, Hugh Pyper, María J. Binetti y Mark Dooley. Aunque sea de manera indirecta, George atisba la pista de que Kierkegaard exige una cautela especial y que la lectura comunitarista no puede volverse, como lo fue la anticomunitarista, un prejuicio.

¹²⁷ Cf. OA, 456-457 / SKS 9, 376: “Entendido cristianamente tú no tienes que hacer absolutamente nada con lo que otros te hacen. (...) La dirección es hacia adentro; esencialmente solo tienes que ver contigo mismo frente a Dios”. Cf. GEORGE, P. (1998), “Something Anti-social about *Works of Love*”, op. cit., p. 81.

¹²⁸ GEORGE, P. (1998), “Something Anti-social about *Works of Love*”, op. cit., p. 81.

C. Críticas a la visión estándar

a. Robert L. Hall

El primer lugar en el que encontramos un alzamiento frente a las críticas de Mark C. Taylor es en el artículo “Language and Freedom: Kierkegaard’s Analysis of the Demonic in *The Concept of Anxiety*”, publicado por Ronald L. Hall en el octavo volumen del *International Kierkegaard Commentary*, aparecido en 1985 y dedicado al estudio de *El concepto de la angustia*. Con el relevamiento de luces de comunitarismo que rescata Hall en *El concepto de la angustia*, es posible dar con un rastro más amplio en torno comunitarismo en Kierkegaard del que se podría formar con una revisión de sus escritos juveniles, su tesis o incluso *O lo uno o lo otro*. El fundamento para esto está en el despliegue, aún en ciernes, pero más evidente, de las bases de la metafísica subjetiva kierkegaardiana. Hall pretende estructurar precisamente una respuesta a la crítica desarrollada en los trabajos de Taylor, defendiendo a Kierkegaard de la acusación de que en su obra no se le da “un lugar esencial a la dimensión comunitaria en la vida de la fe”¹. El punto de partida para Hall estriba en la segunda sección del cuarto capítulo de *El concepto de la angustia*, titulada “La angustia ante el bien (lo demoníaco)” [“Angest for det Gode (Det Dæmoniske)”].

De acuerdo con Hall, un examen acucioso de este apartado dará cuenta de que el error de Taylor, y de otros críticos, radica en “no reconocer el rol que Kierkegaard le da al *lenguaje* en la vida de la fe”². En función de esta directriz, la tesis de Hall se construye del siguiente

¹ HALL, R. (1995), “Language and Freedom: Kierkegaard’s Analysis of the Demonic in *The Concept of Anxiety*”, en *Kierkegaard International Commentary: The Concept of Anxiety*, ed. R. Perkins, Macon: Mercer University Press, p. 154.

² Ibid. Las cursivas son de Hall.

modo: teniendo a la vista que el lenguaje presupone un contexto social y comunitario, si se pudiera mostrar que Kierkegaard le da centralidad al lenguaje en el estadio religioso, debería quedar sentado al mismo tiempo que el componente comunitario juega un papel decisivo en la vida de la fe. Hall sostiene que este movimiento es posible y que sus implicancias no resaltan únicamente el error de la crítica de Taylor, sino que además atisban una profunda ironía en ella, a saber, que Taylor “confundió la comprensión de Kierkegaard de la vida religiosa o de la fe con la comprensión de Kierkegaard de la vida demoníaca”³. La clave descansa en todo momento en el rol del lenguaje en la modulación religiosa y en la modulación demoníaca.

Hall remarca que Kierkegaard caracteriza la esclavitud del pecado “en términos del *lenguaje* o, más precisamente, del *habla*, que es la forma más concreta de expresión para Kierkegaard”⁴. Kierkegaard vincula al sujeto esclavo del pecado a un juego en el que dos personas se esconden debajo de una capa y aparentan ser una sola persona. Así, “mientras la una habla, la otra gesticula al tuntún, sin que sus gestos guarden ninguna relación con las palabras que se dicen”⁵. La vida en la esclavitud del pecado es, de este modo, una vida abstraída de sí misma, que carece de “integridad reflexiva”⁶ y que expresa una profunda disparidad entre lo que se dice y lo que se hace. Esta misma discordancia se da en lo demoníaco, pero a un nivel más profundo: la disrelación se ejecuta no en la conexión de dos expresiones externas – decir y hacer –, sino que entre una de aquellas expresiones externas y el estado interior. Para enfatizar esta diferencia, Kierkegaard presenta a la esclavitud del

³ Ibid.

⁴ HALL, R. (1995), “Language and Freedom: Kierkegaard’s Analysis of the Demonic in *The Concept of Anxiety*”, op. cit., p. 157. Las cursivas son de Hall.

⁵ CA, 211 / SKS 4, 421.

⁶ HALL, R. (1995), “Language and Freedom: Kierkegaard’s Analysis of the Demonic in *The Concept of Anxiety*”, op. cit., p. 158.

pecado como una relación forzada con el mal, mientras que lo demoníaco es una relación forzada con el bien. En este contexto, el bien es entendido como “la reintegración de la libertad”⁷, esto es, lo bueno se equipara a la integridad libre que coordina la expresión y la acción, mientras que lo malo se recluye allí donde la disparidad toma la forma relativa de lo pecaminoso (angustia ante el mal) o la forma absoluta de lo demoníaco (angustia ante el bien).

Una de las características principales de la vida demoníaca es el ensimismamiento devenido mutismo, que se rompe únicamente en un acto de involuntaria apertura⁸. Hall trae a colación esta dialéctica negativa para indicar la presencia del lenguaje y de la libertad en medio del registro demoníaco. La negación de estas dos categorías se da en tanto “la libertad es siempre comunicativa”⁹, mientras que la no-libertad demoníaca busca resolverse en un encierro interior inauténtico, en un “silencio forzado”¹⁰. Este mutismo no es un acallamiento literal, sino que tiene que ver más bien con el trasfondo que representa la expresión sonsacada y la falta de integridad reflexiva entre la voluntad interior y la expresión interior. Por contraste, la responsabilidad y la seriedad de la concordancia interna y externa de la libertad y, por ende, del lenguaje, son prácticas propias de la vida religiosa. Esto no implica que la vida religiosa sea una constante apertura de la interioridad, sino más bien que la sutileza y el encubrimiento de la singularidad se dan en una modulación en la que la libertad funciona como un objetivo y no como una amenaza, y en que el lenguaje o la palabra hablada amistan positivamente la expresión exterior.

⁷ CA, 212 / SKS 4, 421.

⁸ Cf. SKS 4, 424 / CA, 219.

⁹ SKS 4, 425 / CA, 220.

¹⁰ HALL, R. (1995), “Language and Freedom: Kierkegaard’s Analysis of the Demonic in *The Concept of Anxiety*”, op. cit, p. 160.

En este estado de cosas, a Hall le resulta complejo entender por qué Taylor asegura tan libremente que, dado que ve que la fe radica en la interioridad del sí mismo, Kierkegaard debe afirmar que “al nivel más profundo, al nivel de la fe, las personas no se pueden comunicar entre sí”¹¹. Esta es la ironía de la crítica de Taylor: tomar la marca distintiva de lo demoníaco como una característica de lo religioso. De acuerdo con Hall, el malentendido de Taylor se juega en no advertir la diferencia esencial que existe entre el silencio demoníaco y el silencio de la fe¹². Más allá de la discordancia y del mutismo del demoníaco, el individuo de fe encuentra el equilibrio en la integralidad de su palabra y en la oportunidad libre de su silencio: elige cuándo hablar y cuándo callar¹³. Con esto, Hall reconstruye para su tesis el puente entre la fe, la libertad y el lenguaje. Si asumimos, pues, que el lenguaje tiene un registro auténtico que debe ser conservado, podemos proyectar desde él una comunidad genuina que se articule a partir de su ejercicio y de su reconocimiento, abriendo el espacio para la concreta actualización de la libertad y, con ello, a la integralidad reflexiva de la vida de fe¹⁴.

El valor de la lectura de Hall encalla en responder sistemáticamente a la crítica de Taylor, una de las más fuertes dentro de la visión estándar. Sin embargo, y tal como se ocupa este criterio para restarle valor hermenéutico a especialistas que rechazan de plano un comunitarismo en Kierkegaard, no es posible agotar el pensamiento kierkegaardiano en un determinado punto de su *corpus*, que al mismo tiempo supone una metafísica específica de

¹¹ TAYLOR, M. (1980), *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship: A Study of Time and the Self*, op. cit., p. 350.

¹² Cf. HALL, R. (1995), “Language and Freedom: Kierkegaard's Analysis of the Demonic in *The Concept of Anxiety*”, op. cit., p. 162.

¹³ HALL, R. (1995), “Language and Freedom: Kierkegaard's Analysis of the Demonic in *The Concept of Anxiety*”, op. cit., p. 163.

¹⁴ Cf. HALL, R. (1995), “Language and Freedom: Kierkegaard's Analysis of the Demonic in *The Concept of Anxiety*”, op. cit., p. 166.

la subjetividad y un contexto histórico articular. Más aún, *El concepto de la angustia* pertenece al período que resulta más difícil de esclarecer en términos de una posición definida de Kierkegaard sobre lo social, lo político o lo comunitario. Volveré sobre esto en la sección C del capítulo III.

b. Robert Perkins

Nuevamente en *Kierkegaard. The Self and Society*, aparece “Climacan Politics: Polis and Person in Kierkegaard’s *Postscript*” de Robert Perkins, un artículo que da cuenta de una posición comunitarista a partir de una de las obras mayores de la producción kierkegaardiana. Perkins sostiene algo radicalmente que “la prueba crucial de una lectura política de Kierkegaard sería una examinación del *Postscriptum no científico y definitivo*, la pieza central del estudio de Kierkegaard de la subjetividad ético-religiosa (...). Una lectura política de este texto sería decisiva para determinar si una visión kierkegaardiana de la política es posible”¹⁵. El objetivo de la pieza de Perkins será ofrecer una lectura de esta índole, “centrándose en los acuerdos y desacuerdos entre un devoto teórico político, Platón, y Kierkegaard”¹⁶.

Perkins nota que los esfuerzos de Johannes Climacus, el seudónimo que firma el *Postscriptum*, parecen ir en la dirección opuesta al enfoque platónico, dado que Kierkegaard comienza con lo que Platón considera lo más difícil de comprender, a saber, el individuo. Es más, en Platón esta categoría no alcanza un lugar determinado si no es dentro de su teoría

¹⁵ PERKINS, R. (1998), “Climacan Politics: Polis and Person in Kierkegaard’s *Postscript*”, en *Kierkegaard. The Self in Society*, op. cit., p. 43.

¹⁶ Ibid.

política y social. En cualquier caso, Perkins considera que Kierkegaard repite en el *Postscriptum* un movimiento platónico por antonomasia, esto es, “que, ideal y empíricamente, la estructura moral de lo político y de lo individual son isomórficas”¹⁷. El asunto recae luego en determinar el polo dominante desde el que se despliega este isomorfismo. Excediendo el acento que Platón y desde ahí Aristóteles sientan en la naturaleza ideal del sujeto en el ambiente político, Kierkegaard pone de relieve, según Perkins, el carácter creativo de la realidad individual. En vez de pensar un involucramiento del Estado y de la sociedad hacia el sujeto, Perkins reconoce que en Kierkegaard ambas instituciones están desnaturalizadas y que solo alcanzan fundamento en el proceso de devenir del sujeto, que no apela a una esencia fija¹⁸.

Otro punto de contacto que Perkins extiende entre Platón y Kierkegaard es que ambos ven la paradoja en la relación de la idealidad con lo concreto, y no directamente en la idealidad, es decir, la contradicción se pone cuando se intenta pasar de un ámbito cualitativo a otro¹⁹. De acuerdo con Perkins, lo que hace Kierkegaard en medio de este esquema es intentar vincular la verdad eterna con la existencia de un individuo, abriendo la posibilidad de que sus lectores “piensen los asuntos de filosofía política a la luz de su visión de la verdad eterna”²⁰. Revirtiendo la búsqueda platónica por las condiciones en las que se puede dar un filósofo rey, Kierkegaard intenta encontrar la figura de un sujeto pensante que pueda poner en acto la idealidad, que pueda existir en lo que comprende²¹. Esto deriva a su vez en que, si bien el suelo común de Platón y de Kierkegaard es la idealidad, discrepan respecto de su

¹⁷ PERKINS, R. (1998), “Climacan Politics: Polis and Person in Kierkegaard’s *Postscript*”, op. cit., p. 44.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Cf. PS, 206 / SKS 7, 187-188: “No obstante, la verdad eterna y esencial en sí misma no es en modo alguno la paradoja, sino que lo es en la medida en que se relaciona con el existente”.

²⁰ PERKINS, R. (1998), “Climacan Politics: Polis and Person in Kierkegaard’s *Postscript*”, op. cit., p. 45.

²¹ Cf. PS, 314 / SKS 7, 289.

“estatus ontológico y epistemológico”²². Platón propone dos mitos para describir el modo en que lo ideal, lo universal, puede ponerse en contacto con un objeto o con una persona, con un algo o un alguien individual: la participación y la reminiscencia. Para el Kierkegaard del *Postscriptum*, la participación apela a la apropiación subjetiva, a la instanciación existencial de la idea, cuestión que kierkegaardianamente es interpretada como socrática y no como platónica²³. Alcanzado este nivel, Perkins ve una salida al alegato de subjetivismo que suele caer sobre Johannes Climacus en el hecho de que de entre las tres facultades que soportan el devenir subjetivo, la razón, la pasión y la capacidad ética, las primeras dos pertenecen al universal humano y la tercera viene dada como una tarea a cada individuo²⁴. De esta tríadica interacción emerge el singular que puede con propiedad conectarse con otros singulares determinados cualitativamente de la misma forma. En este sentido, a diferencia del elitismo de Platón, Perkins propone que en Kierkegaard encontramos fuertes ánimos hacia el igualitarismo y hacia el gregarismo horizontal²⁵.

En estrecha relación con este último punto, Perkins denota que tanto Platón como Kierkegaard reconocen la dificultad de instanciar la perfección de la idealidad en el mundo efectivo. Un poco más allá, Kierkegaard pone en la pluma de Climacus la noción de que “ninguna forma política o social puede expresar la dialéctica de la interioridad humana”²⁶. La consecuencia de esto es que no hay circunstancia social en específico que esté completa,

²² PERKINS, R. (1998), “Climacan Politics: Polis and Person in Kierkegaard’s *Postscript*”, op. cit., p. 45.

²³ Cf. PS, 206-207 / SKS 7, 188: “Desde el punto de vista socrático, la verdad eterna y esencial no contiene en sí misma ninguna paradoja, la cual solo se da en su relación con el existente. Se encuentra expresada en otro enunciado socrático: todo conocimiento es una reminiscencia. Este enunciado es un vislumbre del comienzo de la especulación, mas precisamente por eso Sócrates tampoco insistía en él, ya que resultaba esencialmente platónico”.

²⁴ Cf. PERKINS, R. (1998), “Climacan Politics: Polis and Person in Kierkegaard’s *Postscript*”, op. cit., p. 46.

²⁵ Cf. PERKINS, R. (1998), “Climacan Politics: Polis and Person in Kierkegaard’s *Postscript*”, op. cit., p. 47. Voy a discutir recurrentemente este asunto en el capítulo III.

²⁶ PERKINS, R. (1998), “Climacan Politics: Polis and Person in Kierkegaard’s *Postscript*”, op. cit., p. 48.

terminada o perpetuamente legitimada, determinación que sienta una merma radical sobre el “privilegio político autoritario, religioso y social”²⁷. En otras palabras, el igualitarismo ontológico del Kierkegaard del *Postscriptum* pone en tela de juicio y elimina finalmente la jerarquía política. Perkins nota, eso sí, que Kierkegaard no está extrayendo ningún tipo de propuesta revolucionaria con su igualitarismo, postura que ciertamente no tuvo mucho en cuenta cuando deslindó fuertes críticas al liberalismo de su época, por ejemplo. La intención kierkegaardiana es la construcción de la subjetividad.

A esta altura del artículo se ve con claridad la perspectiva que Perkins está tratando de disponer. Su foco está en que el *Postscriptum* puede servir como una base para proyectar una propuesta política de Kierkegaard, siempre en el marco de la dialéctica individual que se debate en la tensión entre lo ideal y lo concreto. De este modo, Perkins lee con cierta ironía el gesto de Kierkegaard de defender, casi a la usanza platónica, un régimen monárquico o de relativizar cualquier cambio en la estructura externa de las instituciones. Para Perkins, el pensador subjetivo que delinea Kierkegaard es una reversión del individuo moderno, sin que por ello sea una especie de refrito de un paradigma antiguo o medieval, y al mismo tiempo es distinto del sujeto propio del capitalismo contemporáneo, por lo que puede tener algo que decirnos ante las necesidades de nuestro tiempo²⁸. Así, aunque en el *Postscriptum* no se encuentre una pauta para reformar el Estado y la sociedad, Perkins considera que, de nuevo en cercanía con Platón, Kierkegaard está criticando el *statu quo*. No es baladí que para ambos la figura de lucha sea Sócrates.

Perkins termina bosquejando con algo más de detalle la organización política que podría pensarse a partir de la individualidad del *Postscriptum*, proponiéndola como abierta,

²⁷ Ibid.

²⁸ PERKINS, R. (1998), “Climacan Politics: Polis and Person in Kierkegaard’s *Postscript*”, op. cit., p. 49.

preocupada del desarrollo moral y social, con claridad y honestidad en las instituciones, con constantes cambios en la vida política, defensora de las diferencias entre individuos sin establecer jerarquía arbitrarias y excluyentes. En resumidas cuentas, “el fin del Estado sería permitir que cada persona desarrolle su potencialidad en la mayor medida posible, limitada únicamente por el dominio de la necesidad existencial sobre el dominio estético”²⁹. Lo que exceda ese terreno tendrá que ver con la conciencia de cada sujeto.

Es interesante la propuesta de Perkins, sobre todo por instar a una reapropiación contemporánea del singular kierkegaardiano, pero hay que tomarla con cierta precaución, recordando en todo momento que sus alcances sobre la política y lo social en Kierkegaard son proyecciones y no aparecen directamente. El enfoque de Perkins se reduce a una perspectiva metafísica y más particularmente al esquema metafísico del *Postscriptum*, gesto que desde mi postura hermenéutica trunca una visión más móvil e hilvanada del pensamiento kierkegaardiano. Además, la consideración histórica no juega ningún papel su texto, detalle que lo lleva a obviar la preferencia a la monarquía que reconoce Kierkegaard en el *Postscriptum*. Siguiendo la apreciación de Perkins, pero cuidando los márgenes de interpretación, volveré sobre el *Postscriptum* en la primera parte de la sección D del capítulo III.

c. M. G. Piety

Permaneciendo en *Kierkegaard. The Self in Society*, “The Place of the World in Kierkegaard’s Ethics”, de M. G. Piety, representa la primera respuesta sistemática a “The

²⁹ PERKINS, R. (1998), “Climacan Politics: Polis and Person in Kierkegaard’s *Postscript*”, op. cit., p. 51.

Loss of the World in Kierkegaard's Ethics" de Louis Mackey. Piety comienza con una lectura bastante osada: "El declive del marxismo ha dejado un vacío ideológico en Europa Occidental y muchos investigadores en esta parte del mundo han comenzado a volverse hacia Kierkegaard para encontrar consideraciones sobre la naturaleza de la genuina comunidad o del rol del individuo en la sociedad"³⁰. Esto daría una pista de por qué el esclarecimiento de una posición social y política kierkegaardiana ha encontrado menos impedimentos ahora que en tiempos en los que "las interpretaciones de Kierkegaard estaban tan cargadas con ideas existencialistas anacrónicas"³¹. Retrocediendo un paso, Piety detalla que su intención no va a ser presentar un análisis profundo del papel que el sujeto juega en la sociedad para Kierkegaard, sino que va a intentar mostrar "que el popular y duradero mito de que su pensamiento eso fundamentalmente apolítico y asocial está equivocado"³², movimiento que debería allanar el camino para cualquier otra disposición. Y dado que en Mackey se encarna una de las más aceptadas formulaciones de este mito, Piety se va a concentrar en refutar sus postulados en particular.

La posición de Mackey apuntaba a que, en el pensamiento ético de Kierkegaard, aun alcanzando el nivel ético-religioso, se da una ausencia de mundo que deja en un aislamiento total al individuo. Esta interpretación es soportada, por un lado, porque Mackey lee que Kierkegaard dispone la realidad ética del sujeto como la única realidad y, por otro, porque desde esta determinación el sujeto no tiene acceso efectivo a otras realidades que no sean la suya. Para mostrar que este reclamo de Mackey en contra de un acosmismo de Kierkegaard no tiene bases, Piety plantea a su vez dos aristas críticas: Mackey identifica erróneamente

³⁰ PIETY, M. G. (1998), "The Place of the World in Kierkegaard's Ethics", en *Kierkegaard. The Self in Society*, op. cit., p. 24.

³¹ Ibid.

³² Ibid.

realidad [*Realitet*] con actualidad [*Virkelighed*], y supone que Kierkegaard suscribe a la visión tradicional del existencialismo de que la libertad individual es absoluta³³.

Sobre la primera línea, y con apoyo en lo que cataloga como una interpretación casi universalmente aceptada por los especialistas, Piety determina que realidad y actualidad no son sinónimos en Kierkegaard, tal como en Hegel no son equivalentes *Dasein* y *Wirklichkeit*. En la terminología kierkegaardiana, surgida con claridad desde el *Postscriptum* al menos, realidad refiere “a la mera presencia [*Tilstedevaerelse*] de una cosa, sin ninguna referencia de cómo llegó a estar ahí. Actualidad, en contraste, es siempre el resultado de un proceso de actualización”³⁴. Esto aplicado a la dialéctica espiritual implica que la realidad de un sujeto está radicada en la inmediatez estética, que después comienza a ser superada por un elevamiento de la conciencia en lo ético y que decanta en una actualización de lo inmediato en lo religioso. Refiriendo a la exhortación que hace Kierkegaard en *Las obras del amor* de cuidar del “prójimo que vemos”³⁵, Piety deriva que la preocupación ética está delimitada por la realidad, por la pura presencia de los otros y no por su determinación actual³⁶.

Enseguida, Piety niega que Kierkegaard defienda una versión absoluta de la libertad, en tanto que totalmente impermeable a cualquier determinación efectiva desde el exterior. Piety considera que es un error trasladar la imposibilidad epistemológica de comprender la realidad del otro sin volverla una abstracción hacia la realidad ética, ya que las demandas a la libertad toman siempre la forma de lo posible y no por ello se desligan de algún impacto

³³ Cf. PIETY, M. G. (1998), “The Place of the World in Kierkegaard’s Ethics”, op. cit., pp. 24-25. Véase además LLEVADOT, L. (2008), “Kierkegaard y la cuestión de la metafísica: El lugar de lo ético en el pensamiento existencial”, *Logos*, vol. 41, pp. 87-107.

³⁴ PIETY, M. G. (1998), “The Place of the World in Kierkegaard’s Ethics”, op. cit., p. 27. Cf. PS, 321-322 / SKS 7, 296-297. El traductor español no hace la distinción y traduce ambos términos por realidad, poniendo a veces el original danés entre paréntesis.

³⁵ Cf. OA, 191-215 / SKS 9, 155-175.

³⁶ PIETY, M. G. (1998), “The Place of the World in Kierkegaard’s Ethics”, op. cit., p. 28.

en la interioridad. El mismo Mackey, después de haber descrito la relación de posibilidad intelectual o poética que se da en el nivel estético, reconoce que en Kierkegaard está la figura de interpelación en el estadio ético. Piety se ase de esto y remite a un pasaje de los *Papirer* de 1850, en el que se puede leer: “Éticamente, la cuestión no se trata nunca de comprender, de entender; es un asunto de hacer lo que uno entiende, y lo que un ser humano tiene que hacer es siempre algo fácil de entender”³⁷. Así, no parece darse un cierre tan radical de la libertad ante el llamado que generan otras presencias.

La crítica de Piety deriva en una posición que es común dentro de aquellos que contravienen la visión estándar en cuanto a un comunitarismo en Kierkegaard, a saber, aquella que consiente que Kierkegaard persigue tanto el objetivo de construir una subjetividad libre y auténtica, y de alcanzar una comunidad armoniosa en la habiten dichas subjetividades. Es más, esta postura defiende que ambos fines están intrínsecamente unidos y que no se pueden conseguir por separado³⁸.

No me parece que ni Mackey ni Piety, a pesar de representar trincheras opuestas, den finalmente con una interpretación consistente. Si Mackey pecaba de restringirse casi exclusivamente al *Postscriptum*, Piety falla al salirse desordenadamente de ese marco³⁹. Piety tiene razón al hacer la distinción terminológica entre realidad y actualidad en Kierkegaard, posición que parece extenderse por varios acápites de su obra posterior al *Postscriptum*, pero proyecta de mala manera otros lugares como la efectividad de la acción ético-amorosa

³⁷ X 3 A 169, 1850 (JP, 2874; NB19:12).

³⁸ Piety cita a Alastair Hannay: “Es claro, debido a numerosos lugares en la obra de Kierkegaard, que se preocupa de dos objetivos, establecer una sociedad armoniosa, por un lado, y el cumplimiento de la individualidad verdadera, por el otro, en tanto interconectados muy de cerca, casi unidos lógicamente”. PIETY, M. G. (1998), “The Place of the World in Kierkegaard’s Ethics”, op. cit., p. 35. Cf. HANNAY, A. (1982), *Kierkegaard*, Londres y Nueva York: Routledge, p. 160.

³⁹ Piety publicó, eso sí, una versión preliminar de este artículo, restringida efectivamente al *Postscriptum*. Véase PIETY, M. G. (1996), “The Reality of the World in Kierkegaard’s Postscript”, en *International Kierkegaard Commentary: Concluding Unscientific Postscript*, ed. R. L. Perkins, Macon: Mercer University Press.

kierkegaardiana y su construcción de la figura de prójimo⁴⁰. Es posible ver en *Una reseña literaria*, en *Las obras del amor* e incluso en entradas de los *Papirer* que llegan hasta 1853 a un Kierkegaard que entrelaza al individuo con al menos una comunidad de algún tipo, pero en cada momento las determinaciones son distintas y ciertamente esa inclinación se borra hacia 1854-55. Todo esto se va a hacer mucho más claro en las secciones D, E y F del capítulo III.

d. Patricia Cutting y Pia Søltoft

Una reseña literaria es, en cierto sentido, el único lugar en la obra de Kierkegaard que se concentra en una reflexión sobre asuntos que directamente aparecen como políticos. Por esto, muchos de los especialistas que sostienen de algún modo el comunitarismo kierkegaardiano se valen de esta referencia para dar estructura a sus tesis. En este caso, me enfocaré en dos artículos de esta índole. El primero es “The Levels of Interpersonal Relationships in Kierkegaard’s *Two Ages*”, publicado por Patricia Cutting en el décimo cuarto volumen del *International Kierkegaard Commentary*, dedicado precisamente a *Una reseña literaria*, aparecido en 1984. El segundo artículo, titulado “*A Literary Review: The Ethical and the Social*”, fue escrito por Pia Søltoft y fue compilado en la versión de 1999 del *Kierkegaard Studies Yearbook*.

⁴⁰ Cf. PIETY, M. G. (1998), “The Place of the World in Kierkegaard’s Ethics”, op. cit., p. 37: “La comunidad genuina es alcanzada de acuerdo con Kierkegaard cuando ‘los individuos (cada uno individualmente) están esencial y apasionadamente relacionados con una idea y juntos están esencialmente relacionados con la misma idea... Individualmente, la relación los separa (cada uno se tiene a sí mismo por sí mismo) e idealmente los une’. La idea en la que la comunidad genuina descansa es que los pecados individuales son perdonados o que Dios es amor”.

Cutting sostiene que Kierkegaard usó su recensión no solo para criticar la condición de su época, sino también para “presentar los niveles de relaciones interpersonales”⁴¹. A pesar de reconocer que la principal preocupación de Kierkegaard en torno al devenir subjetivo fueron los estadios de la existencia, Cutting cree ver que esta articulación envuelve la posibilidad de auténticas relaciones entre individuos y que, por lo mismo, el singular puede elegir concretar dichos vínculos. Cutting proyecta la estructura de los estadios kierkegaardianos desenvuelta en dos líneas: la concreta y la abstracta. La modulación concreta se mueve en el nivel óntico, describiendo las actualizaciones de diversas categorías en varios individuos en un determinado nivel existencial. Por su parte, la modulación abstracta describe y analiza las estructuras ontológicas fundamentales que sostienen la proyección en lo concreto. Según Cutting, esta dualidad, tensada dialécticamente, se da con claridad en *Una reseña literaria*, a la vez que se repite subrepticamente en toda la producción seudónima y homónima de Kierkegaard⁴².

Desde la perspectiva de las estructuras ontológicas fundamentales, Cutting muestra que en el análisis de Kierkegaard emergen distintas épocas respecto de las relaciones interpersonales: la época temprana, en la que los individuos excepcionales determinan los valores y las normas para los otros, la época presente, en la que se nivela a los individuos excepcionales, pero se establece un público abstracto que dicta las normas y los valores de la sociedad, y la época de la segunda inmediatez, en la que el individuo auténtico puede establecer genuinas relaciones interpersonales⁴³. La época temprana se aplica para

⁴¹ CUTTING, P. (1984), “The Levels of Interpersonal Relationships in Kierkegaard’s *Two Ages*”, en *International Kierkegaard Commentary: Two Ages*, ed. R. Perkins, Macon: Mercer University Press, p. 73.

⁴² Cf. CUTTING, P. (1984), “The Levels of Interpersonal Relationships in Kierkegaard’s *Two Ages*”, op. cit., p. 74.

⁴³ Cf. CUTTING, P. (1984), “The Levels of Interpersonal Relationships in Kierkegaard’s *Two Ages*”, op. cit., p. 75.

Kierkegaard a las sociedades antiguas y a la conformación social que emergió de la Revolución Francesa. En este estado de cosas, las personas se dividen en la clase de los “hombres de excelencia” y en la clase de los demás miembros de la sociedad. Los sobresalientes son capaces de alcanzar un nivel de profunda interioridad, al tiempo que la mayoría de las personas subordina “sus valores y decisiones a otros – a los oradores sobresalientes, a los oficiales superiores, a los líderes de la revolución”⁴⁴. De acuerdo con este registro, la posibilidad de una experiencia existencial auténtica está reservada únicamente a aquellos de la clase superior, dejando a los demás privados de responsabilidad y de interioridad.

La época presente es “una época de reflexión, una época de escapar a la vitalidad”⁴⁵. En ella ya no hay héroes, ni amantes, ni pensadores, ni creyentes, ni humanistas, ni desesperados. Toda experiencia primitiva se ha perdido en la reproducción de categorías superficiales y carentes de interioridad. Esto genera en términos concretos una falta de integridad que lleva a falsas relaciones interpersonales e introduce una noción de igualdad que, lejos de resguardar la singularidad cualitativamente comprometida con otras singularidades, la aliena, la abstrae y la transforma en factores matemáticos⁴⁶. Esta nivelación arrastra a los seres humanos excepcionales a la mediocridad del promedio, a la vez que hace emerger un nuevo criterio valórico y de falsa responsabilidad: la masa, el público.

Por último, en la época de la segunda inmediatez, en el estadio más alto en el movimiento dialéctico, la igualdad se modula de forma esencial, sustituyendo la relatividad

⁴⁴ CUTTING, P. (1984), “The Levels of Interpersonal Relationships in Kierkegaard’s *Two Ages*”, op. cit., p. 76.

⁴⁵ CUTTING, P. (1984), “The Levels of Interpersonal Relationships in Kierkegaard’s *Two Ages*”, op. cit., p. 79.

⁴⁶ Cf. CUTTING, P. (1984), “The Levels of Interpersonal Relationships in Kierkegaard’s *Two Ages*”, op. cit., p. 80.

y la accidentalidad de la igualdad moderna. Esta igualdad renovada tiene como punto de origen la individualidad auténtica que es capaz de articular una comunidad genuina con otros y que se decide a la concreción de esta potencia. Con esto no se alcanza la superioridad selectiva de la época antigua o de la época revolucionaria ni se actualiza la nivelación de la época reflexiva, sino que se da una síntesis entre estos dos movimientos incompletos: cada individuo “deviene un ser humano esencial en el total sentido de la igualdad”⁴⁷. Cutting ve en esta igualdad la base para una genuina relación interpersonal, en tanto el singular que ha alcanzado la madurez dialéctica como para proyectar este vínculo con otros singulares es consciente de que la libertad y la responsabilidad son un asunto de integridad interior y que, por lo tanto, las acciones y las decisiones de los demás no pueden ser controladas ni por los excepcionales ni por la masa. La expresión existencial de esta matriz ontológica es cifrada por Cutting en el ejercicio amoroso⁴⁸, cuyas características desplegaré detalladamente en breve.

Por su parte, Søltoft se concentra en revisar la diferencia y la jerarquía que dispone Kierkegaard entre lo ético y lo social en *Una reseña literaria*. Para dar contorno a la posición kierkegaardiana, Søltoft se propone revisar en primera instancia las concepciones de Buber y de Lévinas sobre la distinción entre lo ético y lo social, contrastando a su vez esta relación con el límite que dibuja Kierkegaard entre lo político y lo religioso en el suplemento que Kierkegaard agregó a *Mi punto de vista*, una obra que escribió entre julio y octubre 1848, pero que fue publicada póstumamente en 1859.

⁴⁷ SKS 8, 32.

⁴⁸ Cf. CUTTING, P., (1984) “The Levels of Interpersonal Relationships in Kierkegaard’s *Two Ages*”, op. cit., pp. 81-82.

De acuerdo con Søltoft, se puede hablar en general de dos sentidos de “lo social”, asumiendo que lo ético encuentra algo más de univocidad en su determinación. Por una parte, lo social puede ser referir a las relaciones entre individuos (lo interpersonal) y, por otra, puede apuntar al ordenamiento, usualmente político, de los vínculos entre ciudadanos en un Estado (lo societal). El interjuego entre estos dos registros, matizados ya por Aristóteles en su *Política*, está presente también en Kierkegaard, pero con un detalle esencial, a saber, que para Kierkegaard la definición de lo social “está formada por su definición de lo ético, lo que puede ser caracterizado como la combinación de ontología social y responsabilidad individual”⁴⁹.

Søltoft descarta expresamente hacerse cargo de las críticas que tanto Buber como Lévinas le achacan a Kierkegaard. Esto lo hace para enfocarse en las similitudes y en las diferencias que existen entre estos dos autores y Kierkegaard respecto de lo ético y lo social. Según desarrolla Søltoft, para Buber lo esencial radica en el encuentro entre un yo concreto y un tú concreto, punto en el que se da la emergencia del entre [*das Zwischen*] que “provee la base para la constitución recíproca de las dos partes”⁵⁰. El énfasis buberiano está en esta tensión interpersonal que es constitutiva de la subjetividad y que se diferencia de lo social en tanto que la comunidad social o societal es únicamente una respuesta al instinto humano de permanecer en rebaño. Lo social no tiene el mismo estatus ontológico fundamental que lo interpersonal, toda vez que expresa el carácter primitivamente dialógico del ser humano. No obstante, Buber no va tan lejos como para precisar que las relaciones interpersonales sean relaciones éticas. Más allá de la idea kantiana de que cada sujeto debe ser asumido como un

⁴⁹ SØLTOFT, P. (1999), “A Literary Review: The Ethical and the Social”, en *Kierkegaard Studies Yearbook*, eds. J. Capperlørn y N. Deuser, Nueva York: Walter de Gruyter, p. 111.

⁵⁰ Ibid.

fin en sí mismo, Buber releva el tono profundamente concreto que tiene la interpersonalidad. Esto conlleva no presuponer la igualdad entre individuos ni el valor inherente de la existencia humana, sino simplemente asumir que los vínculos interpersonales son “parte de la ontología de esta existencia”⁵¹.

Según Søltoft, Lévinas coincide en varios aspectos con Buber, pero plantea a su vez diferencias radicales. Un punto de acuerdo gira entorno a que la subjetividad no es nada en sí misma, sino que se determina por su relación con el otro. No obstante, Buber y Lévinas dan instrucciones distintas para modular esta relación. Mientras que Buber define la subjetividad genuina como lograda “a través” del otro, Lévinas defiende la constitución subjetiva “para” el otro, en tanto que la autenticidad se logra “solo en una relación éticamente determinada con otro individuo”⁵². Esto significa que Lévinas le da una supremacía a la ética por sobre la ontología, a la servidumbre por sobre el diálogo. En este estado de cosas, Lévinas presenta al otro como un extraño, como todo aquello que no es el yo. Esto suprime el ideal de lo universalmente humano, pero no cancela la noción de una ética universalmente asumida. De nuevo contra Kant, como lo había hecho Buber, Lévinas pone por delante la asunción concreta de la demanda frente al otro⁵³. Lo social, visto en este caso por Lévinas como lo societal, se inserta como una fuerza necesaria para regular el vínculo entre una persona y otra, es decir, el orden político-social provee un marco para que desenvolvimiento de lo ético, sin que se obstaculice por esto el desborde constante de lo político.

A continuación, Søltoft trae a colación la distinción que hace Kierkegaard entre lo político y lo religioso en el suplemento que agregó a *Mi punto de vista*, titulado “El

⁵¹ SØLTOFT, P. (1999), “A Literary Review: The Ethical and the Social”, op. cit., p. 112.

⁵² SØLTOFT, P. (1999), “A Literary Review: The Ethical and the Social”, op. cit., pp. 113-114.

⁵³ Cf. SØLTOFT, P. (1999), “A Literary Review: The Ethical and the Social”, op. cit., pp. 114-115.

individuo'. Dos 'notas' sobre mi actividad como escritor" [“Den Enkelte’. ‘Tvende Noter’ betræffende min Forfatter-Virksomhed”]. En el prefacio de este anexo, Kierkegaard sostiene que la esfera política y la esfera religiosa tienen fundamentos y propósitos distintos. Lo político tiene su base en la regulación de las relaciones puramente mundanas y temporales. La religión, en contraste, se cimenta en lo eterno y se propone elevar lo mundano y lo temporal a un nivel superior de idealidad. Esto se condensa en que la religión “es la interpretación transfigurada de lo que el político ha pensado en su más feliz momento”⁵⁴, esto es, la religión llega efectivamente a concretar “el mejor sueño del político”⁵⁵: la igualdad humana. En la inmanencia de lo político, la igualdad es siempre un ideal que se escapa, precisamente porque las cualidades en las que se ejerce su intento no son las adecuadas. En la religión se parte desde la igualdad y se la asume como la verdadera marca de la humanidad, llevando con esto las relaciones mundanas y temporales a un punto de resignificación absoluto⁵⁶. Sin embargo, y a pesar de estas diferencias, Kierkegaard sostiene que ni lo político ni lo religioso deben suprimirse, en tanto que cada esfera intenta regular lo que de suyo le pertenece. La confusión entre ellas o la exacerbación de una de ellas son las causas que generan conflicto. Y eso es precisamente lo que ocurre en una época en que “la política lo es todo”⁵⁷ y los individuos son absorbidos por la abstracción de la masa al extremo de que desaparecen la responsabilidad y el arrepentimiento. En medio de esta perversión de la política, plantea Søltoft, el único medio que se presenta como viable para Kierkegaard para restablecer el mejor sueño del político es la ética⁵⁸.

⁵⁴ PV, 103 / SKS 16, 83.

⁵⁵ PV, 103 / SKS 16, 83.

⁵⁶ Cf. SØLTOFT, P. (1999), “A Literary Review: The Ethical and the Social”, op. cit., p. 117.

⁵⁷ PV, 103 / SKS 16, 83.

⁵⁸ Cf. SØLTOFT, P. (1999), “A Literary Review: The Ethical and the Social”, op. cit., p. 119.

Siguiendo a Søltoft, Kierkegaard previene de confundir lo ético con lo social, en el sentido de lo social como societal o político. Más allá, lo ético, en tanto que lo originariamente humano, es el fundamento de lo social. Para Kierkegaard, tal como ocurría para Buber, las relaciones no sociales no se determinan como esencialmente humanas, toda vez que son un producto de un orden contingente. Por su parte, lo ético constituye para Kierkegaard “la relación normativa entre una persona y otra, y de este modo precede cualquier orden social o societal particular”⁵⁹. En esto Kierkegaard coincide con Lévinas, pero difiere con él al disponer un principio ontológico que se cuele entre los individuos y que los une. Superando el individualismo de la conciencia subjetiva y, por lo mismo, de la responsabilidad ética, Kierkegaard inserta al amor como una categoría que desde la metafísica condiciona el desenvolvimiento ético, y que resignifica la ética como una esfera en la que se alcanza precisamente la igualdad esencial, allende cualquier desigualdad social o política⁶⁰. Con esto a la vista, se puede pasar del criticismo social de *Una reseña literaria* a la dialéctica ontológico-ética que se despliega en *Las obras del amor*.

Cutting y Soltøft complementan muy sintomáticamente sus lecturas, sobre todo porque en *Una reseña literaria* se deja ver un Kierkegaard que está por completo permeado hacia una articulación intersubjetiva y que aborda en contraste todos los vicios que aquejan a los conglomerados surgidos del ánimo moderno tardío. Además de ser necesario el complemento metafísico que agrega poco después *Las obras el amor*, hay que agregar a las propuestas de Cutting y de Soltøft el matiz de las diversas modulaciones que actuó Kierkegaard. Volveré sobre *Una reseña literaria* en la sección D del capítulo III.

⁵⁹ SØLTOFT, P. (1999), “A Literary Review: The Ethical and the Social”, op. cit., p. 121.

⁶⁰ Cf. SØLTOFT, P. (1999), “A Literary Review: The Ethical and the Social”, op. cit., p. 123.

e. M. J. Binetti y Mark Dooley

Como mencioné al inicio, hace algunos años se comenzó a quebrar con el paradigma que había sentado la recepción histórica respecto de la relación de Kierkegaard con Hegel. Tras Jon Stewart, principal precursor de este movimiento, se han sucedido diversos intérpretes que han llevado el análisis kierkegaardiano a límites que son cada vez más claros para la filosofía. Entre estos especialistas está María José Binetti, que defiende derechamente que en Kierkegaard podemos encontrar la reversión de un idealismo moderno, modulado en función de la génesis individual. Para lograr enganchar el debate sobre el comunitarismo en Kierkegaard con el sostén metafísico que lo sostiene, revisaré un artículo publicado por Binetti en 2003, titulado “El amor: clave de resolución en la dialéctica de la libertad kierkegaardiana”. Este trabajo gira en torno a *Las obras del amor*, el otro lado del período que puede ser leído como el más positivo de Kierkegaard sobre la comunidad.

Binetti parte desde la noción de que en Kierkegaard la libertad – forma y materia del sujeto – es una infinita posibilidad de poder, que se actúa a través de dos fuerzas contrarias: el ser y la nada. El contenido de la libertad se articula como el propio poder subjetivo, “entendido como realización de la identidad personal, o bien, como concreción autoconsciente del yo”⁶¹. El problema es que, al estar la libertad determinada dialécticamente, “su propio fin se le escapa de continuo, y su poder la amenaza con un fracaso sin tregua”⁶². En este estado de cosas, al singular se le aparece la alternativa, por un lado, de abandonarse a la imposibilidad de su libertad y de sumergirse en la conciencia infeliz de la disrrelación o,

⁶¹ BINETTI, M. (2003), “El amor: clave de resolución en la dialéctica de la libertad kierkegaardiana”, *Revista de filosofía de la Universidad de Zulia*, vol. 44, no. 2, p. 86.

⁶² Ibid.

por otro, de acceder a una fuerza superior que es capaz de concretar la concordancia que la subjetividad por sí sola no alcanza. Binetti propone precisamente que es el amor la categoría por medio de la que “la libertad humana resuelve su conflictividad y realiza su igualdad”⁶³, ejecutando una resolución constante de la dialéctica que alcanza por fin, en su perpetua repetición, la identidad.

La determinación libre del amor se dispone por el impulso de la decisión absoluta del sujeto, que elige para sí la potencia reconciliadora de lo absoluto y que luego se desborda, sostenido por la eternidad de la proyección ideal, en la realidad constituida y espiritual del otro⁶⁴. Este desborde subjetivo, que transforma la diferencia en una igualdad que da lugar al prójimo, es interpretado por Binetti en decidida oposición a la lectura de Adorno. Frente a la concepción del amor kierkegaardiano como una realidad abstracta y jugada únicamente en la conciencia del individuo, Binetti destaca el rescate del amor inmediato que propone Kierkegaard cuando lo resignifica a partir de la realidad subjetiva más perfecta, a la vez que señala con sobrada razón que, en el despliegue de la subjetividad en el dinamismo libre del amor, el sujeto y el objeto “se identifican con cada hombre singular existente, pobre y rico a la vez, nada y todo a la par”⁶⁵. Asimismo, Binetti matiza la crítica de Taylor, defendiendo la justa medida de la sociabilidad kierkegaardiana. Kierkegaard en efecto construye un sujeto que tiene que tensarse en términos superlativos sobre sí mismo, pero al mismo tiempo dispone esa reflexión como el vector a partir del que puede emanar la relación intersubjetiva⁶⁶.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Cf. BINETTI, M. (2003), “El amor: clave de resolución en la dialéctica de la libertad kierkegaardiana”, op. cit., pp. 88-92.

⁶⁵ BINETTI, M. (2003), “El amor: clave de resolución en la dialéctica de la libertad kierkegaardiana”, op. cit., p. 89.

⁶⁶ Cf. BINETTI, M. (2003), “El amor: clave de resolución en la dialéctica de la libertad kierkegaardiana”, op. cit., pp. 93-94.

Todavía en el registro subjetivo, Binetti afirma que Kierkegaard dispone al amor como “lo más grande que un hombre puede dar a otro”⁶⁷, siendo a la vez el único don en el que “la entrega no disminuye la posesión”⁶⁸: la subjetividad que da en verdad amor, vuelve sobre sí misma en el mismo acto amoroso. No se trata con esto de que se fuerce al otro a algún tipo de reciprocidad ni a la imitación de la propia conducta, sino que todo se juega en el puro desprendimiento que intenta esconder su origen y así indirectamente ganar al otro en el amor. Esta extensión que va generando el amor es llamada por Binetti “perfección participada”⁶⁹, en tanto la subjetividad que ama y la subjetividad que es amada se unen en una gracia divina – una presencia del absoluto proyectado por la conciencia – que les pertenece cualitativamente a ambas por igual.

De este modo, Binetti llega a una lectura que se vuelve novedosa y fundamental: la identidad individual que Kierkegaard propone “es esencialmente relacional, por el hecho de fundarse, más allá de sí, en el Otro Absoluto, y de sostenerse, fuera de sí, en los otros”⁷⁰. Con la divinidad se comparte la semejanza de la ejecución del amor que se da sin perderse y con los otros seres humanos se concreta el vínculo auténtico que posibilita la determinación espiritual en la indirecta comunicabilidad de la igualdad humana. No se trata de un ensalzamiento de la naturalidad del amor o de su finitud en la preferencia, sino que la cuestión gira en torno a la espiritualidad que supera la inmanencia y que la acoge en una renovada tonalidad amorosa. Con esto, Binetti cree ver resuelta la dialéctica de la libertad kierkegaardiana, que se cumple en la acción del amor hacia otros en vez de perderse en la

⁶⁷ BINETTI, M. (2003), “El amor: clave de resolución en la dialéctica de la libertad kierkegaardiana”, op. cit., p. 99.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ BINETTI, M. (2003), “El amor: clave de resolución en la dialéctica de la libertad kierkegaardiana”, op. cit., p. 100.

⁷⁰ BINETTI, M. (2003), “El amor: clave de resolución en la dialéctica de la libertad kierkegaardiana”, op. cit., p. 102.

desesperación de la ausencia de concordancia. Aquí el amor “es el órgano de la reconciliación y, por lo mismo, el órgano de la libertad”⁷¹, que madura la idea de *El concepto de la angustia* según la que la libertad, jugada en la relación con otros, se alcanzaba en la persecución religiosa del bien. En este sentido, Binetti viene a complementar lo propuesto por Hall, a saber, que hay una posibilidad de comunitarismo genuino en Kierkegaard y que dicha posibilidad toma ribetes de necesidad allí donde la conciencia individual va llegando a su máxima elasticidad.

En un ejercicio que se ha vuelto progresivamente más general, muchos intérpretes han buscado leer a Kierkegaard desde la matriz del pensamiento posmoderno, sobre todo intentando resaltar las proyecciones que desde su obra pueden pensarse como base para el surgimiento de un nuevo registro. En esta línea, y llevando la propuesta del comunitarismo en Kierkegaard a un punto de tensión superior de la mano del registro amoroso, está el artículo “The Politics of Exodus: Derrida, Kierkegaard, and Lévinas on ‘Hospitality’”, publicado por Mark Dooley en el décimo sexto volumen del *International Kierkegaard Commentary*, dedicado justamente a *Las obras del amor*, aparecido en 1999. Si bien Dooley amplió las tesis que defiende en este texto en 2001, con la publicación del libro *The Politics of Exodus. Søren Kierkegaard’s Ethics of Responsibility*⁷², creo más pertinente, por un asunto de precisión y extensión, concentrar la atención en la primera versión de su propuesta. Lo que espero mostrar es que Dooley aterriza ópticamente aquello que Binetti resaltaba en el dominio ontológico, siempre con el arraigo en *Las obras del amor*.

⁷¹ BINETTI, M. (2003), “El amor: clave de resolución en la dialéctica de la libertad kierkegaardiana”, op. cit., p. 104.

⁷² DOOLEY, M. (2001), *The Politics of Exodus. Søren Kierkegaard’s Ethics of Responsibility*, Nueva York: Fordham University Press.

Contra lo que sostenía George, Dooley afirma de plano que, si Kierkegaard desarrolla una política, es decir, si desarrolla “una política que pueda actuar como una alternativa viable para aquellos que luchamos por hacer sentido de nuestras vidas en un mundo ‘posmoderno’”⁷³, debe ser en *Las obras del amor*. Para Dooley, esta política kierkegaardiana no representa un paradigma fundamentado en un poder divino o en la ley natural o en un contrato social, sino que supone abiertamente la reafirmación de la singularidad del otro por medio del privilegio de la compasión por sobre la retribución. Con esto se opera una suspensión teleológica de la ética, la misma a la que refiere Kierkegaard en *Temor y temblor*, y que es leída por Dooley como el sacrificio de la universalidad por la singularidad, esto es, como la posición del otro como otro y no como igual, siendo el otro aquel cuya voz ha sido ontológica y ópticamente apagada por el orden establecido.

Dooley propone llamar a esta política, siguiendo a Derrida, una “política del éxodo”, entendida como una herramienta que sirve para levantar un fermento o una ansiedad política y que ayuda, por lo mismo, a atisbar la posibilidad de subvertir las mecánicas de lo institucional. Esto no quiere decir que se incite a la anarquía o a la disolución total de la estructura política. Lo que se busca, más bien, es condicionar la existencia de una vía alternativa al vínculo interpersonal, que en cada momento envuelva una sospecha respecto de lo político oficial y que desde ahí resignifique la singularidad como el lugar a partir del que se abre una totalidad que recibe a lo extraño⁷⁴. La clave de esta inversión radica de nuevo en el amor, que tanto en Derrida como en Kierkegaard encuentra su modulación efectiva más

⁷³ DOOLEY, M. (1999), “The Politics of Exodus: Derrida, Kierkegaard, and Lévinas on ‘Hospitality’”, en *Kierkegaard International Commentary: Works of Love*, ed. R. Perkins, Macon: Mercer University Press, p. 167.

⁷⁴ Cf. DOOLEY, M. (1999), “The Politics of Exodus: Derrida, Kierkegaard, and Lévinas on ‘Hospitality’”, op. cit., p. 168.

allá del egocentrismo y de la exacerbación de la heterogeneidad superficial (raza, religión, etc.).

De acuerdo con Dooley, el amor así entendido se expresa a través de lo que Derrida llama la “ley incondicional de la hospitalidad”, es decir, el imperativo universal de recibir a todo aquel que nos pida asilo, sin importar las cualidades externas que lo determinen. Esta hospitalidad incondicional se sostiene precisamente como incondicional, en Kierkegaard y en Derrida, por la delimitación de lo imposible. Esto mienta que, aunque materialmente la hospitalidad universal aparezca como una demanda ingente, debe conservarse la esperanza de la ilimitación, toda vez que la consideración del condicionamiento toma excesiva fuerza ante la imposibilidad del ideal. En resumidas cuentas, “prepararse para recibir al otro, prepararse para abandonar la autonomía propia para hacer espacio para el extraño, es la obra de amor que demanda la política del éxodo”⁷⁵.

Una cuestión interesante es que Dooley genera este vínculo entre Kierkegaard y Derrida en torno al amor y la articulación de una nueva posibilidad política sin desechar la dimensión religiosa kierkegaardiana. Es más, Dooley cree ver en ella la directriz que puede fomentar el enfrentamiento de los nuevos desafíos éticos y políticos de nuestro tiempo. Esta religión, en cualquier caso, debe ser tomada con precaución y desde la perspectiva que el mismo Kierkegaard llegó sentar, esto es, viendo lo religioso como una rebelión frente al orden establecido “en nombre de aquellos que no tienen nombre”⁷⁶ y no como la ortodoxia que precisamente perpetúa tal disposición.

⁷⁵ DOOLEY, M. (1999), “The Politics of Exodus: Derrida, Kierkegaard, and Lévinas on ‘Hospitality’”, op. cit., p. 170.

⁷⁶ DOOLEY, M. (1999), “The Politics of Exodus: Derrida, Kierkegaard, and Lévinas on ‘Hospitality’”, op. cit., p. 171.

Lévinas es un claro ejemplo de las implicancias de asumir posmodernamente la transformación de la religión como apuntalamiento para una forma otra de comunidad, a tal punto que resalta la importancia de que el individuo asuma la responsabilidad que tiene con su prójimo en orden a encontrar en él, y únicamente en él, “la idea de Dios, de lo trascendente o de lo infinito”⁷⁷. Esta misma dialéctica que afirma la aparición de lo otro en medio de la relación con los otros se halla en el centro de la construcción kierkegaardiana del amor y envuelve, tal como en Lévinas, la realización de la singularidad recién cuando en su desborde se encuentra con el mandato de la hospitalidad incondicionada. Más allá estas coincidencias, que resaltan además teniendo a la vista la crítica lévinasiana a Kierkegaard, la forma en la que Lévinas posiciona la universalidad del ideal del amor alcanza un hiperbolismo que excede la ubicación material y real de la responsabilidad. Según Dooley, Kierkegaard y Derrida se quedan en un nivel anterior, pero concretamente más efectivo, a saber, en la asunción de la imposibilidad de la hospitalidad incondicionada, que deviene, al mismo tiempo, acto de recepción y reafirmación de la incondicionalidad por medio de la esperanza⁷⁸.

En fin, y siguiendo todavía a Dooley, Kierkegaard opera una flexibilización de la economía comunitaria, ampliando la posibilidad de dar al extraño el refugio que requiere⁷⁹. Esto no implica la desaparición total de los lugares comunes que conlleva la eticidad tradicional, sino que estimula el descubrimiento de un registro distinto en el que, gracias al amor que se despliega desde el sujeto, “nos rendimos ante el otro sin cruzar el límite o sin

⁷⁷ DOOLEY, M. (1999), “The Politics of Exodus: Derrida, Kierkegaard, and Lévinas on ‘Hospitality’”, op. cit., p. 176.

⁷⁸ Cf. DOOLEY, M. (1999), “The Politics of Exodus: Derrida, Kierkegaard, and Lévinas on ‘Hospitality’”, op. cit., p. 179.

⁷⁹ Cf. DOOLEY, M. (1999), “The Politics of Exodus: Derrida, Kierkegaard, and Lévinas on ‘Hospitality’”, op. cit., p. 188.

reducir lo distintivo del otro al punto de la sustitución”⁸⁰. Aquí radica la esencia del cristianismo kierkegaardiano y de la religión sin religión derridiana: las singularidades se constituyen en una elasticidad relacional dispuesta a partir del reconocimiento y de la conservación de la otredad, cuestiones ambas que resguardan la autenticidad ontológica y óptica de los individuos, y que invocan una salida solidaria a la paridad de la institucionalidad.

Binetti y todavía más Dooley son paradigmas de cómo se inserta ontológica y existencialmente la subjetividad kierkegaardiana en medio del contexto de la esfera externa, que conlleva entre otras cosas las instituciones de carácter político y las relaciones sociales. Si bien ambos mantienen cierta responsabilidad hermenéutica y repiten un gesto interpretativo que se enfoca en la ocasión reflexiva que crea Kierkegaard, no expanden del todo la mirada para construir una panorámica suficiente del vínculo entre el pensamiento kierkegaardiano y cualquier forma de intersubjetividad. Volveré sobre muchos de los puntos que Binetti y Dooley concentran de *Las obras del amor* en la sección D del capítulo III.

f. Howard Johnson

En 1971, en el noveno volumen de *Kierkegaardiana*, Howard Johnson publicó “Kierkegaard and the Church”, un artículo que marca una temprana y directa defensa de un comunitarismo kierkegaardiano. Johnson propone que ha sido el énfasis que Kierkegaard achaca al individuo el que ha vuelto un lugar común asegurar que en su pensamiento no existe una noción efectiva sobre la Iglesia, por de pronto en tanto que comunidad. “Yo también mantengo que, medida

⁸⁰ DOOLEY, M. (1999), “The Politics of Exodus: Derrida, Kierkegaard, and Lévinas on ‘Hospitality’”, op. cit., p. 192.

por la concepción de Iglesia del Nuevo Testamento, la eclesiología de Kierkegaard es defectuosa. Pero decir que su doctrina de la Iglesia es defectuosa es diferente de decir que no tiene doctrina en absoluto”⁸¹. En términos simples, Johnson se queda con la imagen de que Kierkegaard buscó ser correctivo y nunca destructivo, cuestión que intentará mostrar en dos secciones: una que remite a ciertos aspectos biográficos y otra que apela al trasfondo conceptual.

Johnson apunta a que, con excepción de los últimos meses de su vida, Kierkegaard “asistió con regularidad a la iglesia, él mismo predicó en iglesias en ocasiones, y como un humilde suplicante recibió el Sacramento del Altar”⁸². Siguiendo el halo de esta lealtad, Johnson ve claros signos de respeto a la institucionalidad en varios de los discursos edificantes de Kierkegaard y en su constante ánimo de ser ordenado pastor, intención que fue interrumpida por crisis como la de *El Corsario* o la de la revolución de 1848. Es más, en contra de lo que piensa Bruce Kirmmse, Johnson cree que Kierkegaard retrasó lo más posible su ataque final de 1854-55 porque una acción así podía “cerrar para siempre la posibilidad de su ordenación”⁸³. En esta línea, Johnson trae a colación distintas entradas de los *Papirer*, todas cercanas al período desde 1849 hasta 1853, en las que Kierkegaard lejos de plantear la necesidad de algún cambio externo o doctrinal a la Iglesia⁸⁴, aboga por una profundización espiritual. “Kierkegaard nunca atacó a la Iglesia *qua* Iglesia”⁸⁵, sino que se “opuso a la Iglesia solo cuando temió que existiera el peligro de que se convirtiera en una religión cultural”⁸⁶, es decir, en una Iglesia abrazada por la comodidad del Estado. Enfrentado a este contexto,

⁸¹ JOHNSON, H. (1971), “Kierkegaard and the Church”, *Kierkegaardiana*, vol. IX, pp. 64-79; p.64.

⁸² JOHNSON, H. (1971), “Kierkegaard and the Church”, op. cit., p. 65.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Cf. X 3 A 187, X 5 B 40, 107, 144.

⁸⁵ JOHNSON, H. (1971), “Kierkegaard and the Church”, op. cit., p. 70.

⁸⁶ Ibid.

dice Johnson, Kierkegaard arremete con su labor correctiva, determinada a ser en cierto sentido un sacrificio por el orden establecido: “estaba atacando algo que amaba”⁸⁷.

Después de preocuparse brevemente por estas incidencias biográficas, que no revisó con mucha exclusividad, Johnson pretende adentrarse en “cómo Kierkegaard *en principio* concibió la Iglesia”⁸⁸. Johnson asume de entrada que en Kierkegaard hay una idea positiva de Iglesia y que es compatible con su visión del individuo. Esto se da porque aquel sujeto tocado por Dios es impulsado por el vínculo divino a vincularse con otros determinados cualitativamente de la misma forma. El problema con la circunstancia moderna es que esta articulación de singulares se vuelve una masa irreconocible sin carácter ni identidad⁸⁹. De este modo, rebatiendo lo que aparece en Buber, la relación con Dios es precisamente la que decanta en una relación intersubjetiva⁹⁰ y la que en sentido último potencia a los individuos a desplegar las categorías espirituales auténticas. La congregación ejecuta alegremente el esquema del *unum noris omnis*, instanciándose como una “suma de *unos*”⁹¹. Sobre esta base descansa, para Johnson, el misterio dialéctico de la Iglesia o del matrimonio en Kierkegaard, en tanto que el sujeto alcanza en la unión la segunda potencia en el cumplimiento del deber⁹².

Johnson cierra con tres citas de los *Papirer*⁹³. En la primera de ellas, datada en 1848, Kierkegaard apunta que “la categoría del individuo singular no puede ser nunca dañina para el orden establecido”⁹⁴, ya que puede ser usada como herramienta de despertamiento y

⁸⁷ JOHNSON, H. (1971), “Kierkegaard and the Church”, op. cit., p. 71.

⁸⁸ JOHNSON, H. (1971), “Kierkegaard and the Church”, op. cit., p. 72. Las cursivas son de Johnson.

⁸⁹ Cf. X 2 A 48, 1849 (JP, 6498; NB12:178).

⁹⁰ Cf. JOHNSON, H. (1971), “Kierkegaard and the Church”, op. cit., p. 73. VII A 20: “En la forma religiosa más alta, el individuo se relaciona primero con Dios y luego con la congregación; pero la primera relación es la más alta, aunque el individuo no descuida la segunda”.

⁹¹ X 2 A 390, 1848 (JP 2952; NB15:60). Las cursivas son de Kierkegaard.

⁹² JOHNSON, H. (1971), “Kierkegaard and the Church”, op. cit., p. 77. En la sección F del capítulo III se verá por cuánto yerra la lectura de Johnson.

⁹³ Cf. JOHNSON, H. (1971), “Kierkegaard and the Church”, op. cit., pp. 77-78.

⁹⁴ IX B 63:8-64, 1848 (JP 2013-4).

profundización de la espiritualización en tiempos de paz, y como sostén de las instituciones del orden establecido en épocas de tumulto. Posteriormente, a partir de un pasaje de 1850, Johnson rescata cómo Kierkegaard interpretó el hecho de que Dios hubiera disuelto Babel y a la vez hubiera instituido una Iglesia: tal como Dios dispersa para unir, así Kierkegaard quiso disolver el público para “hacer que todos se vuelvan individuos – en unidad”⁹⁵. Por último, en un fragmento del mismo período, Kierkegaard resalta el unirse para ser cristianos, ubicando precisamente en esa carencia de autenticidad “el peligro para un pueblo dentro de la cristiandad”⁹⁶.

No bien empezada la década de los 70, el artículo de Johnson destaca por su originalidad al defender la posición correctiva de Kierkegaard respecto de la relación entre la Iglesia y el Estado en el espacio 1846-53, y al disponer una comunidad kierkegaardiana de singulares con el colchón ontológico que proveen esos años. El problema es que su defensa es demasiado abierta y poco crítica, al punto que pasa por alto – voluntaria o involuntariamente – la postura más radical de Kierkegaard en los dos últimos años de su vida. Sostener que el Kierkegaard de 1854-55 no está atacando a la Iglesia *qua* Iglesia es un poco inocente.

g. Michelle Nicoletti

En uno de los primeros intentos por dar una serie de interpretaciones en favor de un cierto comunitarismo en Kierkegaard, George Connell y Stephen Evans editaron en 1992 *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community*. Dentro de este compilado, aparece

⁹⁵ X 3 A 63, 1850 (NB18:20).

⁹⁶ VIII 2 B 122, 1847-48.

“Politics and Religion in Kierkegaard’s Thought: Secularization and the Martyr” de Michelle Nicoletti, un artículo que, si bien tiene una postura cautelosa, termina por dar ciertas luces respecto de la posibilidad de ciertas claves gregarias en la obra kierkegaardiana. Nicoletti parte de la tradicional precaución de que “no es fácil acercarse a la dimensión social y política en el pensamiento de Kierkegaard”⁹⁷, principalmente por dos razones que han mostrado los críticos más respetados. Por un lado, está el riesgo de “situar a Kierkegaard a toda costa dentro de la esfera política”⁹⁸, ya sea citando muy selectivamente ciertos pasajes en los que expresa sus diagnósticos sociales o políticos con algún tipo de carga ideológica o refiriendo a su posición política frente a su contexto histórico. Nicoletti considera que, al elegir cualquiera de estos caminos, se puede fácilmente pasar por alto la inclinación conservadora de Kierkegaard, opuesta en muchos sentidos al ánimo liberal y democrático. Por otro lado, está la amenaza de “evaluar el pensamiento de Kierkegaard comparando sus aspectos sociales y políticos con otras tendencias políticas del siglo XIX que eran críticas de la sociedad y cultura contemporáneas”⁹⁹. Esto ha ocurrido, por ejemplo, cuando se vincula la afrenta de Kierkegaard contra el cristianismo burgués con la afrenta de Marx al Estado burgués. En contraste, Nicoletti supone que “el único acercamiento hermenéutico al pensamiento de Kierkegaard que puede verdaderamente apreciar sus contribuciones a la reflexión sobre sociedad y política es uno que se inserte dentro del propio pensamiento de Kierkegaard, tomando en cuenta el peculiar ‘punto de vista’ de su actividad como escritor – un punto de vista que él mismo reconoce explícitamente como religioso”¹⁰⁰. De este modo, Nicoletti

⁹⁷ NICOLETTI, M. (1992), “Politics and Religion in Kierkegaard’s Thought: Secularization and the Martyr”, en *Foundations of Kierkegaard’s Vision of Community*, eds. George Connell y Stephen Evans, Londres: Humanities Press, p. 183.

⁹⁸ Ibid.

⁹⁹ Ibid.

¹⁰⁰ NICOLETTI, M. (1992), “Politics and Religion in Kierkegaard’s Thought: Secularization and the Martyr”, op. cit., pp. 183-184.

propone que no debería ser el foco buscar una posición política o una filosofía política en Kierkegaard, sino solo considerar la política “a través de fragmentos e intuiciones – desde un punto de vista religioso”¹⁰¹.

Tal como lo hace Søltoft, Nicoletti apunta que la primera preocupación de Kierkegaard en relación con el vínculo entre religión y política “es determinar la existencia de una diferencia cualitativa entre estas dos realidades”¹⁰². Mientras que la política lidia con lo cuantitativo, la religión se preocupa de la esfera cualitativa, conservando intrínsecamente sus modulaciones a partir de lógicas inversas. En un fragmento de los *Papirer* de 1855, Kierkegaard defiende que “la acción política está preocupada de tener a las masas de su lado; la acción religiosa intenta tener a Dios de su lado y por lo mismo puede desentenderse de la fuerza del número”¹⁰³. Junto con marcar esta delimitación, Kierkegaard se asume como “lejos de la política y de las consideraciones políticas”¹⁰⁴, toda vez que es un servidor de la causa religiosa. Nicoletti expande un poco esta distinción a partir de diversos lugares del *corpus* kierkegaardiano y la concentra en tres puntos: a partir de la confrontación entre temporalidad y eternidad, entre el poder terrenal y el poder divino, y entre la importancia del resultado o la importancia de la actividad¹⁰⁵. Para Nicoletti, la manera en la que Kierkegaard dispone la

¹⁰¹ NICOLETTI, M. (1992), “Politics and Religion in Kierkegaard’s Thought: Secularization and the Martyr”, op. cit., p. 184. LD, 253 (184) / SKS 28, 392 (184): “La política no es mucho para mí. Adoro enfocar mi atención en cosas más pequeñas, en las que uno a veces puede encontrar exactamente lo mismo”. Esta es una carta de agosto de 1848, dirigida a J.L.A Kolderup-Rosenvinge. Para revisar en profundidad la relación de Kierkegaard con Kolderup-Rosenvinge, véase TILLEY, M. (2009), “J.L.A Kolderup-Rosenvinge: Kierkegaard on Walking away from Politics”, en *Kierkegaard and His Danish Contemporaries. Tome I: Philosophy, Politics and Social Theory*, Hampshire: Ashgate.

¹⁰² NICOLETTI, M. (1992), “Politics and Religion in Kierkegaard’s Thought: Secularization and the Martyr”, op. cit., p. 184.

¹⁰³ XI 2 A 413, 1855.

¹⁰⁴ Ibid.

¹⁰⁵ Para reforzar su idea, Nicoletti cita a Gregor Malantschuk: “Kierkegaard asegura disimilitud incondicionada entre política y religión. La política – y lo mismo vale para lo social – tiene su objetivo en lo finito. Lo religioso apunta hacia una realidad eterna. Estas dos esferas no deben ser nunca confundidas. Pero el hecho de que son completamente disimilares y que no deben ser confundidas, no significa que no interactúan”. MALANTSCHUK, G. (1980), *The Controversial Kierkegaard*, Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, pp.

relación entre religión y política termina decantando en el mismo marco de la relación entre fe y razón¹⁰⁶. Al final, el asunto no es que Kierkegaard esté condenando la política en sí misma, sino que está luchando contra su absolutización, contra su toma de poder en terrenos que exceden su determinación cualitativa: por ejemplo, que se hable de un mártir para aludir a una persona que muere por su patria¹⁰⁷.

Manteniendo la relevancia de la imagen de Kierkegaard como un activista religioso y no político, Nicoletti marca la despreocupación kierkegaardiana por la igualdad social y su énfasis total en la igualdad religiosa. Esto puede ser leído tanto desde la perspectiva de una democratización que ejecuta Kierkegaard para reducir las exclusividades del orden establecido como desde la trinchera que apunta al burgués heredero de una cuantiosa herencia que no quiere cuestionar sus propios privilegios. Lo cierto es que, de nuevo en el esquema de que lo religioso es lo cualitativo y lo político es lo cuantitativo, Kierkegaard relativiza lo que tiene que ver con lo externo y enaltece lo que se dirige a la interioridad.

Nicoletti ve que la voluntad de Kierkegaard, en un estado de cosas en el que efectivamente la política se ha apropiado de la religión, tiende hacia la purificación de la política, hacia la ejecución de un gesto que detenga la vorágine que ha generado la divinización del poder político y la secularización de la realidad religiosa. En la segunda mitad de agosto de 1848, Kierkegaard le escribe una carta a J.L.A Kolderup-Rosenvinge en la que da a entender que lo único que puede ponerle freno a este vórtex de la época moderna es la sangre de un mártir verdadero, tal como en Grecia el quiebre lo marcó la muerte de

15-16. Cf. NICOLETTI, M. (1992), "Politics and Religion in Kierkegaard's Thought: Secularization and the Martyr", op. cit., p. 184.

¹⁰⁶ NICOLETTI, M. (1992), "Politics and Religion in Kierkegaard's Thought: Secularization and the Martyr", op. cit., p. 186.

¹⁰⁷ Hay diversos lugares en los que Kierkegaard expresa su preocupación por el dominio de la política. Volveré sobre ellos en el capítulo III. Cf. I A 285, 20 de noviembre de 1836 (Papir:43).

Sócrates¹⁰⁸. A medida que fueron pasando los años, Kierkegaard se fue convenciendo más y más que era parte del plan de la Providencia que él jugara el papel principal en el sacrificio. Nicoletti, a la manera de Søltoft, concluye citando una de las notas que Kierkegaard agregó a *Mi punto de vista*: “(...) lo religioso es una rendición trasfigurada de lo que el político ha considerado en su momento más feliz”¹⁰⁹. Como apareció más arriba, esta noción que se ha revelado casi epifánicamente en la mente del político es la igualdad humana, ajena a la cantidad y permeable a la cualidad que entraña el cristianismo.

Pareciera que siempre las tradiciones que alcanzan extremos generan respuestas que buscan equilibrar el asunto moviéndose por completo hacia el otro cabo. Esto ocurre precisamente en la discusión sobre el comunitarismo en Kierkegaard, por lo que la cautela de Nicoletti es por cierto bienvenida. Nicoletti se apoya en fuentes importantes y bastante concisas, en las que aparecen sin mayores reversiones comentarios de Kierkegaard sobre la política y que instan directamente al gesto interpretativo. El asunto es que Nicoletti se sitúa solo de modo parcial en el despliegue histórico de la metafísica kierkegaardiana y no resalta que las propuestas que Kierkegaard gestó en 1847 o 1848 no son las mismas que después cargan la polémica en 1854 y 1855. Sobre esto volveré en las secciones E y F del capítulo III.

¹⁰⁸ LD, 263 (186) / SKS 28, 401 (259): “El Sócrates muerto detuvo el vórtex, algo que el Sócrates vivo no podía hacer. Pero el Sócrates vivo entendió intelectualmente que solo un hombre muerto podía conquistar, en tanto que sacrificio – y entendió éticamente cómo direccionar su vida para convertirse precisamente en eso”. Volveré sobre esto en segunda parte de la sección E del capítulo III.

¹⁰⁹ PV, 103 / SKS 16, 90. Cf. NICOLETTI, M. (1992), “Politics and Religion in Kierkegaard’s Thought: Secularization and the Martyr”, op. cit., p. 192.

D. Conclusión

H. L. Martensen es un buen ejemplo de que la visión estándar se remota a los contemporáneos mismos de Kierkegaard. En un pasaje de su *Dogmática cristiana*, publicada en 1849, Martensen sostenía que “la historia está llena de testimonios sobre el poder de la religión para conformar una sociedad”¹¹⁰ y que “allí donde la religión se convierte meramente en un asunto privado, *solo* en una preocupación del individuo, es un signo de un estado de desintegración”¹¹¹. Luego, ya enfrentado al primer artículo polémico de Kierkegaard contra Mynster en diciembre de 1854, Martensen reclamó en su única respuesta pública durante todo el ataque kierkegaardiano que “[su] cristianismo [el de Kierkegaard] no es en absoluto la fe de una comunidad, sino meramente una religión privada, un cristianismo en el que la Iglesia cristiana y la obra del Espíritu Santo en la Iglesia son dejadas afuera”¹¹². Finalmente, Martensen le compartió en 1869 al político A. F. Krieger su parecer acerca de que “Kierkegaard era fundamentalmente inconsciente respecto tanto del Estado y de la Iglesia, sin sociedad, sin congregación”¹¹³. Si se toma en cuenta la radicalización última de Kierkegaard, pareciera que las apreciaciones de Martensen no carecen de justicia. Y lo mismo puede ser dicho de las sucesivas versiones de la visión estándar que se desplegaron en el siglo XX, desde diversas trincheras.

En la segunda sección de este capítulo repasé algunos de los esfuerzos que se han llevado adelante en los últimos cuarenta años por revertir la imagen que paradójicamente el

¹¹⁰ Citado en KIRMMSE, B. (2000), “The Thunderstorm: Kierkegaard’s Ecclesiology”, *Faith and Philosophy*, vol. 17, no. 1, pp. 87-102; p. 89.

¹¹¹ Ibid. Énfasis de Martensen.

¹¹² TM, 364.

¹¹³ Citado en KIRMMSE, B. (2000), “The Thunderstorm: Kierkegaard’s Ecclesiology”, op. cit., p. 89.

mismo Kierkegaard dejó implantada en su época. El asunto es que, según estimo, este impulso alcanzó ribetes peligrosos, en tanto que redujo muchas veces el horizonte hermenéutico a ciertos fragmentos de los *Papirer* o a ciertas obras, pseudónimas y homónimas, en las que Kierkegaard desplegó una inclinación más positiva hacia la comunidad y se dejó sentado sin más que la visión estándar era un mito insostenible. Hay algo de verdad en esta posición crítica, pero quedan por hacer algunas precisiones esenciales.

Como propuse en el primer capítulo, considero que la metafísica subjetiva que Kierkegaard despliega depende estrictamente del período aledaño y desde ahí varían sus usos de la idea de comunidad. Esto implica que una exposición responsable de lo que Kierkegaard mantuvo sobre el vínculo interpersonal, a nivel político, social, ético, congregacional o simplemente comunitario, debe tener en cuenta el devenir que fue padeciendo el Kierkegaard histórico y, en consecuencia, el Kierkegaard especulativo. Una apuesta en esta línea historicista es la de Bruce Kirmmse, uno de los más renombrados especialistas kierkegaardianos. En “The Thunderstorm: Kierkegaard’s Ecclesiology”, Kirmmse apunta sugestivamente que “el espectacular ‘ataque a la cristiandad’ con el que Kierkegaard concluyó su carrera (y su vida) no fue una aberración”¹¹⁴, sino más bien “la culminación de una tendencia anticlerical – y ciertamente antieclesial – que se había desarrollado durante un lapso considerable”¹¹⁵. Mi reparo tanto hacia la visión estándar como hacia la visión crítica se asume desde la ausencia de la precaución que deja entrever Kirmmse: no se puede dar con una noción transparente de Kierkegaard sin aludir de una u otra forma a una genealogía de sus ideas de sujeto y de comunidad en cada una de las etapas por las que pasó su pensamiento. Hay un Kierkegaard comunitarista si uno se planta en 1846 o 1847, y hay un Kierkegaard

¹¹⁴ KIRMMSE, B. (2000), “The Thunderstorm: Kierkegaard’s Ecclesiology”, op. cit., p. 87.

¹¹⁵ Ibid.

derecha y abiertamente antisocial si uno pone la atención en 1854 o 1855. Algo muy cercano defiende Jon Stewart en *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered* acerca de las variaciones en la apropiación del hegelianismo por parte de Kierkegaard¹¹⁶.

En el próximo capítulo asimilaré y desarrollaré, con algunas modificaciones, el esquema interpretativo de Kirmmse, influyente también en el marco de Stewart, destacando el cariz ontológico que domina cada etapa y la subsecuente valoración de un espacio común entre los individuos. En los dos últimos puntos radica la originalidad de esta investigación.

¹¹⁶ Stewart divide el desarrollo intelectual de Kierkegaard respecto de Hegel en tres etapas. 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, la segunda etapa va desde 1843 a 1846 y el último período comprende desde 1847 hasta la muerte de Kierkegaard. Cf. STEWART, J. (2003), *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*, op. cit., pp. 33-34.

III. Análisis de la obra publicada y de los *Papirer* de Kierkegaard

A. Objetivo del capítulo

En 1855, pocos días después de un calamitoso y polémico funeral, un pequeño grupo de personas fue a revisar el departamento de Kierkegaard, situado en los números 5 y 6 de la calle Klædeboderne. Israel Levin, secretario de Kierkegaard por muchos años, comentó que “todo en su pieza fue encontrado en orden, como si se hubiera ido de viaje”¹. Entre cajas de cigarros y en medio de una biblioteca ingentemente extensa, se halló una gran cantidad de manuscritos, “reunidos y dispuestos en grupos con un cuidado tal que atestiguaba el celo del autor por asegurar que no se perdieran ni se destruyeran”². Este material comprendía pequeños portafolios, libros de notas, papeles y hojas sueltas, y treinta y seis cuadernos³, todos ellos atestados de fragmentos vivenciales, bosquejos de obras y apuntes de lectura. Tal como entrevió H. P. Barfod, el primer encargado de la titánica tarea de editar el *Nachlaß* kierkegaardiano, estos *Papirer* “muestran ellos mismos que eran para su autor algo distinto que meros diarios en el sentido usual”⁴, toda vez que claramente no hay una intención narrativa plana, sino el ánimo por generar una recreación más alta de diversas experiencias o ideas. Kierkegaard tenía absoluta conciencia de la figura que estaba construyendo, al punto que afirmaba con toda seguridad que “llegará el tiempo en el que no solo mi obra, sino toda

¹ KIRMMSE, B. (1996), *Encounters with Kierkegaard*, op. cit., p. 212.

² GARFF, J. (1997), “‘To produce was my life’: Problems and Perspectives within the Kierkegaardian Biography”, en *Kierkegaard Revisited: Proceedings from the Conference “Kierkegaard and the Meaning of Meaning It”*, ed. N. Capperlørn y J. Stewart, Nueva York: Walter de Gruyter, p. 76.

³ Sólo estos cuadernos cuentan 7600 páginas.

⁴ GARFF, J. (1997), “‘To produce was my life’: Problems and Perspectives within the Kierkegaardian Biography”, op. cit., p. 76.

mi vida, el intrigante secreto de toda la maquinaria, va a ser estudiada y estudiada”⁵. La convicción no podía ser otra si él mismo consideraba que su vida era “más intensa que la de cualquier otro escritor en Dinamarca”⁶. Estas copiosas y aventureras divagaciones privadas se suman a cuarenta y tres títulos entre libros y panfletos, y a treinta y cinco artículos y columnas que Kierkegaard publicó desde 1834 hasta 1855, ejercitando un juego de máscaras que fluctuaba entre seudónimos de la más variada índole y su propia firma.

El objetivo de este capítulo será escarbar en las profundidades del plexo creacional kierkegaardiano y dotar de un contenido paralelo tanto a la estructura biográfica que se erigió en el primer capítulo como a la revisión del estado de la discusión que se desplegó en el segundo. Manteniendo el criterio historicista, pretendo leer las obras editadas y los *Papirer* de Kierkegaard en función de su contexto, para extraer a partir de ese movimiento un bosquejo de su postura respecto de un registro comunitarista en general, y social, ético, político y congregacional en particular. Asimismo, espero poder denotar el modo en que se delinea la metafísica cristiano-existencial de Kierkegaard en cada etapa y vincularla con la posibilidad de una articulación intersubjetiva en términos esenciales y con las encarnaciones institucionales y oficiales. Lo que debería saltar finalmente a la vista es que la individualidad que construye Kierkegaard se afirma en una fortaleza interior que se vuelve cada vez menos permeable a la conexión con todo lo que no es ella. Esta transformación tiene raíces teológicas y filosóficas, pero también políticas e históricas.

El capítulo va a estar dividido en cinco secciones y cada una de ellas se fraccionará a su vez en dos partes, una correspondiente a la obra publicada de Kierkegaard y otra correspondiente a sus *Papirer*. La separación de los períodos casi coincide con la que se

⁵ VIII 1 A 424, 1847 (JP, 6078; NB3:22).

⁶ VIII 1 A 175, 1847 (NB2:67).

determinó en el primer capítulo, alargando o acortando por mor de la temática algunos quiebres y excluyendo los años anteriores al debut literario de Kierkegaard. En el primer acápite, que comprende desde 1834 hasta 1841, revisaré mayormente artículos que Kierkegaard editó en las páginas *Kjøbenhavns flyvende Post* y que le valieron su consolidación como polemista, sobre todo con los liberales Orla Lehmann y Johannes Hage. En lo que atañe a los *Papirer*, centraré el análisis en algunos fragmentos que abordan la cuestión comunitarista desde una perspectiva política y una perspectiva religiosa. La segunda porción, que integra desde 1843 hasta 1845, se introduce ya en la producción más maciza de Kierkegaard, particularmente en *O lo uno o lo otro*, *Temor y temblor*, algunos discursos edificantes, *Migajas filosóficas* y *Estadios en el camino de la vida*. Tal como se confirma en las fuentes publicadas, Kierkegaard replica en los *Papirer* de este tiempo la noción de una interioridad guardada que puede convivir con la externalidad, siempre y cuando el mandato divino no exija lo contrario. En la tercera sección, que encierra los años 1846 y 1847, desarrollaré el impacto de la polémica con *El Corsario* y los nuevos alcances que fue tomando el individuo kierkegaardiano en cuanto a su identidad y en cuanto a su posible encuentro con los otros en el *Postscriptum*, en *Una reseña literaria* y en *Las obras del amor*. Los *Papirer* de este intervalo continúan y exacerbaban, por una parte, la borradura niveladora de la modernidad y, por otra, la factibilidad de un estadio superior en el que cada subjetividad constituida auténticamente se pueda volcar hacia afuera. En el cuarto apartado, que envuelve desde 1848 hasta 1853, voy a hacer notar de la mano de *La enfermedad mortal*, *Ejercitación del cristianismo*, *Sobre mi actividad como escritor* y de algunos manuscritos, cartas y artículos de prensa, los impactos en Kierkegaard de la revolución liberal danesa y del cambio constitucional hacia una monarquía más abierta. Los *Papirer* volverán a ser un foco de repetición de profundización del creciente ideal de una subjetividad cristiana luchadora,

extraña a la temporalidad, y de un ordenamiento político corrupto y necesitado de reconocimientos y confesiones. Por último, en el quinto acápite, que recorre los años 1854 y 1855, me haré cargo del ataque final de Kierkegaard en contra de la Iglesia y del Estado en Dinamarca, instanciado en una vorágine de intervenciones en la prensa, a través de panfletos y en la posterior institución de *El Instante*. El radicalismo asocial de Kierkegaard tomará caras incluso más complejas en los *Papirer* de esta época, comulgando con cierto antisemitismo y con cierta misoginia.

En lo que respecta a las fuentes, me concentraré mayormente en trabajar de manera directa con las obras y con los *Papirer* de Kierkegaard, siguiendo la preferencia editorial que señalé en la introducción de esta investigación. Además, como aspecto secundario, intentaré generar un diálogo con algunos intérpretes cuando me parezca que la confrontación o la concordia con otros intentos hermenéuticos puedan ser provechosas para el correcto desempeño del mío. Hay dos referencias, eso sí, que van a condicionar en general el desenvolvimiento de diversos lugares, tanto por su claridad expositiva como por su riqueza de materia, a saber, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered* de Jon Stewart y *Kierkegaard in the Golden Age Denmark* de Bruce Kirmmse. Accederé a otras fuentes de Kirmmse con relativa frecuencia.

B. 1834-1841

B.1. Obra publicada

En 1784, como culminación de un silencioso proceso de ascensión al poder, Federico VI se proclamó como regente de la monarquía absoluta de Dinamarca en desmedro de su enfermizo padre, Cristián VII. El buen manejo de sus primeros años de reinado, dirigidos mayormente por un grupo de hábiles asesores, trajo consigo una década de prosperidad económica y, de manera secundaria, el florecimiento de una vida cultural prolífica, cercana a los ideales de la Revolución Francesa. Viendo las consecuencias que estos nuevos aires tenían para la realeza y en medio de profundas crisis diplomáticas, Federico VII aplicó desde 1799 cierta dureza a la libertad de expresión, sobre todo a través de la prensa. El control de lo que representaba la Época de Oro de la burguesía danesa se mantuvo con relativo éxito hasta la década de 1830, punto en el que lentamente comenzaron a notarse visos de movimientos emancipadores. Si bien Federico VII se mostró muchas veces abierto al criticismo de las clases trabajadoras y campesinas apropiado por el estrato de los intelectuales, puso mano dura en diciembre de 1834 con una ley de censura sin posibilidad de apelación⁷. Las reacciones que se sucedieron a esta implementación marcaron una de las tantas aristas que llevaron a mayores libertades allende un esquema monárquico total.

Entre las nociones que llegaban desde Francia estaba la causa de liberación de las mujeres, encarnada por las consignas del socialismo sansimoniano. En este contexto, y habiendo experimentado personalmente la posrevolución en París entre 1819 y 1821, H. L.

⁷ Cf. EPW, xi-xii.

Heiberg ofreció en la primavera de 1833 un curso de introducción a la filosofía abierto tanto a los hombres como a las mujeres “cultas” de Copenhague. Matizando la concepción especulativa posterior al idealismo kantiano, Heiberg sostenía que “a pesar de que los hombres tienen usualmente una razón más aguda y consistente, las mujeres tienen usualmente un sentimiento más seguro, más infalible para captar de inmediato la verdad”⁸. Estas dos vías para llegar al conocimiento, la racional y la pasional, son puestas por Heiberg como igualmente efectivas. No obstante, este impulso igualitarista de Heiberg, secundado por F. C. Sibbern, otra de las figuras prominentes del auge cultural danés, no era la posición estándar. Prueba de esto es el artículo “En defensa del origen más alto de las mujeres” de P. E. Lind, un excompañero de escuela de Kierkegaard y teólogo, publicado el 4 de diciembre de 1834 en el *Kjøbenhavns flyvende Post*, el diario que precisamente editaba Heiberg⁹. Con un tono pesadamente irónico, Lind mantiene que el origen divino de la mujer la pone en un nivel tal que “no es bueno que ella intervenga en el dominio científico o político, ni que participe de conferencias o auditorios”¹⁰, dado que estas actividades mundanas mancillarían su temple celestial. Lind arriba a que la mujer debe dedicarse a lo artístico y las expresiones productivas que se le han dado por naturaleza, a saber, “la sublimidad del bordado, la costura y la cocina”¹¹.

⁸ EPW, 230-231.

⁹ En su introducción histórica a *Early Polemical Writings*, Julia Watkin cree que no es extraño que Heiberg hubiera aceptado la contribución de Lind, toda vez que en el fondo seguía siendo un conservador. Cf. EPW, xvi. Posteriormente, en “Serious Jest? Kierkegaard as Young Polemist in ‘Defense’ of Women”, Watkin proyecta que, ante el fracaso en la convocatoria de su curso (solo dos mujeres se inscribieron), Heiberg dio lugar a ciertas críticas irónicas para crear conciencia del desinterés. Cf. WATKIN, J. (1999), “Serious Jest? Kierkegaard as Young Polemist in ‘Defense’ of Women”, en *Kierkegaard International Commentary. Early Polemical Writings*, ed. R. L. Perkins, Macon: Mercer University Press, p. 9. En cualquier caso, también cabe la interpretación de que Heiberg buscaba en general abrir políticamente su diario y, con ese fin a la vista, le venían bien algunas posturas polémicas.

¹⁰ BINETTI, M. (2007), “El sorprendente debut feminista de Kierkegaard”, ponencia presentada en las jornadas anuales de la Biblioteca Kierkegaard Argentina, s. p. Disponible en: <http://www.sorenkierkegaard.com.ar/index2.php?clave=trabajo&idtrabajo=33&clavebot=jornadask>.

¹¹ Ibid.

En conexión con esta pieza de Lind, Kierkegaard hizo su debut literario con “Otra defensa de las grandes habilidades de las mujeres”, un breve artículo publicado también en el *Kjøbenhavns flyvende Post*, el 17 de diciembre de 1834, y firmado con el seudónimo A. Tomando la posta irónica, Kierkegaard define como poco razonables los intentos por educar teórica y prácticamente al sexo femenino, ya que “la historia a través de las eras muestra que las grandes habilidades de la mujer han sido al menos en parte reconocidas”¹². Por ejemplo, al poco tiempo de haber sido creado el hombre, se ve a Eva en el paraíso discutiendo sobre filosofía con la serpiente o a mujeres del imperio otomano siendo recluidas en serrallos para ser visitadas por hombres con sed de conocimiento¹³. Aparece en algún punto la poderosa y duradera imagen de Jantipa¹⁴, en tanto que “modelo de elocuencia femenina”¹⁵, y el cristianismo se muestra luego condenando a las mujeres al silencio para evitar sucumbir a su retórica. Todos estos reconocimientos negativos, evidentemente exacerbados y mal intencionados, decantaron, según Kierkegaard, en una afirmación más propia a partir de los ideales revolucionarios que fueron germinando en Francia: “La razón en la Revolución Francesa fue representada por una mujer y los sansimonistas las pusieron [a las mujeres] en igual pie que los hombres”¹⁶. Es cosa de ver, continúa Kierkegaard, cómo “la capacidad dialéctica de la mujer ha reducido a muchos oponentes al silencio”¹⁷, para corroborar la supremacía femenina en todas las ramas de las facultades mentales. Kierkegaard menciona varias instanciaciones del apoyo a este modelo en la Dinamarca de su

¹² EPW, 3 / SKS 14, 9.

¹³ Los serrallos eran pomposos palacios en los que vivían las mujeres de los sultanes otomanos. Es evidente que los hombres que visitaban un serrallo no andaban en busca precisamente de sabiduría. Kierkegaard pudo haber llegado a esta imagen a partir de la obra de W. A. Mozart, *El rapto en el serrallo*.

¹⁴ Jantipa era la esposa de Sócrates, usualmente descrita por Platón como una mujer desagradable y como un obstáculo para el filosofar.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ EPW, 4 / SKS 14, 9.

¹⁷ Ibid.

tiempo, incluyendo un guiño a Thomasine Gyllembourg y una referencia más bien irrespetuosa al intento de su hijo por hacer un curso de filosofía abierto a mujeres. Para cerrar, Kierkegaard afirma que las mujeres deberían elevarse sobre “las alas de la filosofía”¹⁸, y esperar que los hombres se arrepientan de sus pecados y dejen atrás el peso de la carne.

Watkin apunta con certeza que tanto el artículo de Lind como el de Kierkegaard se pueden entender como el esfuerzo de dos jóvenes intelectuales por dar con la aprobación de Heiberg¹⁹, que en ese entonces ya era el juez de cualquier producción literaria en Dinamarca. A pesar de que la pieza de Kierkegaard “demuestra un ingenio y un humor muy superior a la de Lind”²⁰, ambas representan la típica visión androcéntrica y “vacía de cualquier interés serio en el asunto del lugar de la mujer en la sociedad”²¹. En contraste con esta lapidaria lectura de Watkin, María José Binetti considera que, si bien Kierkegaard conserva en algunos momentos la noción de lo eterno femenino como inmediato, natural e irreflexivo, y se opone al matrimonio por significar una distracción en el devenir subjetivo del hombre, finalmente llega a una superación del dualismo medieval y potencia las implicancias de la especulación moderna a partir del proceso de singularización de la libertad. Este proceso es leído por Binetti como posible para todos, más allá de las diferencias de género – y de clase, se podría agregar –, cuestión que hace a Kierkegaard un antecedente directo de la lucha por “la participación de la mujer en los derechos universales del espíritu humano”²².

¹⁸ EPW, 5 / SKS 14, 10.

¹⁹ Cf. EPW, xv.

²⁰ EPW, xvi.

²¹ WATKIN, J. (1999), “Serious Jest? Kierkegaard as Young Polemist in ‘Defense’ of Women”, op. cit., p. 7.

²² BINETTI, M. (2007), “El sorprendente debut feminista de Kierkegaard”, op. cit., s. p. El mismo Kierkegaard, haciendo en 1848 un recuento de sus publicaciones en periódicos, citó este artículo con el título “Todavía una defensa más de la emancipación de las mujeres” [“Ogsaa et Forsvar for Qvindernes Emancipation”]. IX A 167, 1848 (JP, 6202; NB6:17). Posteriormente, en 1851, en una carta abierta a A. G. Rudelbach, Kierkegaard se desliga de haber apoyado la emancipación de cualquier grupo, incluyendo la de las mujeres y la de los judíos. Cf. COR, 54 / SKS 14, 113.

Sin suscribir esta osada interpretación de Binetti y sin comulgar tampoco con Garff, que ve este primer texto de Kierkegaard como “el tonto ejercicio literario de un joven estudiante universitario”, me inclino por bosquejar con Watkin este Kierkegaard joven y polémico, y por retener estos aires misóginos para confrontarlos con las afrentas directas del Kierkegaard de 1854-55²³, que poco parecen soportar un acceso general a la autenticidad²⁴.

A las medidas de censura que adoptó Federico VI hacia finales de 1834 se les sucedió una petición pública firmada por más de quinientos representantes de los estratos políticos, intelectuales y económicos, y la formación de la “Sociedad para el uso apropiado de la libertad de prensa”, conglomerado que reunió a muchos de los que después fueron importantes activistas liberales durante la revolución del 48. La preocupación central de esta sociedad, y de todo el quehacer político a esas alturas en Copenhague, tenía que ver con el ejercicio de la libertad de prensa²⁵. En este contexto, Johannes Ostermann, un compañero de Kierkegaard, dio el 14 de noviembre de 1835 una conferencia en la Unión de Estudiantes de la Universidad de Copenhague, titulada “Nuestra más reciente literatura periodística”. Si bien Ostermann no estaba de acuerdo con un cambio radical y abrupto, sí sentía simpatía por la politización gradual de la población y defendía el rol generador que el periodismo había jugado y jugaba en ese proceso²⁶.

El 28 de noviembre de 1835, Kierkegaard presentó en la Unión de Estudiantes su réplica al trabajo de Ostermann, con la conferencia “Nuestra literatura periodística. Un

²³ En el esquema general de la producción de Kierkegaard, Jon Stewart piensa que este artículo “no es de gran significación para entender su pensamiento posterior”. STEWART, J. (2003), *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, op. cit., p. 92.

²⁴ Concediendo justicia al carácter historicista que tiñe mi ejercicio interpretativo, concuerdo con Binetti en que Kierkegaard apoya en un determinado período una “democratización” de la vida bienaventurada, en contra de los privilegios de una burguesía que se asegura en su comodidad y en la firmeza de su salvación. Volveré sobre esto en la sección D de este capítulo.

²⁵ Cf. KIRMMSE, B. (1996), *Encounters with Kierkegaard*, op. cit., p. 20.

²⁶ Cf. EPW, xvii, 191-192.

estudio de la naturaleza a la luz del mediodía”. El ánimo general de Kierkegaard, de acuerdo con Robert Perkins, está enfocado en criticar la beatificación inmediata de la libertad de prensa, levantando la pregunta respecto de “la integridad intelectual y la responsabilidad política y social de la prensa misma”²⁷. De este modo, Kierkegaard intenta poner una cuota de medida en la lucha por el ejercicio periodístico, y sacar a relucir la necesidad de publicitar la verdad y no la ideología tendenciosa de algún partido político. En contraposición a Ostermann, Kierkegaard sostiene que la prensa “no ha sido *tan activa* como conviene creer”²⁸, dado que la iniciativa política en muchos de los asuntos álgidos de la época había proveniendo desde la Corona²⁹. Watkin lee en esta aclaración “un conservadurismo moderado”³⁰, que se enfrenta con “el precipitado crecimiento de un liberalismo que carece de raíces firmes”³¹. Perkins, por su parte, mantiene que Kierkegaard no busca hacer “una declaración ideológica conservadora”³², sino más “un llamado a una recapitulación histórica crítica y confiable”³³, cuestión que consigue con una revisión del *Kjøbenhavnposten*. Más allá de esta diferencia, ambos intérpretes parecen llegar a un mismo punto: Kierkegaard está intentando descartar a la prensa como una fuente no ortodoxa y desautorizada del poder político. Este impulso descansa en la temprana consideración kierkegaardiana de la prensa como un arma peligrosa, que persigue la simetría, que rebaja la excepcionalidad, que crea categorías generales y que consecuentemente impide “las relaciones sociales sinceras”³⁴.

²⁷ PERKINS, R. (1999), “Power, Politics, and Media Critique: Kierkegaard’s First Brush with the Press”, en *Kierkegaard International Commentary. Early Polemical Writings*, ed. R. L. Perkins, Macon: Mercer University Press, p. 28.

²⁸ EPW, 52 / Papir 254. Las cursivas son de Kierkegaard.

²⁹ Cf. EPW, 40 / Papir 254.

³⁰ EPW, xviii.

³¹ Ibid.

³² PERKINS, R. (1999), “Power, Politics, and Media Critique: Kierkegaard’s First Brush with the Press”, en *Kierkegaard International Commentary. Early Polemical Writings*, ed. R. L. Perkins, Macon: Mercer University Press, p. 30.

³³ Ibid.

³⁴ EPW, 46 / Papir 254.

Excediendo la preocupación acerca de si Kierkegaard estaba efectivamente defendiendo el orden establecido monárquico, me parece que en esta sospecha hacia la prensa está el núcleo de lo que en otro sentido sería de nuevo el ejercicio ingenioso e irónico de un joven estudiante por crearse una imagen en la escena intelectual de su época.

Después de la muerte de Kierkegaard, H. P. Barfod comenzó a recolectar testimonios de diversas personas que lo hubieran conocido y que pudieran dar más detalles de distintos episodios de su vida. Cuando Barfod se encontró con el texto que Kierkegaard leyó en la Unión de Estudiantes entre los múltiples papeles que había en su apartamento, se puso en contacto con Ostermann para adentrarse en la polémica. Ostermann recordó que “en aquellos días, los movimientos de los tiempos nos habían sacado a algunos jóvenes de nuestros sueños poéticos y nos habían lanzado a la vida política”³⁵, y que en esa circunstancia de lucha por más libertades en ciernes había leído su conferencia en la Unión de Estudiantes. Es digno de notar que Ostermann, que cuenta haberse juntado a menudo con Kierkegaard, lo pinta como alguien que para ese entonces “estaba tan poco interesando en política como lo estaría más tarde”³⁶. De acuerdo con Ostermann, Kierkegaard se metió en el debate sobre la libertad de prensa solo por el gusto de ejercitar su “brillante habilidad dialéctica”³⁷, sin preocuparse mayormente por la realidad del asunto. Es más, Ostermann creía que el apoyo que encontró su defensa al periodismo fue lo que motivó a Kierkegaard a ponerse en el bando contrario. Hay un atisbo interesante en esta sensación de Ostermann, pues Kierkegaard hacia finales de la década del 1830 está depurando su idea respecto de la auténtica creación literaria, soportada por una auténtica visión de la vida [*Livs-Anskuelsen*], y termina incluyendo en ella

³⁵ KIRMMSE, B. (1996), *Encounters with Kierkegaard*, op. cit., p. 20.

³⁶ Ibid.

³⁷ KIRMMSE, B. (1996), *Encounters with Kierkegaard*, op. cit., p. 21. Cf. II A 806, 1843-1845 (JP, 5431; Papir 305:4).

la capacidad dialéctica de poder dar siempre en profundidad los dos lados de una cuestión. Kierkegaard utiliza prosaicamente este principio especulativo para irse en contra de los periodistas en tanto que incapaces de entregar completa y depurada la verdad³⁸.

Los ideales nacionalistas-liberales que defendía gran parte de los jóvenes intelectuales que intervenían en la Unión de Estudiantes lograron su conexión con la opinión pública predominantemente a través de dos diarios, el *Kjøbenhavnposten* y el *Fædrelandet*. El *Kjøbenhavnposten* fue creado en 1827 por A. P. Liunge, y tenía como fin ulterior convertirse en un medio para dar cabida a los oponentes al conservadurismo literario y político de Heiberg. En 1835, Liunge llegó a un acuerdo con Orla Lehmann³⁹ y con J. F. Giødwad⁴⁰ para publicar de manera regular artículos políticos, lo que pronto transformó al *Kjøbenhavnposten* en el primer diario liberal de Dinamarca⁴¹. Por su parte, el *Fædrelandet* comenzó a circular en 1834, bajo la dirección de C. G. N. David y el apoyo cercano de Johannes Hage, poniendo de relieve asuntos nacionales con un matiz liberal moderado. Al año siguiente, por problemas con la fuerte ley de prensa dictada por Federico VI, David tuvo que ceder el mando editorial a Hage. En medio de este caldo de cultivo cargado al liberalismo, y

³⁸ Esta noción está en la base de la crítica que le hace Kierkegaard a H. C. Andersen en *Los papeles de alguien que todavía vive*, publicado en 1838, y que vuelve a aparecer dirigida directamente a los periodistas en el manuscrito de *El libro sobre Adler*, compuesto entre 1846 y 1847. Cf. TOA, 9 / SKS 15, 96. Para una revisión de lo que el joven Kierkegaard entiende por visión de la vida, véase BRAVO, N. (2014), *Génesis del pensamiento de Kierkegaard: un estudio sobre las juvenalia (1834-1843) de Kierkegaard*, op. cit.

³⁹ Lehmann fue uno de los más importantes representantes del liberalismo nacionalista que condujo a la revolución de 1848. Ya en 1839 le había escrito al rey Cristian VIII, sucesor de Federico VI, para pedirle una constitución representativa. El 21 de marzo de 1848, estando a la cabeza de la monarquía danesa Federico VII, Lehmann volvió a presentar su solicitud, esta vez con más éxito. Para conocer en profundidad la relación entre Kierkegaard y Lehmann, véase ALLEN, J. (2009), “Orla Lehmann: Kierkegaard’s Political Alter-Ego?”, en *Kierkegaard and his Danish Contemporaries. Tome I: Philosophy, Politics and Social Theory*, ed. Jon Stewart, Farnham y Burlington: Ashgate.

⁴⁰ Tras el retiro de Liunge como editor general en 1837, Giødwad quedó a cargo del *Kjøbenhavnposten*, con Lehmann como su periodista en jefe. A pesar de su bagaje liberal, Giødwad fue bastante cercano a Kierkegaard y funcionó como intermediario entre las imprentas y las librerías durante su producción seudónima. Para conocer en profundidad la relación entre Kierkegaard y Giødwad, véase SCARAMUCCIA, A. (2009), “Jen Finsteen Giødwad: An Amiable Friend and a Despicable Journalist”, en *Kierkegaard and his Danish Contemporaries. Tome I: Philosophy, Politics and Social Theory*, op. cit.

⁴¹ Cf. EPW, xix.

poco después del debate entre Ostermann y Kierkegaard, Lehmann publicó en el *Kjøbenhavnsposten*, entre el 15 de enero y el 12 de febrero de 1836, un artículo en cinco partes, titulado “El asunto de la libertad de prensa”. Criticando la inanición política danesa, Lehmann propone que una forma de despertamiento era precisamente la prensa, aun cuando a veces cometiera ciertos errores. Lehmann diagnostica que “durante los últimos veinte años de debilitamiento, un cierto ánimo sentimental-idílico se ha esparcido sobre la gente”⁴², condición que debía avanzar hacia “el amanecer de la vida y de la libertad”⁴³.

El 18 de febrero de 1836, Kierkegaard imprimió en el *Kjøbenhavns flyvende Post*, el diario dirigido por Heiberg, su respuesta a Lehmann: “Las observaciones matutinas en el *Kjøbenhavnsposten*, no. 43”, haciendo ya con el solo título una alusión irónica a la pomposidad de Lehmann. Kierkegaard se ve directamente tocado por la visión peyorativa que Lehmann compartió respecto del “ánimo sentimental-idílico”⁴⁴, que aludía claramente a los impactos del romanticismo introducido en la escena danesa por el poeta Adam Oehlenschläger y seguido por figuras como Henrich Steffens y J. P. Mynster. Kierkegaard sostiene que, en el intento de conseguir una iluminación redentora, la prensa liberal, y en específico el *Kjøbenhavnsposten*, ha “perdido su castidad estética y luego su castidad política”⁴⁵. Este detrimento decanta en la imposibilidad de mantener un estado de inocencia o de corrección a la hora de comunicar efectivamente la verdad y de evitar la creación de mitos. En este sentido, Kierkegaard se opone a la apología que hacía Lehmann de la falibilidad de la prensa en tanto que producción humana y aclara que la afrenta no apunta a

⁴² EPW, 136.

⁴³ EPW, 135.

⁴⁴ EPW, 7 / SKS 14, 13.

⁴⁵ EPW, 8 / SKS 14, 14.

la pura posibilidad de equivocación, sino que se centra en que la prensa “es más acrimoniosa y comete más errores de los que uno podría desear”⁴⁶.

Perkins interpreta justamente que Kierkegaard, más allá de estar dando su apoyo a posiciones conservadoras en su arremetida contra los estandartes del periodismo liberal, “levanta la pregunta sobre si se debe creer lo que se lee en la prensa, sobre el asunto de la veracidad y la integridad de la prensa y de los medios”⁴⁷. Por su parte, Watkin, manteniendo la cautela de considerar estos escritos juveniles de Kierkegaard como una manera de ejercitar su pluma y de hacer buenas migas con Heiberg, lanza la lectura tentativa de que Kierkegaard “reaccionó instintivamente al uso del lenguaje como herramienta para persuadir a las masas”⁴⁸ cuando se encontró con la afectación desmedida de las metáforas de Lehmann. Con este trasfondo a la vista, proyecta Watkin, Kierkegaard se habría abocado a revertir irónicamente los efectos de meros giros literarios vacíos de verdad, toda vez que veía en esta mala utilización de la prensa una amenaza para la armonía entre el poder político y los individuos.

Me parece que hasta cierto grado tanto Perkins como Watkin tienen razón, pero van un poco más lejos de lo que permiten las fuentes. Considerando la trinchera de Kierkegaard posterior al conflicto con *El Corsario* en 1846, Perkins acierta cuando señala la sospecha de Kierkegaard frente a la responsabilidad de la prensa, pero estimo que se desentiende demasiado del conservadurismo kierkegaardiano que se deja entrever intermitentemente en estos primeros textos y que reflota de forma constante en el resto de su obra⁴⁹. En la misma

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ PERKINS, R. (1999), “Power, Politics, and Media Critique: Kierkegaard’s First Brush with the Press”, op. cit., p. 36.

⁴⁸ EPW, xxii.

⁴⁹ Perkins remite al final de la conferencia de Kierkegaard en la Unión de Estudiantes para sostener que sus argumentos no “tienen la intención de apoyar posiciones conservadoras”. Lo que en realidad dice Kierkegaard es que por una cuestión de tiempo no se va a hacer cargo de la prensa conservadora. Cf. PERKINS, R. (1999),

línea, coincido con Watkin en que es legítimo presuponer que, detrás de lo que parece únicamente una réplica irónica de Kierkegaard, hay el atisbo de una propuesta más sustancial. El problema es que no contamos con una idea clara de parte de Kierkegaard sobre la institucionalidad política como para saber si está gestando efectivamente la noción de un vínculo entre la realidad personal y lo político⁵⁰.

Esta polémica periodístico-política sumaría todavía otro contrincante. El 4 de marzo de 1836, ahora en el *Fædrelandet*, Johannes Hage publicó anónimamente “Sobre la polémica del *Flyvende Post*”. Hage quería ante todo hacerse cargo de “un análisis de la situación económica del país, que entra en conflicto con la visión de la Corona que ha reportado el *Kjøbenhavns flyvende Post*”⁵¹, pero dejó un espacio para discutir las afrentas que habían aparecido en el diario de Heiberg, entre ellas por supuesto la de Kierkegaard. De entrada, Hage criticó que el artículo de Kierkegaard “consista en enfatizar frases particulares o palabras”⁵², cuestión que desafortunadamente lo hace quedar como un defensor de la poca prolijidad en la prensa. Asimismo, y esta vez con un piso más firme, Hage llamó la atención sobre el lenguaje algo violento e injustificado que usa Kierkegaard al comparar a los miembros del *Kjøbenhavnposten* con “pequeños perros que siempre ladran y que en un momento de peligro se esconden asustados”⁵³, y al dudar de las capacidades de A. P. Liunge como editor, sosteniendo que “en cierto sentido es muy bueno para ser el editor del

“Power, Politics, and Media Critique: Kierkegaard’s First Brush with the Press”, op. cit., p. 35. Véase EPW, 52.

⁵⁰ Watkin llama la atención sobre el detalle de que Kierkegaard firma su respuesta a Lehmann y su posterior respuesta a Johannes Hage con el seudónimo B, el mismo que se va a vincular en *O lo uno o lo otro* con la posición ética. Esta lectura me parece muy lejana. Cf. EPW, xxii.

⁵¹ PERKINS, R. (1999), “Power, Politics, and Media Critique: Kierkegaard’s First Brush with the Press”, op. cit., p. 38.

⁵² EPW, 142.

⁵³ EPW, 10 / SKS 14, 15. Cf. EPW, 144.

Kjøbenhavnposten, dado que su equipo podría preferir tener mejor a una perfecta nada”⁵⁴. Con estas arremetidas a la vista, Hage señaló el peligro de recurrir “al ingenio y a las habilidades dialécticas cuando estas no se corresponden con un amor a la verdad”⁵⁵ y sirven únicamente para “glorificar el pequeño ego propio”⁵⁶. Bajo este parámetro, Hage parecía hablar en nombre de toda la prensa liberal cuando invitó a evitar una batalla de extremos, para concentrarse en ciertos puntos comunes que pueden llevar a cambios efectivos. Siguiendo la pista de Lehmann, Hage mantuvo igualmente que en los últimos años “el destino particular de Dinamarca ha debilitado el espíritu público y ha llevado a los ciudadanos de vuelta a los círculos más estrechos de la vida familiar”⁵⁷ y que la prensa ha ayudado a arribar a un tiempo en el que “los obstáculos no son insuperables”⁵⁸.

La réplica de Kierkegaard a Hage llegó separada en dos números del *Kjøbenhavns flyvende Post*, uno del 12 y otro del 15 de marzo de 1836, bajo el título “Sobre la polémica del *Fædrelandet*”. Bromeando con la medida casi aristotélica de Hage, Kierkegaard se muestra sorprendido de que, en medio de una batalla que hasta ese momento había tenido a dos claros oponentes, apareciera un tercero haciéndose también el dolido⁵⁹. Después, Kierkegaard vuelve sobre el asunto del sentimentalismo idílico en el que, según Lehmann y ahora también Hage, el romanticismo danés de principios del siglo XIX había sumido a los individuos, volviéndolos apolíticos. Kierkegaard defiende que, lejos de representar un factor debilitante, la “rica abundancia poética”⁶⁰ es la que llevó a que el Estado fuera capaz de enfrentar las adversidades políticas que le sobrevinieron. Es más, Kierkegaard propone como

⁵⁴ EPW, pp. 10-11 / SKS 14, 15. Cf. EPW, 144.

⁵⁵ EPW, 144.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ EPW, 143.

⁵⁸ EPW, 146.

⁵⁹ Cf. EPW, 16 / SKS 14, 19.

⁶⁰ EPW, 18 / SKS 14, 23.

exhortación a los liberales que “si nuestra época puede llegar tan lejos en inteligencia política como lo hizo aquel tiempo en estética, entonces se puede morir en paz”⁶¹. Enseguida, pasando muy brevemente por encima de la descalificación a los integrantes del *Kjøbenhavnposten*, Kierkegaard se refiere al rol de Liunge como editor del diario. Con un tono decididamente irónico y jugando con los dos polos de la cuestión, Kierkegaard muestra de un modo no tan matizado su veta conservadora al poner en tela de juicio la cualificación de Liunge para ser “un editor responsable bajo la ley de prensa”⁶² y promover al mismo tiempo reformas. Kierkegaard ve con malos ojos que la actividad de oposición política del *Kjøbenhavnposten* se dé a partir de “reformadores anónimos”⁶³. Finalmente, y pasándose ya a una crítica más amplia al liberalismo, Kierkegaard sostiene que “es extraño que un partido que en general vocifera tanto sobre inteligencia tenga tan poco de ella”⁶⁴, pues la defensa de Hage, cuando aboga por la ausencia de amor a la verdad en el *Kjøbenhavns flyvende Post*, no parece ser otra cosa que un ataque a los intereses y al carácter personal. De esta falta también se podría declarar culpable a Kierkegaard.

En un intento por ponerle fin a esta batahola, Lehmann dejó de lado el anonimato y los seudónimos, y publicó con su nombre el artículo “Respuesta al Sr. B del *Flyvende Post*”, en la edición del 31 de marzo de 1836 del *Kjøbenhavnposten*. Casi emulando el espíritu dialéctico que majaderamente ejercitaba Kierkegaard, Lehmann defiende la necesidad de que exista oposición en política, para que en la pugna y en la búsqueda de equilibrio “se pueda llegar tan cerca como sea posible a la verdad”⁶⁵. Según Lehmann, esto se cancela cuando una

⁶¹ EPW, 19 / SKS 14, 23.

⁶² EPW, 20 / SKS 14, 24.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ EPW, 21 / SKS 14, 24.

⁶⁵ EPW, 152.

de las partes se dedica a publicar artículos que critican nada más que frases y palabras, “sin aparecer con una propuesta propia, con nuevos hechos o con mejor información”⁶⁶. Lehmann asegura que la molestia de Kierkegaard tenía sus raíces en dos aristas bien definidas. La primera gira en torno a “lo que se ha dicho del período precedente en la historia de Dinamarca”⁶⁷. Con cierto tono conciliador, Lehmann aclara que nunca se cuestionó el valor de la época del auge del romanticismo danés, sino simplemente se puso de relieve la “cierta sentimentalidad blanda”⁶⁸ que estaba restando a las personas de las batallas políticas. Como era de esperar, Lehmann considera que la prensa fue el “factor contribuyente esencial”⁶⁹ para canalizar y reforzar el descontento popular. Por su parte, la segunda arista gravita alrededor de la fuerza reformadora de los liberales. De nuevo en un ánimo más bien pacifista, Lehmann reconoce que “nuestra vida política y su tendencia reformadora no ha desplegado mayor vigor todavía”⁷⁰, pero objeta que esa confesión venga desde fuera del mismo movimiento liberal y traslada levemente la atención al fortalecimiento futuro de la postura. Después de esta doble concesión, Lehmann cierra su texto apelando a que la intención de Kierkegaard “no es dar información sobre nada, sino solo entretener – es indiferente si a sí mismo o a otros”⁷¹, cuestión que evidencia una falta de amor a la verdad.

Por supuesto, Kierkegaard no le iba a dejar la última palabra a Lehmann. El 10 de abril de 1836, firmando por primera vez con su nombre, Kierkegaard publicó “Al Sr. Orla Lehmann” en el *Kjøbenhavns flyvende Post*. Quejándose de que no había aparecido ningún elemento nuevo en la discusión, Kierkegaard se dedica a construir una defensa no muy

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ EPW, 154.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ EPW, 155.

⁷⁰ EPW, 156.

⁷¹ EPW, 158.

extensa respecto de los dos puntos que había resaltado Lehmann. Sin alejarse demasiado de la técnica que aplicó en los artículos anteriores, Kierkegaard apunta hacia la poca prolijidad con la que Lehmann y Hage han delimitado el período de adormecimiento que habría provocado el espíritu literario, intentando quebrantar la imagen de procuradores de la verdad que habían levantado los dos liberales. Asimismo, Kierkegaard no acepta la valoración a medias de Lehmann y mantiene firme su postura de que existió “una genuina actividad literaria nacional surgida del vigor danés”⁷², y de que negar ese carácter es “cargar a esa época con una falta de competencia en general”⁷³. Kierkegaard se muestra también refractario a la asunción de parte de Lehmann de que el movimiento liberal está todavía en una etapa preliminar, pero que ya muestra ciertas luces reformadoras y que estas tienen la posibilidad de madurar en lo venidero. Si bien Kierkegaard se desliga de haberle restado fuerza a los ánimos contemporáneos, acepta con un dejo conservador que en parte ha criticado a los liberales por tratar de imponer que “nuestro enervado tiempo era mejor que el pasado”⁷⁴ y, desde ahí, por no aceptar que estaban haciendo “un pobre trabajo reformador”⁷⁵. Kierkegaard no matiza mucho su posición cuando resume que “un artículo pobre en un diario que se presenta a sí mismo como reformador, un artículo pobre que es en sí mismo un intento reformador, es ciertamente *eo ipso* un producto reformador pobre”⁷⁶. De este modo, la empresa liberal liderada por el *Kjøbenhavnsposten* le parece a Kierkegaard “una parodia del esfuerzo reformador”⁷⁷. Por último, y recurriendo de nuevo a sus artimañas dialécticas, Kierkegaard mantiene que “la intención de un ejercicio es siempre alcanzar una cierta

⁷² EPW, 29 / SKS 14, 32.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ EPW, 30 / SKS 14, 33.

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ EPW, 31 / SKS 14, 33.

competencia”⁷⁸, por lo que la ejercitación del humor no es nunca solo para entretener. Esto hace que la práctica humorística no sea incompatible con el amor a la verdad, sino que se componga como una vía legítima de comunicación. Dando cuenta de un manejo eximio de los giros que dominan la prensa hasta hoy, Kierkegaard se declara inocente ante los ataques injustificados de Lehmann y Hage, y vincula su tono informal a una salida de los moldes solemnes que enfrascan la discusión pública⁷⁹.

Peter Rørdam, un amigo de Kierkegaard, le escribe en febrero de 1836 a su hermano Hans que Lehmann “ha caído, totalmente derrotado”⁸⁰, que con él también se ha venido abajo el *Kjøbenhavnposten* y que “el vencedor es el más joven de los Kierkegaard”⁸¹. En la misma línea, un cercano a Peter Christian, Johan Hahn, le comenta en una carta de mayo de 1836 que “he escuchado de muchas partes que tu hermano Søren ha hecho una aparición ingeniosa y poderosa en el *Flyvendeposten*”⁸². Es evidente que Kierkegaard logró imponerse en la polémica, pero hay que revisar con qué fondo propositivo⁸³. Perkins sostiene que Kierkegaard, en contraste con Lehmann, “tiene una comprensión de lo político como fundado en una comunicación abierta y en argumentos racionales”⁸⁴. Tal como señalé un poco más arriba en torno a Watkin y al mismo Perkins, no creo plausible aventurar una lectura sobre lo que Kierkegaard está delimitando como efectivamente político⁸⁵, sobre todo porque estos

⁷⁸ EPW, 32 / SKS 14, 34. A partir de 1846, Kierkegaard va a defender con una base filosófica el valor exteriorizador del humor en el marco de la subjetividad que ha alcanzado el estadio religioso. Esta propuesta representa la culminación de la individualidad no reflejada en lo externo. Es fundamental ver cómo Kierkegaard va perdiendo confianza en este paradigma a medida que se exagera su impulso polémico.

⁷⁹ Cf. EPW, 34 / SKS 14, 35.

⁸⁰ KIRMMSE, B. (1996), *Encounters with Kierkegaard*, op. cit., p. 22.

⁸¹ KIRMMSE, B. (1996), *Encounters with Kierkegaard*, op. cit., p. 23.

⁸² Ibid.

⁸³ Antes de la última contribución homónima de Kierkegaard, algunos creían que los polémicos artículos los había escrito Heiberg. Cf. EPW, 149.

⁸⁴ PERKINS, R. (1999), “Power, Politics, and Media Critique: Kierkegaard’s First Brush with the Press”, op. cit., p. 42.

⁸⁵ En su recuento de 1848, Kierkegaard llama a estas publicaciones “artículos políticos [*politiske Artikler*]”. IX A 167, 1848 (JP, 6202; NB6:17).

primeros artículos están marcados por rectificaciones y objeciones que rayan en lo nimio. Lo que sí me parece interesante es que ya en esta época temprana Kierkegaard está tanteando el poder que tiene la prensa, tanto para hacer propuestas positivas como para manipular excesivamente. Eso resuena en especial al ponerlo junto con la afrenta acérrima que propondrá Kierkegaard contra la prensa en 1846 y con el uso que precisamente hará de ella en su ataque final a la Iglesia establecida. Volveré sobre esto en las secciones D y F de este capítulo.

No hay mayores referencias a cuestiones políticas o comunitaristas en general en lo que resta de este período, con excepción de algunos puentes en *Sobre el concepto de ironía*. El más directo tiene que ver con la suscripción de Kierkegaard al modelo hegeliano que piensa al Estado como un factor determinante en el perfeccionamiento moral de los individuos⁸⁶. Así, al fijarse Sócrates en la figura del sujeto y de su autodefinición, “negó el Estado, pero no retornó a él bajo la forma superior de aquello en lo que se afirmaría la infinitud que él mismo exigía”⁸⁷. Se puede generar un vínculo, aunque únicamente tentativo, entre esta idea del Estado como un factor mediador en la formación de los sujetos y la defensa más o menos directa que hizo Kierkegaard de la institucionalidad vigente. No obstante, con esto ocurre lo mismo que ocurría con los artículos polémicos, es decir, que su significación no es directa, sino que se despliega e ilumina a partir de lo que Kierkegaard propuso en su obra posterior.

⁸⁶ Cf. CI, 229 / SKS 1, 238.239.

⁸⁷ CI, 265 / SKS 1, 275. Cf. CI, 233 / SKS 1, 242-243: “Vemos, pues, que la posición de Sócrates es por completo negativa con respecto al Estado, pero esto lo vemos de manera aun más clara en el instante en que él mismo, acusado por su conducta, debió más bien tomar conciencia de su discrepancia con respecto al Estado”. En 1854, desembarazado de las ilusiones hegelianas de su juventud, Kierkegaard escribió: “Que el Estado cristiano debe ser lo que Hegel enseñó – a saber, que tiene una significancia moral, que la virtud solo puede aparecer en el Estado (algo que yo también balbuceé infantilmente detrás de él en mi tesis), que el fin del Estado es mejorar a los hombres – es obviamente un sinsentido”. XI 2 A 108, 1854 (JP, 4238; NB 33:34). Volveré sobre este pasaje en la segunda parte de sección F de este capítulo.

B.2. *Papirer*

Entre 1834 y 1841, Kierkegaard repartió sus anotaciones personales en tres flancos. El primero y más desordenado corresponde a más de doscientos papeles sueltos que están clasificados como *Papir* 30-276 y que encierran un contenido que se esparcen en apuntes sobre la historia de la Iglesia y sobre exégesis bíblica, sobre filosofía, sobre filosofía, sobre estética, sobre diversas lecturas del Fausto, en un proyecto literario titulado “Mensajes telegráficos entre un malvidente y un clarividente”⁸⁸, en aforismos, en sermones para el seminario pastoral e incluso en algunos rudimentos concernientes a *O lo uno o lo otro*. En paralelo, Kierkegaard garabateó en diez cuadernos de notas – *Notesbog* 1-10 –, incluyendo apuntes sobre la dogmática de H. N. Clausen, ideas sobre el Fausto, Don Juan y el Judío Errante, comentarios misceláneos sobre estética, lecturas de J. E. Erdmann y H. L. Martensen, narraciones de su viaje a Jutlandia, reflexiones poéticas sobre Regine y sobre Berlín, y notas de las clases de K. Werder y P. K. Marheineke a las que asistió en la entonces capital del Reino de Prusia. Por último, Kierkegaard relleno otros diez diarios, a los que luego les agregó las etiquetas AA hasta KK. Gracias al trabajo de datación que se ha logrado en las últimas dos décadas, es posible concluir que el ordenamiento que determinó Kierkegaard para estos diarios no es sucesivo y que varios fueron utilizados de manera simultánea. La inauguración del diario JJ, por ejemplo, ha sido datada en mayo de 1842, ocho meses después de terminado el diario EE, el último completarse de esta serie. Las materias de estos diarios son altamente heterogéneas y varían desde floridas confesiones hasta frías consideraciones filosóficas.

⁸⁸ Cf. V B 6:1, 1844. Este pasaje corresponde a los borradores de *Migajas filosóficas*.

No bien este abanico temático, en las entradas de los *Papirer* de este período se muestran dos trincheras desde las que Kierkegaard apunta hacia la reunión de individuos: la política y la religiosa. Embebido por la organización triádica y especulativa de la realidad⁸⁹, Kierkegaard lee en ambos terrenos una ascensión dialéctica que está todavía a la espera de su última reconciliación. En este sentido, a diferencia de lo que deja entrever Bruce Kirmmse en “The Thunderstorm: Kierkegaard’s Ecclesiology”, no me parece que Kierkegaard esté defendiendo a estas alturas que “la Iglesia no tiene un rol de importancia en el mundo moderno”⁹⁰ y que en vez se está todavía desarrollando el tiempo del individuo. Si se salvan algunas contradicciones propias de un pensamiento inmaduro, estimo que pueden reflotar consideraciones importantes que se retomarán posteriormente en la producción kierkegaardiana.

Habiendo dejado atrás las polémicas con los liberales, con H. C. Andersen, provocada por la publicación *De los papeles de alguien que todavía vive*, y en marcha a comenzar su tesis, Kierkegaard escribe el 5 de junio de 1839 en el diario EE que “la posición del cristianismo en relación con la posición de lo universalmente humano es como la relación de la Iglesia con el Estado: la Iglesia no niega el Estado, mientras el Estado no intente sobrepasar sus límites”⁹¹. Aquí, Kierkegaard envuelve, por un lado, lo cristiano con el manto institucional de la Iglesia y, por otro, lo terrenal con el de la figura estatal, señalando la posibilidad de una relación pacífica si es que no se cruzan impropiamente las diversas cualidades. Hay también una clara carga a tener al cristianismo como lo más alto y a poner

⁸⁹ Stewart defiende que “es claro que Kierkegaard en este tiempo estaba interesado por la estructura triádica del método dialéctica hegeliano. La tríada dialéctica de Hegel se caracteriza por un movimiento que implica primero, inmediatez, segundo, mediación, y tercero, la unidad de los dos en una ‘inmediatez mediada’”. STEWART, J. (2003), *Kierkegaard’s Relations to Hegel Reconsidered*, op. cit., p. 97. Cf. I C 126, 1837 (JP, 4398; BB:25).

⁹⁰ KIRMMSE, B. (2000), “The Thunderstorm: Kierkegaard’s Ecclesiology”, op. cit., p. 90.

⁹¹ II A 450, 5 de junio de 1839 (JP 871; EE:90).

al Estado en el lugar de aquel que debe conocer sus limitaciones, sin pecar de imprudente. En lo que sigue, entonces, veré primero la forma en la que el Kierkegaard de 1834-1841 va disponiendo el aparato político comunitario y enseguida el modo en el que despliega la articulación intersubjetiva religiosa.

En marzo de 1836, en el *Papir* 130, Kierkegaard afirma que “el contraste entre el período romántico y nuestra época de la razón”⁹² radica en que el primero “habitaba principalmente en el pensamiento del gran árbol que se eleva hacia los cielos”⁹³ y la segunda “busca que todo se expanda a simple vista, de lado a lado”⁹⁴. Así, el romanticismo, que tenía como objetivo la unión de lo terrenal con lo celestial, se proponía llegar a la figura de una generación unida en un solo individuo universal. Por su parte, el racionalismo “intenta que todas las naciones se pongan una al lado de la otra”⁹⁵, encarnando el objetivo cosmopolita posrevolucionario. Aunque pudiera hallarse un ánimo cosmopolita también en lo romántico, Kierkegaard mantiene que lo capital era la silueta sublime de la individualidad, en contraste con la apertura de lo racional, que se configura como “el pensamiento de la multiplicidad, de la diversidad”⁹⁶. Con este paralelo, Kierkegaard llega a una matizada constatación del sistema de gobierno que es idóneo para cada período. Mientras que el romanticismo “adhería a la nacionalidad, con cada nación epitomizada, por así decirlo, en su representante, nuestra época pone un énfasis mayor en la idea de los individuos multitudinarios que están unidos en un Estado, en la pluralidad de intereses que se entrecruzan aquí – consecuentemente, en la *multiplicidad*”⁹⁷. Sin que haya que forzar mucho la interpretación, es evidente que

⁹² I A 139, marzo de 1836 (JP, 4063; Papir: 130).

⁹³ Ibid. Kierkegaard está hablando de Yggdrasil, el árbol de la vida en la mitología nórdica, que es representado por un fresno perenne.

⁹⁴ Ibid.

⁹⁵ Ibid.

⁹⁶ Ibid.

⁹⁷ Ibid. Las cursivas son de Kierkegaard.

Kierkegaard está denotando, aunque sin dar todavía su propia opinión, el cambio histórico que allanó el terreno hacia una política más abierta y democrática.

Un poco después, el 11 de diciembre de 1836, Kierkegaard vuelve en otro papel suelto sobre la superación del período romántico, al que llama nuevamente la era de la individualidad, pero sin la convicción de que se haya ejecutado de forma total y con una noción distinta del carácter final de esta sobreposición. Kierkegaard propone que, una vez que se desplace la cualificación dialéctica del romanticismo, “la vida social debe jugar de nuevo su rol en el más alto grado e ideas tales como el Estado (por ejemplo, tal como lo conocieron los griegos, la Iglesia en el viejo sentido católico de la palabra) deben por necesidad retornar más ricas y más completas”⁹⁸. De alcanzarse este estadio, “la diversidad residual de la individualidad”⁹⁹ tiene que ser absorbida por lo general, hasta llegar a un punto en el que “el individuo como tal no signifique nada, sino que sean todos eslabones en la cadena”¹⁰⁰. Puede parecer extraño que Kierkegaard, que es considerado el germen del existencialismo contemporáneo, esté pregonando una etapa resolutiva en la que los sujetos sean incorporados en una categoría indiferenciada, pero no hay que olvidar que este es el Kierkegaard joven hablando de lo que ocurre en el ámbito de lo universalmente humano. En este contexto y no sin contradicciones, Kierkegaard parece estar concibiendo el arribo a un nivel en el que se sobrepase la incapacidad de “darle forma a la sociedad”¹⁰¹ y de trabajar “conjuntamente hacia un fin común”¹⁰², dejando de lado el aislamiento y los vínculos

⁹⁸ I A 307, 11 de diciembre de 1836 (JP 4070; Papir 44).

⁹⁹ Ibid.

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ I A 304, 1836 (JP, 4069; Papir:223:1).

¹⁰² Ibid.

meramente externos. Es interesante también leer desde aquí la entregada defensa del romanticismo que hizo Kierkegaard ante las críticas de Lehmann y Hage.

Casi tres años más tarde, el 19 de septiembre de 1839, de nuevo en el diario EE y todavía en la esfera de lo terrenal y sin comulgar ahora tan férreamente con el progreso histórico-dialéctico, Kierkegaard apela a que el Estado “tiene a lo divino en sí mismo no como una potencia, sino como un *primus motor*”¹⁰³. De este modo, desde el punto de vista de lo celestial, la monarquía – modelo de gobierno que Kierkegaard está tiñendo de suyo de divinidad – se muestra como el factor último y más bajo, mientras que “la evolución humana común tiene a la monarquía como lo intrínsecamente más alto, como hacia lo que tiende cada forma de gobierno”¹⁰⁴. Con esto, Kierkegaard introduce un matiz en la separación entre lo político y lo cristiano que definía en junio de 1839, toda vez que reafirma la posición conservadora que tiene al esquema monárquico como sostenido por un origen divino. No obstante, Kierkegaard sigue plegado a su visión de lo temporal encarnando un peldaño cualitativo menor e imperfecto. No por nada Kierkegaard afirma que la monarquía “debe ser considerada un declive”¹⁰⁵ en la escala celeste. En términos del cristianismo pensado en conjunto con una modulación comunitaria, Kierkegaard dispone en un principio una actitud positiva, tendiente a confirmar el semblante de una Iglesia en tanto que superación de una dialéctica individual, pero luego cuela subrepticamente una metáfora que hace eco con una idea que retomará en mayor grado en 1850.

En 1834, en uno de los primeros papeles sueltos con sus anotaciones de lectura, Kierkegaard revisa los apartados tercero y cuarto del §11 de *La fe cristiana* [*Der christliche*

¹⁰³ II A 573, 19 de septiembre de 1839 (JP, 4099; EE:187).

¹⁰⁴ Ibid.

¹⁰⁵ Ibid.

Glaube] de Friedrich Schleiermacher, publicado en 1830. Hablando de las características que vuelven al cristianismo una comunidad religiosa [*fromme Gemeinschaft*] distinta de otras, Schleiermacher destaca la particularidad de que en lo cristiano “la salvación es puesta como algo general y completo a través de Jesús de Nazaret”¹⁰⁶. En este sentido, Kierkegaard parece secundar a Schleiermacher en que “la relación con la redención está en la conciencia de cada cristiano debido al hecho de que el redentor de la comunidad cristiana es el redentor”¹⁰⁷, al tiempo también que “Cristo es el fundador de una comunidad religiosa [*fromt Selskab*] solo en el sentido de que los miembros de la sociedad se vuelven conscientes de la redención en él”¹⁰⁸. Hay ya en este breve comentario el atisbo de una interacción dialéctica que se genera entre el individuo, Cristo y la comunidad, pero con un énfasis cargado hacia esta última configuración comunal que es expresión de la devoción personalizada del salvador. De este modo, y siguiendo muy de cerca a Schleiermacher, Kierkegaard apunta a la obligación que tienen los seres humanos de conformar una comunidad “con una comprensión particular y bajo una forma determinada”¹⁰⁹, considerando las divergencias que se dan en el desarrollo de la libre conciencia de Dios. Esto refiere a la posibilidad de encontrar individuos con poca y a otros con mucha capacidad para llegar a la salvación, contexto en el que por la modulación cristiana misma se da “a través de una influencia de los últimos sobre los primeros un acercamiento a la redención”¹¹⁰ y, por lo tanto, una compensación en la falta y en el exceso. Kierkegaard culmina su parafraseo de Schleiermacher diciendo que en este paradigma de

¹⁰⁶ SCHLEIERMACHER, F. (1897), *Der christliche Glaube: Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*, Halle: Hendel, p. 61.

¹⁰⁷ I C 21, 1834 (Papir:10).

¹⁰⁸ I C 21, 1834 (Papir:10).

¹⁰⁹ Ibid.

¹¹⁰ SCHLEIERMACHER, F. (1897), *Der christliche Glaube: Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*, op. cit, p. 62.

equilibrio ambas partes “son elevadas, tan solo por el hecho de que existe una comunidad [*Samfund*]”¹¹¹.

Desde su propia perspectiva, aunque todavía con ciertos aires propios de Schleiermacher, esta vez asumidos desde un punto de partida distinto, Kierkegaard escribe el 3 de noviembre de 1837 que “no hay nada más peligroso para un hombre, nada más paralizante que un cierto autoescrutinio de aislamiento, en el que la historia del mundo, la vida humana, la sociedad – en resumen, todo – desaparece”¹¹². En esto radica, según Kierkegaard, la profundidad de que Cristo haya cargado en absoluta soledad con el pecado del mundo y “no solo porque nadie lo hubiera entendido o hubiera podido entenderlo, sino también porque tuvo que poner sobre sí toda la culpa que el hombre solo soporta en tanto que miembro de una sociedad humana, y en el grado que le es apropiado”¹¹³. Si Schleiermacher sostenía positivamente la redención venida de Cristo como el aglutinante de los individuos en una sociedad construida sobre esa posibilidad de salvación, Kierkegaard desplaza el foco de forma negativa hacia el sufrimiento de la conciencia pecadora que espera el perdón como elemento de reunión. En esta misma línea, el 6 de abril de 1838, Kierkegaard sostiene en el diario DD que “hay en general muy pocos hombres que son capaces de soportar la visión de vida del *protestantismo* [*protestantiske Livsanskuelse*]”¹¹⁴, de nuevo por la dificultad de soportar el peso de la mancha original. De acuerdo con Kierkegaard, si el protestantismo busca en verdad darle fortaleza al hombre común y no al excepcional personaje de fe, “debe o estructurarse en una comunidad más pequeña (separatismo, pequeñas congregaciones, etc.) o acercarse al catolicismo, para que en ambos casos se desarrolle un soportar mutuo de las

¹¹¹ I C 21, 1834 (Papir:10). Traducción mía desde el danés.

¹¹² II A 187, 1837, 3 de noviembre de 1837 (JP, 1971; DD:76).

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ II A 223, 6 de abril de 1838 (JP, 1976; DD:108). Las cursivas son de Kierkegaard.

cargas de la vida en la vida social”¹¹⁵. Contrastando notoriamente con el individualismo abnegado que se le achaca en una lectura amplia, Kierkegaard defiende a estas alturas que “Cristo ciertamente murió por todos los hombres, también por mí, pero este ‘por mí’ debe sin embargo ser interpretado de tal forma que él murió por mí solo en tanto que yo pertenezco a los muchos”¹¹⁶. El vínculo con la comunidad unida por la redención de Cristo de Schleiermacher no queda muy lejos de esta comunidad del sufrimiento que está levantando Kierkegaard¹¹⁷.

En 1840, en el *Papir* 289 y retomando el esquema dialéctico eminentemente hegeliano, Kierkegaard divide en tres estadios la vida cristiana. En primer lugar, pone la inmediatez o espontaneidad, “esto es, la fe (distinguida de lo que en el desarrollo meramente humano se llama lo inmediato, porque está la intervención de un asunto histórico – pecado, etc.)”¹¹⁸. Esta fe es a la par lo más subjetivo y lo más objetivo, en la plena indiferenciación entre el creer de un sujeto particular y el creer de un sujeto ideal. Para Kierkegaard, la fe es el peldaño inicial en un proceso que se yergue por sobre lo inmediato temporal, cualificación que le había servido en 1839 para separar la esfera política de la esfera religiosa. A esta sazón, en el segundo estadio Kierkegaard ubica a “la Iglesia (que corresponde a lo que el Estado es de acuerdo con la posición puramente humana)”¹¹⁹, en tanto instancia objetiva que actúa la negación de la igualdad primitiva. En tercera posición, Kierkegaard sienta la identidad¹²⁰, fuerza a través de la que “todo fenómeno externo de la Iglesia es superado, pero no de tal

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ Ibid.

¹¹⁷ Cf. III A 181, 1840 (JP, 4583; Not8:35).

¹¹⁸ III A 216, 1840 (JP 1101; Papir 289).

¹¹⁹ Ibid.

¹²⁰ Kirmmse sostiene que “a lo largo de toda la vida de Kierkegaard la cuestión fue cómo y cuándo esta ‘identidad’ se podía conseguir”. KIRMMSE, B. (2000), “The Thunderstorm: Kierkegaard’s Ecclesiology”, op. cit., p. 90. Estoy de acuerdo hasta cierto punto con Kirmmse, pero no creo que se pueda hallar este ánimo más bien conciliador en el último Kierkegaard.

forma que la Iglesia sea abolida, sino de tal forma que lo individual no es ahora meramente un factor en el orden de las cosas, tal como tampoco lo es la Iglesia”¹²¹. Se da aquí una síntesis diferenciada entre lo subjetivo y lo objetivo, que intenta una transición “hacia lo invisible y por medio del poder de lo invisible”¹²² para resignificar lo visible. Con esta entrada, Kierkegaard muestra que, aun manteniendo abierta la posibilidad de darle sostén metafísico a la Iglesia y a la vida de los sujetos dentro de ella en una articulación auténtica, tiene preconcebida la importancia de la interioridad y consecuentemente la indiferencia de la exterioridad. Volveré sobre esto en la siguiente sección de este capítulo.

Por último, en un fragmento que debe haber escrito ya matriculado en el seminario pastoral¹²³ y que integra el diario HH, Kierkegaard habla de “la relación de la congregación con Cristo en la metáfora de la novia y el novio”¹²⁴. Con cierto influjo del Apocalipsis¹²⁵, Kierkegaard enfatiza que el cristiano debe recordar “que toda la vida es un tiempo de compromiso, que la tumba es la cámara nupcial”¹²⁶ y que con la muerte llega “ese bendito momento en que el creyente, después de muchos errores, muchos malentendidos, después de haber superado muchos problemas y tentaciones, finalmente se hunde en los brazos de su salvador”¹²⁷. Matizando la redención cohesionadora de Schleiermacher e incluso su propia noción de la comunidad sufriente aliviada en su reunión, Kierkegaard parece estar acoplándose a las convicciones místicas y pietistas, muy populares en la Dinamarca del siglo XIX y dentro de su propia familia, respecto de que el creyente contrae en vida un compromiso

¹²¹ III A 216, 1840 (JP 1101; Papir 289).

¹²² Ibid.

¹²³ Cf. KJN 2, 439-440; KIRMMSE, B. (2000), “The Thunderstorm: Kierkegaard’s Ecclesiology”, op. cit., p. 90.

¹²⁴ III C 15, 1840-41 (HH:24).

¹²⁵ Ap. 21, 2: “Y yo Juan vi la santa ciudad, la nueva Jerusalén, descender del cielo, de Dios, dispuesta como una esposa ataviada para su marido”.

¹²⁶ III C 15, 1840-41 (HH:24).

¹²⁷ Ibid.

con Cristo que se resuelve solo al momento de la muerte. Por lo mismo, la tumba es representada en este imaginario como la cama nupcial en la que se ve concretada la promesa¹²⁸. Suscribo la interpretación de Kirmmse, que sostiene que en esta entrada está “el presagio de la posterior noción de Kierkegaard de que la Iglesia no tiene una existencia efectiva en la vida terrenal”¹²⁹. Volveré sobre este punto cuando recurra a *Ejercitación del cristianismo*, en la primera parte de la sección E de este capítulo.

C. 1842-1845

C.1. Obra publicada

Kierkegaard consideró a *O lo uno o lo otro* como el inicio efectivo de su producción literario-filosófica y lo puso además como el texto que encabeza el ámbito estético de su plexo creativo¹³⁰. Esta monstruosa obra, aparecida en dos volúmenes el 20 de febrero de 1843, reúne los papeles de dos personajes ficticios, A y B, que son editados por Víctor Eremita, el tercer escalón en el juego de máscaras que Kierkegaard articula, que encontró los manuscritos en un antiguo secreter¹³¹. El mismo Víctor Eremita da cuenta de que “los papeles de A contienen justamente una multitud de indicaciones de una concepción estética de la vida”¹³², mientras que “los papeles de B contienen una concepción ética de la vida”¹³³. Así, siguiendo una tradición profundamente arraigada en el romanticismo, Kierkegaard no entrega un detalle

¹²⁸ Cf. KJN 2, 448.

¹²⁹ KIRMMSE, B. (2000), “The Thunderstorm: Kierkegaard’s Ecclesiology”, op. cit., p. 90.

¹³⁰ Cf. PV, 29 / SKS 16, 15.

¹³¹ OO I, 30 / SKS 2 / 12.

¹³² OO I, 38 / SKS 2, 21.

¹³³ Ibid.

de la modulación estética o de la modulación ética de la existencia a través de un tratado científico o de un ensayo filosófico, sino que construye personalidades que encarnan en sí mismas y en su propia forma de entregarse en la escritura los principales rasgos de un registro o de otro. Los papeles de A son dispersos y parecen no tener un vínculo determinado entre ellos, al punto que ni siquiera se sabe si fue la misma persona la que escribió cada uno de los apartados. Por su parte, los papeles de B, evidencias de las virtudes de un tal juez Wilhelm, tienen un orden implacable y desafían de suyo los embates de la dispersión. En contra de lo que piensa MacIntyre, Kierkegaard en *O lo uno o lo otro* está presentando una alternativa que carga con el peso de autenticidad que promueve uno de sus extremos y que no puede ser obviado una vez que la conciencia alcanza cierto nivel de desarrollo. En la importancia de esta disyuntiva y en el sostén metafísico que la soporta descansa, a mi parecer, una cierta propuesta comunitarista de Kierkegaard al inicio de este segundo período.

En *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, Jon Stewart hace un excelente trabajo en el rastreo del origen de título *O lo uno o lo otro*, que decanta en que esta expresión “no fue algo que Kierkegaard mismo inventara, sino más bien el eslogan o el lema en la discusión acerca de la ley del tercero excluido en la filosofía de Hegel que estaba teniendo lugar en Dinamarca”¹³⁴. En efecto, Stewart defiende que el levantamiento por parte de Kierkegaard de una dicotomía entre posiciones contradictorias parece estar siendo influenciado especialmente – pero no de manera exclusiva – por la crítica que Hegel dirige hacia la lógica tradicional aristotélica. Stewart confirma que Hegel usa la expresión “o lo uno o lo otro” para describir “el tipo de pensamiento unilateral que fracasa al concebir la interconexión dialéctica de las cosas”¹³⁵ y que por lo mismo dispone todos los asuntos como

¹³⁴ STEWART, J. (2003), *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, op. cit., p. 192.

¹³⁵ STEWART, J. (2003), *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, op. cit., p. 186.

una alternativa. En contraste, Hegel aboga por una filosofía especulativa, implicando un entramado de creencias que en su relación constituyen un sistema completo. Lo opuesto a esta compenetración es dogmatismo¹³⁶. De este modo, la negación de la ley del tercero excluido supone para Hegel redefinir los alcances de la comprensión filosófica, que excede los parámetros rígidos del sentido común y que accede a una supresión preservante [*Aufhebung*] de las oposiciones que le dan claridad a lo real.

Siendo Kierkegaard todavía un estudiante de teología en la Universidad de Copenhague, se dio inicio a una intensa discusión acerca de este carácter especulativo de la filosofía hegeliana. Por un lado, estaban F. C. Sibbern y J. P. Mynster, ambos tomando las banderas de la lógica clásica. Mientras Sibbern apelaba a una ley de determinación que “postula que toda cuestión se reduce ulteriormente a un sí o un no, o a algo decidido”¹³⁷, Mynster estaba argumentando que las directrices del esquema lógico bivalente permanecían como verdaderas y se necesitaban como verdaderas para pensar por de pronto la distinción entre un acceso racional o un acceso supernatural a la revelación divina: “Se puede mediar entre opuestos, pero no entre contradicciones. Toda teoría científica básica se debe decidir por una o por otra entre las visiones mutuamente contradictorias”¹³⁸. Por otro lado, estaba la trinchería defendida por J. L. Heiberg y H. L. Martensen, los dos insigne figuras del consolidado hegelianismo danés. Heiberg intenta mostrar que el problema en el criticismo de

¹³⁶ “Pero, en un sentido más acotado, el dogmatismo consiste en adherir a determinaciones unilaterales del entendimiento al tiempo que se excluyen sus opuestos. Este es simplemente el estricto “o lo uno o lo otro”, de acuerdo con el que (por ejemplo) el mundo es *o* finito *o* infinito, pero no *ambos*. Por el contrario, lo que es genuino y especulativo es precisamente lo que no tiene en sí tales determinaciones unilaterales y por lo mismo no se agota en ellas”. HEGEL, G. W. F. (1991), *The Encyclopaedia Logic*, trad. T. F. Geraets, W. A. Suchting y H. S. Harris, Indianapolis: Hackett Publishing Company, p. 70. Citado en STEWART, J. (2003), *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, op. cit., p. 186.

¹³⁷ SIBBERN, F. C. (1838), “Om den Maade, hvorpaa Contradictionsprincipet behandles in den hegelske Skole, med mere, som henhører til de logiske Grundbetragtninger”, *Maanedsskrift for Litteratur*, no. 19, pp. 424-460; p. 432. Citado en STEWART, J. (2003), *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, op. cit., p. 189.

¹³⁸ MYNSTER, J. P. (1839), “Rationalisme, Supernaturalisme”, *Tidskrift for Litteratur og Kritik*, no. 1, p. 267. Citado en STEWART, J. (2003), *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, op. cit., p. 190.

Sibbern y sobre todo en el de Mynster radica en un malentendido del efectivo foco tanto de la ley del tercero excluido como del impulso especulativo, dado que cada una tiene un campo de aplicación determinado. La ley del tercero excluido “solo puede encontrar validez en lo finito o empírico”¹³⁹, y el espectro de la filosofía especulativa y del concepto se acomoda a la esfera del pensamiento abstracto. En esta misma pista se planta Martensen al argüir que “la metafísica cristiana no se puede quedar en el ‘o lo uno o lo otro’, sino que debe encontrar la verdad en un tercero que es esa ley deja afuera”¹⁴⁰. Con este contexto a la vista, Stewart considera que *O lo uno o lo otro* “está pensado para representar una posición en explícito contraste con la filosofía especulativa”¹⁴¹, ya que que “argumenta que hay visiones contradictorias que no permiten mediación ni término medio”¹⁴².

La porción más extensa del segundo de volumen de *O lo uno o lo otro*, “El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad”, se abre con una exhortación del juez Wilhelm a su amigo esteta: “Vuelvo a decirte lo que tantas veces te he dicho, o, más bien, te lo grito: o lo uno o lo otro, *aut-aut*; introducir un solo *aut* al título correctivo no basta para arreglar las cosas, pues lo que está en juego es demasiado importante como para limitarse a una de sus partes, demasiado consistente como para poseerlo de manera parcial”¹⁴³. Aquí se pone de relieve la determinación capital que marca el terreno de lo ético en este escaño de la producción kierkegaardiana, a saber, que “el poder de cohesión de la

¹³⁹ HEIBERG, J. L. (1839), “En logisk Bemærkning i Anledning af H. H. Hr. Biskop Dr. Mynsters Afhandling om Rationalisme og Supranaturalisme i forrige Hefte af dette Tidsskrift”, *Tidsskrift for Litteratur og Kritik*, no.1, p. 444. Citado en STEWART, J. (2003), *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, op. cit., p. 197.

¹⁴⁰ MARTENSEN, H. L. (1839), “Rationalisme, Supernaturalisme og *principium exclusi medii* i Anledning af H. H. Biskop Mynster Afhandling herom i dette Tidsskrift forrige Hefte”, op. cit., p. 473. Citado en STEWART, J. (2003), *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, op. cit., p. 191.

¹⁴¹ STEWART, J. (2003), *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, op. cit., p. 193.

¹⁴² STEWART, J. (2003), *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, op. cit., p. 195.

¹⁴³ OO II, 149 / SKS 3, 155.

personalidad”¹⁴⁴, aquello que hay de íntimo y sagrado en el espíritu de un ser humano, no se juega en la pura dispersión exterior, sino que se estructura en la elección. En esta dirección, entonces, “el elegir es la expresión propia y rigurosa de lo ético”¹⁴⁵. En contraste, la elección en sentido estricto es imposible en lo estético, ya que el carácter inmediato y múltiple de una conciencia que no tiene una vértebra metafísica lo impide. En lo ético “no se trata tanto de elegir lo correcto, sino de la energía, de la seriedad del *pathos* con que se elige”¹⁴⁶, impulso que termina por poner al individuo como sujeto y objeto de su propia potencia libre¹⁴⁷. Aclarando de entrada la alternativa, el juez Wilhelm resume que “lo estético en un hombre es aquello que él inmediatamente es; lo ético es aquello a través de lo cual llegar a ser lo que llegar a ser”¹⁴⁸.

La inmovilidad estética no es la única que paraliza el devenir ético. Por la cualificación misma de su plano de comprensión, la filosofía especulativa tiene una “tendencia a hacer que todo se detenga”¹⁴⁹ dentro del impertérrito gobierno de la necesidad. Este reino de lo necesario, dice el juez Wilhelm, no es en absoluto problemático cuando se trata de la lógica o de la naturaleza, dado que las leyes en cada una de estas esferas no contemplan particularidad. No obstante, el asunto cambia cuando se trata de la historia. Esto se provoca porque “la historia es algo más que el producto de la acción libre de individuos libres”¹⁵⁰, en tanto que “las acciones sumadas de incontables individuos en un nivel macro producen eventos mundiales históricos que despliegan necesidad y una racionalidad que la

¹⁴⁴ OO II, 151 / SKS 3, 158.

¹⁴⁵ OO II, 156 / SKS 3, 163.

¹⁴⁶ OO II, 157 / SKS 3, 164.

¹⁴⁷ OO II, 195 / SKS 3, 205: “Pero ¿qué es este “sí mismo”? Si quisiera mencionar su primer momento, su primera expresión, respondería: es lo más abstracto de todo, que además, sin embargo, es lo más concreto de todo – es la libertad”.

¹⁴⁸ OO II, 166 / SKS 3, 173-174.

¹⁴⁹ OO II, 163 / SKS 3, 171.

¹⁵⁰ OO II, 162 / SKS 3, 170.

mente humana puede concebir y analizar filosóficamente”¹⁵¹. Stewart lee que, detrás de esta correcta interpretación de la teoría histórica compatibilista de Hegel, hay una apropiación tácita de Kierkegaard de la distinción que había dejado planteada Heiberg: la mediación existe en el terreno abstracto y conceptual, mientras que la oposición de los contrarios se mantiene en el terreno de lo empírico. En otras palabras, “el pensamiento es el ámbito de la necesidad; la libertad, el de la acción autónoma”¹⁵². Stewart inserta de buena manera el ánimo de Kierkegaard en medio de la discusión respecto del alcance de la especulación, pero deja a mi parecer un cabo suelto que obstaculiza una comprensión de lo ético en su despliegue concreto.

El juez Wilhelm propone que “la primera forma en la que se da la elección es la de un perfecto aislamiento”¹⁵³, movimiento que supone una relación directa del individuo consigo mismo. Sin embargo, para no sucumbir en una expresión inauténtica y puramente abstracta de la identidad subjetiva, este ensimismamiento debe ser superado por una vuelta resignificada hacia lo efectivo. Esto determina que “la verdadera elección concreta es aquella en virtud de la cual, en el mismo momento en que me elijo a mí mismo saliendo del mundo, me elijo retornando al mundo”¹⁵⁴. La encarnación de esta actividad no provoca únicamente que el sujeto esté, por un lado, en buenos términos reflexivos y, por otro, en buenos términos con la realidad, sino que articula una unidad que posibilita una “absoluta continuidad”¹⁵⁵.

¹⁵¹ STEWART, J. (2003), *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, op. cit., p. 201.

¹⁵² STEWART, J. (2003), *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, op. cit., p. 199. Stewart propone que Kierkegaard está reconociendo ciertos límites de la filosofía hegeliana, pero que no la está desechando ni menospreciando directamente. Lo que sí desdén es la actitud de aquellos jóvenes pretenciosos que llegaron a imponer la nueva especulación idealista. Cf. OO II 136 / SKS 3, 170: “No niego que los jóvenes hechiceros dispuestos a conjurar los espíritus de la historia me parecen ridículos, pero también me inspiran un profundo respeto los grandiosos logros de los que da prueba nuestra época”.

¹⁵³ OO II, 216 / SKS 3, 229.

¹⁵⁴ OO II, 224 / SKS 3, 237.

¹⁵⁵ OO II, 224 / SKS 3, 238.

Así, el juez Wilhelm está pregonando un escenario que “no quiere anular lo estético, sino transfigurarlos”¹⁵⁶, apropiando la concreción en la que inmediatamente aparece el individuo y cruzándola con la continuidad propia de la aparición del deber. Solo en este esquema se puede actuar el vínculo con el absoluto a través de lo general, para decantar luego en lo particular¹⁵⁷. María José Binetti se pone en este prisma hermenéutico cuando postula que “mientras que el esteta mantiene su subjetividad en la abstracción de una idealidad y posibilidad meramente formales, el ético afirma su idea y su posibilidad como la realidad efectiva de un sí mismo eterno y temporal a la vez, finito e infinito”¹⁵⁸. Conuerdo con Stewart cuando apunta hacia la detención que Kierkegaard reconoce en la especulación hegeliana, pero no comulgo con su interpretación de que Kierkegaard está al mismo tiempo negando toda dialéctica mediadora entre lo estético y lo ético. Si bien está la alternativa entre quedarse en la histeria melancólica del esteta o elegirse a sí mismo en la potencia de la libertad, se puede pensar que una decisión radical hacia el progreso espiritual no envuelve automáticamente una supresión de lo anterior. Esto es lo que pediría el entendimiento representativo de la lógica tradicional. Kierkegaard pone en boca de Vigilius Haufniensis, el seudónimo a cargo de *El concepto de la angustia*, la ejecución del distingo conceptual entre síntesis y mediación que aquí el juez Wilhelm está desplegando desde lo existencial¹⁵⁹.

Lo ético de *O lo uno lo otro*, que está abierto como posibilidad a todos los seres humanos, le da sentido al mero aparecer en la existencia y al mismo tiempo proyecta una

¹⁵⁶ OO II, 227 / SKS 3, 241.

¹⁵⁷ Cf. OO II, 288 / SKS 3, 310.

¹⁵⁸ BINETTI, M. (2007), “El estadio ético de Kierkegaard en las categorías lógicas de Hegel: Posibilidad, realidad y necesidad actuales”, *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 3, nos. 2-3, pp. 370-383; p. 371.

¹⁵⁹ Cf. CA, 40 / SKS 4, 319. Hegel escribe en *La ciencia de la lógica* que la síntesis “lleva con facilidad de nuevo a la representación de una unidad extrínseca y una mera combinación de aquellos [elementos] que en sí y por sí están separados”. HEGEL, G. W. F. (1993), *Ciencia de la Lógica. Segunda Parte*, trad. A. y R. Mondolfo, Buenos Aires: Ediciones Solar, p. 364.

idealidad que devela el deber que se le pone a la libertad cuando ella emerge, y que en último término es un deber concreto. No por nada el juez Wilhelm le enrostra a su amigo esteta, casi pavoneándose, que es “un hombre casado y con hijos”¹⁶⁰. Los aires paradójicos se sentirán con aun más fuerza cuando aparezca con propiedad lo religioso¹⁶¹.

La irrupción de la fe como categoría existencial tiene un marcado lugar en *Temor y temblor*, publicado el 16 de octubre de 1843, el mismo día en que Constantin Constantius aparece firmando *La repetición* y el nombre de Kierkegaard se adjudica *Tres discursos edificantes*. Johannes de silencio, el seudónimo de turno en *Temor y temblor*, se propone llevar a cabo un ejercicio lírico-dialéctico¹⁶² en torno a la figura de Abraham como padre de la fe, y en consecuencia como recipiente y obediente del mandato de Dios que lo compele a sacrificar a su hijo Isaac. La cuestión central que aqueja a Johannes de silencio es que “la conducta de Abraham, desde el punto de vista de lo ético, se expresa diciendo sin rodeos que quiso matar a su hijo; y, desde el punto de vista religioso, que quiso sacrificarlo”¹⁶³. En este estado de cosas, los férreos defensores de la filosofía, que ven los universales de la moral salidos de una gran razón abarcadora, se espantan frente a la voluntad de Abraham de acatar

¹⁶⁰ OO II, 161 / SKS 3, 168.

¹⁶¹ Lo religioso aparece en *O lo uno o lo otro* y en específico en “El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad” en tanto que garante superior de la validez de los deberes éticos que se concretan en el mundo. Cf. OO II, 220 / SKS 3, 234: “No es en este sentido que hay que amar a Dios más que al padre y a la madre, pues Dios no es tan egoísta, ni es un poeta que busque atormentar a la gente con las colisiones más terribles, ¿y cabe acaso pensar una colisión más terrible que aquella que se da realmente entre el amor a Dios y el amor a los hombres, por los cuales él mismo ha puesto el amor propio en su corazón?”. Es notable, eso sí, que Kierkegaard cierra *O lo uno o lo otro* con un breve sermón, no atribuido ni a A ni al juez Wilhelm, que concluye con una frase que parece contraponerse a la primacía ética de lo general: “Sólo la verdad que edifica es verdad para ti”. OO II, 316 / SKS 3, 332. Con *Temor y temblor* se hará patente el paso hacia otra comprensión de la ética y otra comprensión de la religión.

¹⁶² Con esta catalogación, Binetti entiende que Kierkegaard está apuntando hacia el levantamiento de la prioridad especulativa y epistemológica del arte y dentro de este de la literatura como forma de comunicación existencial. Johannes de silencio, un poeta de lo religioso, proyecta progresiva, dialéctica y sintéticamente la existencia subjetiva. Cf. BINETTI, M. (2009), “Johannes de silencio: entre lo lírico y lo dialéctico”, Coloquio *Søren Kierkegaard. El uso de los seudónimos como comunicación existencial*, Universidad Iberoamericana de México.

¹⁶³ TT, 39 / SKS 4, 126.

la supuesta orden divina y a partir de esa incomprensión construyen un discurso que condena como parricida la figura abrahámica. Valiéndose de esta contraposición entre el esquema de la ética racional y la carencia de esquema que prevé la cualidad paradójica de la fe, Johannes de silentio presenta tres problemas. El primero de ellos tiene que ver con la posibilidad de suspender teleológicamente la ética, el segundo lidia con la existencia de un deber absoluto con Dios y el tercero se aboca a revisar la legitimidad moral del silencio de Abraham en los momentos previos a ofrecer en libación a su hijo. Con el fin de rastrear alusiones a una articulación intersubjetiva en *Temor y temblor*, me concentraré en los dos primeros problemas que Johannes de silentio se impone, revisándolos a la luz de su discusión con el pensamiento hegeliano.

De acuerdo con Stewart, para Hegel habita una amenaza “en el individuo que por medio de la conciencia moral o religiosa eleva su propia voluntad privada al estatus del universal y con ello corre el riesgo de actuar inmoralmemente”¹⁶⁴. La suspicacia hegeliana no descarta de plano acciones como la objeción de conciencia con base en valores personales, culturales o religiosos, sino que apunta hacia la ambigüedad que entraña una declaración de principios tal. Al comienzo del §139 de su *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [*Elementos Filosofía del Derecho*], Hegel sostiene que “allí donde todas las determinaciones previamente válidas se han borrado y la voluntad está en un estado de pura interioridad, la autoconciencia es capaz de convertir en un principio o lo universal en y por sí mismo, o la arbitrariedad de su propia particularidad, dándole a esta última precedencia sobre el universal y realizándola a través de sus acciones – esto es, es capaz de hacer el mal”¹⁶⁵. En esta línea,

¹⁶⁴ STEWART, J. (2003), *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, op. cit., p. 314.

¹⁶⁵ HEGEL, G. W. F. (2003), *Elements of the Philosophy of Right*, trad. H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, p. 167.

hay dos conclusiones de Hegel que resalta Stewart. La primera determina que, si bien “el Estado puede aceptar la conciencia moral del individuo en algunas formas”¹⁶⁶, no puede sin embargo ponerla como su regente. De aquí emerge la segunda conclusión, que dictamina que “en el Estado, el individuo tiene derecho a conciencia moral en tanto que los actos que ella lo compele a realizar no se ponen en conflicto con la ley civil universalmente válida”¹⁶⁷. Claramente el caso de Abraham no es candidato a una consideración en particular benevolente en este esquema de Hegel.

Apenas iniciada la consideración del primer problema que Johannes de silentio se proyecta revisar, aquel acerca de la posibilidad de una suspensión teleológica de la ética, el terreno ético toma un cariz abiertamente hegeliano. Manteniendo el esqueleto del juez Wilhelm en *O lo uno o lo otro*, Johannes de silentio afirma que “la ética es, en cuanto tal, lo general [*det Almene*], y esto a su vez, es lo que se puede hacer valer para todos y cada uno de los hombres o lo que, desde otro punto de vista, el del tiempo, es válido en todo instante”¹⁶⁸. En este contexto, el sujeto que todavía permanece en la inmanencia de la inmediatez “tiene su *télos* en lo general”¹⁶⁹ y por ende tiene como deber desenvolver su individualidad por medio de esa generalidad. En el caso de que un individuo intente reivindicar el carácter de su conciencia personal, la ética le pone la etiqueta de criminal y le pide que de algún modo restituya su condición de sujeto moral. Johannes de silentio hipotetiza que, si el *télos* superior es el de la ética, “entonces Hegel, cuando en el capítulo ‘El bien y la conciencia’¹⁷⁰ determina al hombre exclusivamente como individuo aislado,

¹⁶⁶ STEWART, J. (2003), *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, op. cit., p. 314.

¹⁶⁷ STEWART, J. (2003), *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, op. cit., p. 315.

¹⁶⁸ TT, 77 / SKS 4, 148.

¹⁶⁹ Ibid.

¹⁷⁰ HEGEL, G. W. F. (2003), *Elements of the Philosophy of Right*, op. cit., pp. 157-186.

tiene razón al considerar esta determinación como una ‘forma moral del mal’¹⁷¹, que debe ser superada en la teleología de lo que él llama eticidad”¹⁷². La cuestión es que Johannes de silentio sí defiende que existe un *télos* superior al de la ética, a saber, el *télos* absoluto de la fe.

Abraham se vuelve condenable ante los ojos de lo ético porque eleva su conciencia moral particular y actúa de acuerdo con ella, por sobre el universal de la ley civil. Según Johannes de silentio, esto puede ocurrir y está justificado en su concreción porque la fe “es esa paradoja según la cual el individuo está por encima de lo general”¹⁷³, cualificación que implica entonces saltarse la mediación de lo general y establecerse en una “relación absoluta con el absoluto”¹⁷⁴. En la ética se da cabida a la figura de lo que Johannes de silentio llama el “héroe trágico”, es decir, aquel sujeto que ha ejecutado un movimiento de resignación que lo dispone en la apertura a cumplir con cualquier dictamen que demande la esfera moral. Este sería el caso, por ejemplo, de Agamenón, que debe sacrificar a su hija Ifigenia para aplacar la ira de la diosa Artemisa y así poder abandonar Áulide con sus tropas, en medio de la Guerra de Troya¹⁷⁵. Aunque Agamenón comete en efecto parricidio, está todavía dentro de la teleología de la ética por apuntar hacia el bien mayor. Por el contrario, el caballero de la fe va más allá de la resignación del héroe trágico y se pliega a la paradoja de la fe para obtener la satisfacción de su conciencia eterna¹⁷⁶, suspendiendo de esta manera el fin que configura lo ético.

¹⁷¹ Este fragmento es paráfrasis del §140 de la *Filosofía del Derecho*. Cf. HEGEL, G. W. F. (2003), *Elements of the Philosophy of Right*, op. cit., pp. 170-184.

¹⁷² TT, 78 / SKS 4, 148-149.

¹⁷³ TT, 79 / SKS 4, 149.

¹⁷⁴ TT, 89 / SKS 4, 155.

¹⁷⁵ Cf. TT, 82-84 / SKS 4, 151-152. Johannes de silentio también recurre a los ejemplos del juez israelita Jefé que sacrifica a su hija y del cónsul romano Lucio Junio Bruto que ajustició a sus hijos por traición.

¹⁷⁶ Cf. TT, 67 / SKS 4, 142.

Decantando en el siguiente problema, sobre la modulación de un deber absoluto con Dios, Johannes de silentio resalta que “en la filosofía hegeliana, *lo exterior* [*Äußere*] – o *la exteriorización* [*Entäußerung*] – es superior a *lo interior* [*Innere*]”¹⁷⁷. Al igual como ocurría con la posición de la teleología en la ética y en la religión, frente a estas categorías de lo exterior y lo interior, Johannes de silentio planta el registro novedoso de la fe como contraposición: “la fe [...] es esa paradoja según la cual la interioridad [*Inderligheden*] es siempre superior a la exterioridad [*Yderligheden*]”¹⁷⁸. En este estado de cosas, el caballero de la fe está encerrado en su interioridad religiosamente dispuesta, manteniendo un compromiso absoluto con Dios que se vuelve incomprensible e impermeable a cualquier mediación a través de la racionalidad temporal, incluyendo el lenguaje. Kierkegaard retomará posteriormente y con más intensidad las categorías de exterioridad e interioridad respecto del devenir del cristiano, al punto de volverlas una arista clave en el desentrañamiento de sus ideas comunitarias.

Siempre fiel a su premisa de que Kierkegaard no se ensaña en demasía con Hegel, Stewart considera que en *Temor y temblor* hay un subrepticio reclamo “a la concepción de Hegel por ser inaplicable en la esfera de la fe”¹⁷⁹, pero no una invalidación total de sus paradigmas éticos. No obstante, el detalle para Stewart está en que el Hegel de la *Filosofía del Derecho* está ejercitando “un análisis de la ley civil, no de la religión”¹⁸⁰, por lo que exigirle que le otorgue un lugar a la acción del patriarca abrahámico y a reivindicaciones

¹⁷⁷ TT, 98 / SKS 4, 161. Las cursivas son de Kierkegaard. Stewart plantea que “el asunto de lo interior y lo exterior es entendido por Hegel primariamente como epistemológico y metafísico”. STEWART, J. (2003), *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, op. cit., p. 327. Esto, sumado a que Hegel propone una determinación dialéctica también en la ética y por lo mismo un equilibrio en los términos, hace que Stewart hable más bien de una crítica a los hegelianos daneses que a Hegel.

¹⁷⁸ Ibid. Traducción ligeramente modificada.

¹⁷⁹ STEWART, J. (2003), *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, op. cit., p. 316.

¹⁸⁰ Ibid.

privadas de conciencia sería un despropósito. Por el contrario, Adam Didrichsen se expresa en contra de la que considera una interpretación de Hegel inaceptable, toda vez que pone el sistema hegeliano “como una ‘máquina’ puramente abstracta”¹⁸¹. Didrichsen aboga por una comprensión de Hegel que muestra el vínculo que la *Sittlichkeit* establece entre la existencia particular de los individuos y la *Moralität*¹⁸². A pesar de esta diferencia de tonos, tanto Stewart como Didrichsen ven una separación estricta entre el ámbito ético y el ámbito religioso que me parece que es posible matizar.

Estimo que la perspectiva correcta es identificar una efectiva diferencia de cualidad entre la ética y la religión, pero sin ejecutar inmediatamente la separación de ambos registros. En otras palabras, creo que es más provechoso ver la fe como implicando la posibilidad de una alternativa radical, pero que no se lleva a acción hasta que el mandato divino contraviene los principios de lo general. Kierkegaard da luces de esto cuando describe a la fe como una inmediatez posterior¹⁸³, que envuelve al individuo en la paradoja de que la determinación de su relación con lo general está basada en “su relación previa con lo absoluto y no al revés, su relación con lo absoluto en virtud de su relación anterior con lo general”¹⁸⁴, que es lo que se confirma en *O lo uno o lo otro* y en el modelo de Hegel. Asimismo, en el marco de contemplar la interioridad como lo potencialmente divino en el ser humano, Johannes de silentio asegura que “a los que portan el tesoro de la fe [...] es muy difícil conocerlos y le despistan a uno con la mayor facilidad, ya que en su exterior guardan una semejanza asombrosa con los simples burgueses”¹⁸⁵. En esta misma línea, Johannes de silentio cita lo que dice el Evangelio de

¹⁸¹ DIDRICHSEN, A. (2002), “On the Teleological Suspension of the Ethical”, en *Kierkegaard Studies Yearbook*, ed. N. J. Cappelørn and H. Deuser, Berlín y Nueva York: Walter de Gruyter, p. 161.

¹⁸² DIDRICHSEN, A. (2002), “On the Teleological Suspension of the Ethical”, op. cit., pp. 161-162.

¹⁸³ TT, 117 / SKS 4, 172.

¹⁸⁴ TT, 100 / SKS 4, 162.

¹⁸⁵ TT, 51 / SKS 4, 133.

Mateo sobre el ayuno: “Pero tú, cuando ayunes, unge tu cabeza y lava tu rostro, para no mostrar a los hombres que ayunas, sino a tu Padre que está en secreto”¹⁸⁶, es decir, se incita a no exponer la interioridad a los signos vanos de lo exterior. Esto por supuesto, diría Johannes de silentio, a menos que lo comande Dios mismo.

Un aspecto de lo que quiere mostrar Johannes de silentio con este reforzamiento de la individualidad en lo interior es botar las propuestas de aquellos que “hablan sin ton ni son de la idea de comunidad”¹⁸⁷, haciendo clara alusión a Grundtvig y a su noción de una intersubjetividad cristiana en la fraternidad¹⁸⁸. El hombre de fe está irremediamente solo y en su soledad ratifica su lazo con el absoluto. Sin embargo, hay otra cara del asunto y es que la interioridad se vuelve ilegítima cuando se muestra sin necesidad. Así, el sujeto cristiano podría mantener su relación con lo general y seguir teniendo el aspecto de un burgués cualquiera, hasta que llegue el momento en que Dios le reclame hacer algo que la moral prohibiría. En cualquier caso, nada de esto quita que Johannes de silentio da la impresión de resguardar la misantropía¹⁸⁹ o el terrorismo de un fanático religioso¹⁹⁰.

La importancia de la interioridad del individuo que se gesta indirectamente en *O lo uno o lo otro*, y que se refuerza en *Temor y temblor* y también en *La repetición*, es destacada sin subjetividades intermediarias por Kierkegaard en al menos cinco de los dieciocho discursos edificantes que publicó de manera homónima entre 1843 y 1844.

En el segundo discurso de la primera serie de 1843, “Toda dádiva buena y perfecta viene de arriba” [“Al god og al fuldkommen Gave er ovenfra”], Kierkegaard culmina

¹⁸⁶ Mt. 6, 16-18. Cf. TT, 161 / SKS 4, 200.

¹⁸⁷ TT, 161 / SKS 4, 200.

¹⁸⁸ Recuérdese la imagen de una comunidad del sufrimiento que Kierkegaard defendía en sus *Papirer* del período 1834-1841. Véase la segunda parte de la sección B.

¹⁸⁹ Cf. DIDRICHSEN, A. (2002), “On the Teleological Suspension of the Ethical”, op. cit., p. 162.

¹⁹⁰ Cf. STEWART, J. (2003), *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, op. cit., p. 319.

haciendo una alusión a un pasaje de la segunda carta de San Pablo a los corintios, en el que el apóstol llama a conservar renovada la potencia de nuestro interior, “aunque nuestro hombre exterior se [vaya] desgastando”¹⁹¹. Así, Kierkegaard exhorta al contento del cristiano por todo aquel don que le venga de Dios, ya sea sufrimiento o placer, pues cuando se recibe con la gratitud de la fe toda cesión es buena y perfecta. Esto sigue aún la línea de San Pablo, toda vez que la enseñanza va dirigida a quitar los ojos de lo exterior: “Las cosas que se ven son temporales, pero las que no se ven son eternas”¹⁹². A la sazón, en la tercera pieza de la segunda serie de discursos de 1843, que se puso en las estanterías el mismo día que *Temor y temblor* y que *La repetición*, titulada sintomáticamente “La confirmación en el hombre interior” [“Bekræftelsen i det indvortes Menneske”], Kierkegaard utiliza de nuevo un texto de San Pablo, esta vez del tercer capítulo de su carta a los efesios. Tres versículos de esta epístola leen como sigue: “Por esta causa doblo mis rodillas al Padre de nuestro Señor Jesucristo, del cual es nombrada toda la parentela en los cielos y en la tierra, que os dé, conforme a las riquezas de su gloria, el ser corroborados con potencia en el hombre interior por su Espíritu”¹⁹³. Kierkegaard sostiene que el hombre interior “no está preocupado por el mundo entero, sino solo por Dios”¹⁹⁴, y en esa preocupación anuncia silenciosamente su decisión subjetiva de reafirmarse a sí mismo en su vínculo con el absoluto. Esta noción de la callada interioridad creyente que no aguanta mediación en los códigos representativos de la comunicación y que se vuelve hacia Dios para encontrar confirmación, no está muy alejada de la construcción algo más extrema de Abraham en *Temor y temblor*. De este modo, al igual

¹⁹¹ 2 Cor. 4, 16. Cf. DE, 68 / SKS 5, 55: “Por más que el hombre exterior (*udvortes Mennesk*) estuviese corrompido, el hombre interior (*indvortes Menneske*) fue renovado”.

¹⁹² 2 Cor. 4:18.

¹⁹³ 2 Ef. 3:14-16.

¹⁹⁴ DE, 106 / SKS 5, 94.

que lo que ocurre embrionariamente con la ética del juez Wilhelm y a diferencia de lo que luego describe Johannes de silencio sobre el héroe trágico, el asunto de la interioridad gravita alrededor de la libertad en cuanto que potencia de elección activa, de concreción volitiva y no de herramienta de reflexión. En este registro, “quien cree en Dios contra el entendimiento, es confirmado en el hombre interior”¹⁹⁵.

Poco después, en el cuarto discurso de la tercera serie de 1843, “Que uno adquiriera su alma en la paciencia” [“At erhverve sin Sjæl i Taalmodighed”], Kierkegaard pone a la paciencia de la interioridad como una condición para conseguir la verdadera amplitud individual y a la vez como una adquisición en el devenir cristiano mismo, contrastando que “en lo exterior, la paciencia es algo tercero que se agrega”¹⁹⁶ y que simplemente se dispone como un medio hasta que emerge el resultado. Asimismo, en la segunda pieza de la primera serie de discursos de 1844, “Paciencia en la expectativa” [“Taalmod i Forventning”], Kierkegaard vuelve a posicionar la resolución del creyente en lo más íntimo, esta vez denotando la fortaleza que hay en aquel que espera la bienaventuranza desinteresadamente tal como una amante recuerda amorosamente a su amado muerto: nada pone a prueba ni escruña más la interioridad de un ser humano¹⁹⁷.

Enseguida, en el primer discurso de la última serie de 1844, “Necesitar de Dios es la perfección suprema del hombre” [“At trænge til Gud er Menneskets høieste Fuldkommenhed”], Kierkegaard machaca la idea de que la fuerza subjetiva en sentido

¹⁹⁵ DE, 113 / SKS 5, 103. Kierkegaard cierra este discurso volviendo a 2 Cor. 4:16: “Bienaventurado el hombre que, aunque se equivocó en la vida y tomó lo exterior en vez de lo interior, aunque su alma estuvo atrapada de muchas maneras en el mundo, fue igualmente renovado en el hombre interior al volverse hacia su Dios, confirmado en el hombre interior”. DE, 116 / SKS 5, 106.

¹⁹⁶ DE, 175 / SKS 5, 167.

¹⁹⁷ Cf. DE, 215 / SKS 5, 211. Es interesante notar el antecedente claro de la categoría de amar al prójimo como se ama a los difuntos que Kierkegaard desarrolla en *Las obras del amor*.

auténtico “solo puede provenir de uno mismo”¹⁹⁸, del interior que se vuelve sobre sí en la relación con Dios y en la conciencia de esa relación. Esta fortaleza escondida es retomada por Kierkegaard en la última pieza de esta serie, “El que ruega rectamente, combate en la plegaria y vence – Al vencer Dios” [“Den rette Bedende strider i Bønnen og seirer – derved, at Gud seirer”], lugar en el que sostiene que “el campo de batalla está en el interior de cada uno”¹⁹⁹ y que la única arma que nos ha sido dada desde lo alto es la capacidad de rogar en arrepentimiento. Emulando un esquema de ascensión dialéctica que resuena un poco a Hegel, Kierkegaard asegura que “lo que uno debe desear para sí y debe intentar preservar hasta el día de su muerte, es la interioridad del niño”²⁰⁰, aunque poniendo como añadidura la profundidad piadosa del adulto. Esto evoca una cuestión que se repite en gran parte del *corpus* kierkegaardiano, a saber, que Dios aparece en la conciencia y su imagen se engrandece en la medida en que se engrandece justamente el gesto consciente²⁰¹.

Aunque con poca referencia a la posibilidad de una articulación comunitaria, Kierkegaard sigue hasta un núcleo interesante la pista de la autenticidad interior del cristiano en *Migajas filosóficas*, obra publicada en 1844 por el seudónimo Johannes Climacus, con Kierkegaard como editor. Johannes Climacus parte de la encrucijada que le plantea Menón a Sócrates respecto de la determinación de si la virtud es conocimiento, punto que antecede a la exposición más clara en Platón de la teoría de la reminiscencia: “Comprendo lo que dices, Menón. ¿Te das cuenta del argumento erístico que empiezas a entretejer: que no le es posible

¹⁹⁸ DE, 312 / SKS 5, 310.

¹⁹⁹ DE, 361 / SKS 5, 362. Cf. DE, 374 / SKS 5, 375-376.

²⁰⁰ DE, 367 / SKS 5, 368.

²⁰¹ La radicalidad de lo interior vuelve a aparecer en *Tres discursos para ocasiones supuestas*, compendio publicado en 1845. No incluiré estas referencias aquí por un asunto de espacio y porque considero que la noción kierkegaardiana a este respecto ya quedó delineada. Cf. DE, 411 / SKS 5, 411-412; DE, 437 / SKS 5, 438; DE, 444 / SKS 5, 445.

a nadie buscar ni lo que sabe ni lo que no sabe?”²⁰². Valiéndose de la creencia dórica y después pitagórica de la preexistencia del alma, dice Johannes Climacus, Sócrates conserva fidelidad consigo mismo y con la tarea que la divinidad le ha encomendado, puesto que comprende su lugar únicamente como una comadrona en el proceso de aprendizaje del discípulo²⁰³. De este modo, la mayéutica se transforma en “la relación más alta que puede tener un hombre con otro”²⁰⁴. No obstante, Johannes Climacus asume que históricamente el cristianismo modifica el panorama y da lugar a la concreción de la paradoja del Dios-hombre, que muestra una nueva articulación de la verdad. En este novedoso estado de cosas, el maestro funciona también como ocasión [*Anledning*] para el discípulo²⁰⁵, pero esta vez no para que encuentre la verdad que reside en su alma, sino para que simplemente “recuerde que es la no-verdad [*Usandheden*]”²⁰⁶. Una vez alcanzado este nivel de conciencia, el discípulo se entiende a sí mismo como un pecador, y espera recibir por gracia la verdad y la condición para apropiarse esta verdad. En este sentido, defiende Johannes Climacus, Dios es el maestro, pero también es el salvador, el libertador y el redentor del discípulo²⁰⁷.

Johannes Climacus apunta que en el discípulo, en tanto que estaba en la no-verdad y luego recibe la verdad, se opera “un cambio como del no-ser al ser”²⁰⁸, que se asimila al movimiento de generación. Este paso es determinado por Climacus como un renacimiento

²⁰² PLATÓN (2007), *Menón*, en *Diálogos II*, trad. J. Calonge, E. Acosta, F. Oliveri, J. Calvo, Madrid: Gredos, pp. 300-301. Cf. MF, 27 / SKS 4, 218.

²⁰³ Cf. PLATÓN (2007), *Teeteto*, en *Diálogos V*, trad. M. Santa Cruz, A. Vallejo, L. Cordero, Madrid: Gredos, p. 183: “La causa de ello es que el dios me obliga a asistir [*μαιεύεσθαι*] a otros, pero a mí me impide engendrar”.

²⁰⁴ MF, 28 / SKS 4, 220. Esta noción de una cierta modulación auténtica entre dos individuos se presenta después en varios lugares de la producción kierkegaardiana a partir de la distinción entre una comunicación directa y una comunicación indirecta. Cf. VIII 2 B 79-89, 1847 (JP, 648-657; Papir 364-371:2); BINETTI, M. (2004), *El poder de la libertad. Un estudio del pensamiento de Søren Kierkegaard con especial referencia al Diario*, tesis para optar al grado de Doctora en Filosofía, Pamplona: Universidad de Navarra, pp. 105-136. Volveré sobre la cuestión de la comunicación existencial de forma esporádica en las secciones que vienen en este capítulo.

²⁰⁵ Cf. *Ibid.*

²⁰⁶ MF, 31 / SKS 4, 222.

²⁰⁷ Cf. MF, 32-33 / SKS 4, 224-226.

²⁰⁸ MF, 34 / SKS 4, 227.

[*Gjenfødselen*], por medio del que el discípulo vuelve como un sujeto singularizado al mundo. Aquí la individualidad juega un papel fundamental: “uno puede bautizarse *en masse*, pero nunca puede renacer *en masse*”²⁰⁹. Mostrando en germen el centro de lo que será posteriormente su crítica a la Iglesia establecida y a la cristiandad, Kierkegaard pone en la pluma de Johannes Climacus un reclamo contra la masificación del devenir auténtico del espíritu, siempre con el carácter de la soledad en la relación con Dios que cualifica al creyente. Me parece que en *Migajas filosóficas* Kierkegaard está esquematizando las categorías que condicionan al cristianismo, para oponerse positivamente al paradigma socrático que alcanzó la cima de la modulación intersubjetiva temporal y para plantarse negativamente con aquellos que buscan con sus sistemas especulativos ir más allá de lo que la razón apasionada reconoce como sus límites²¹⁰. En esta intención propositiva de Kierkegaard emerge de nuevo la importancia de la individualidad concentrada en la decisión y en el instante en que la eternidad cruza el tiempo, y se dejan entrever dos esaños que pueden conservarse dentro de sus determinaciones²¹¹.

En 1845, con cierta intencionalidad que cobra mayor sentido y fuerza en retrospectiva, Kierkegaard publica *Estudios en el camino de la vida*, que aparece editado por el seudónimo Hilarius Bogbinder. Esta obra es algo así como una continuación de *O lo uno o lo otro* o al menos encarna el mismo ejercicio de poner en escena a personalidades que representan un determinado nivel de conciencia y por lo mismo de existencia. Se da en primer lugar un exordio a lo estético en “In vino veritas”, firmado un tal William Afham,

²⁰⁹ MF, 35 / SKS 4, 227.

²¹⁰ Cf. STEWART, J. (2003), *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, op. cit., pp. 336-377.

²¹¹ Al final de *Migajas filosóficas*, Johannes Climacus pone una pequeña moraleja. Parte de ella lee: “Aquí se ha supuesto un nuevo órgano: la fe, y un nuevo presupuesto: la conciencia de pecado; una nueva decisión: el instante, y un nuevo maestro: Dios en el tiempo”. MF, 133 / SKS 4, 306.

posteriormente emerge lo ético en “Algunas reflexiones sobre el matrimonio en respuesta a objeciones” [“Adskilligt om Ægteskabet mod Indsigelser”], que se tribuye simplemente un hombre casado, y por último se presenta lo religioso en “¿Culpable? / ¿No culpable?”, que se adjudica Frater Taciturnus. No me extenderé mayormente en estos textos, pues reúnen en general los mismos principios que he revisado en lo precedente. El hombre casado remarca la centralidad de la elección ética tal como lo hacía el juez Wilhelm²¹² y Frater Taciturnus se pliega a la defensa que hacen Johannes de silentio y Johannes Climacus de la interioridad por sobre la exterioridad en el campo de la fe²¹³.

C.2. *Papirer*

En 1967, Niels Thulstrup publicó *Kierkegaards Forhold til Hegel*, dando por primera vez un suelo hermenéutico documentado para sostener la visión tradicional del antihegelianismo kierkegaardiano. Más allá de que no concuerdo con la premisa fundamental de Thulstrup de que Kierkegaard difiere en forma y en contenido con Hegel, y a pesar de que me pliego a la visión reformadora de Stewart e incluso a la más radical de Binetti hasta cierto punto, es imposible negar el valor de la investigación histórica que Thulstrup llevó adelante. En su análisis de la presencia de Hegel en los *Papirer* desde noviembre de 1842 hasta diciembre de 1845, Thulstrup apunta que en los períodos en que Kierkegaard trabajaba profusamente, “hay relativamente pocas entradas en los grupos A y C”²¹⁴, es decir, solo resalta el grupo B, que contiene los bosquejos de obras pensadas en su mayoría para publicación. Esto es en efecto

²¹² Cf. SLW, 121 / SKS 6, 115.

²¹³ Cf. SLW, 400 / SKS 6, 372.

²¹⁴ THULSTRUP, N. (1980), *Kierkegaard's Relation to Hegel*, trad. George Stengren, Princeton: Princeton University Press, p. 279.

evidente en el lapso que comprende desde 1842 hasta quizás los primeros días de abril de 1846. Jette Knudsen, Kim Ravn y Steen Tullberg, los especialistas a cargo de la más reciente revisión exhaustiva de uno de los pocos cuadernos que Kierkegaard anotó en estos años, comentan precisamente que “la frecuencia de las entradas varía de modo inversamente proporcional respecto del trabajo de Kierkegaard en sus escritos publicados”²¹⁵.

Aparte de algunos papeles sueltos y un pequeño cuaderno con dieciocho anotaciones sobre estética, Kierkegaard mantuvo desde mayo de 1842 hasta al menos entrado 1846 solo dos libretas en las que registraba los más diversos contenidos. El diario marcado por Kierkegaard con el signo JJ está escrito primero de atrás hacia adelante y después de adelante hacia atrás. El primer conjunto de entradas, que suman en total trece, fueron escritas desde mayo hasta diciembre de 1842, y llevan muy apropiadamente el título de “Dissecta membra”²¹⁶. El segundo grupo, que acumula 504 entradas, se inició también en mayo de 1842 y se extendió hasta septiembre de 1846. No es fácil trazar una línea temática en este más de medio millar de fragmentos, pues van desde la copia de algunos avisos aparecidos en los diarios hasta las más profundas reflexiones filosóficas, inspiradas por un amplio espectro de lecturas en las se estaba embarcando Kierkegaard en paralelo a su propia creación. Estas lecturas incluían a Aristóteles, Leibniz, Spinoza, Tennemann, Jacobi y, hasta cierto punto, Descartes y Hamman²¹⁷. En cualquier caso, se puede ver que Kierkegaard utilizó algunas de las entradas de este diario precisamente en su obra publicada y también se pueden encontrar borradores con pasajes que fueron quitados de las versiones finales a editar.

²¹⁵ KJN 2, 459.

²¹⁶ III A 227, 1842 (JP, 5561; JJ:505)

²¹⁷ Cf. KJN 2, 464.

El diario JJ adquiere algo más de sentido cuando se lo compara con el otro montón de hojas en blanco que Kierkegaard se proponía llenar en esa época, a saber, el cuaderno de notas marcado con el número 13. Al igual que el diario JJ, el cuaderno de notas 13 contiene anotaciones escritas de adelante hacia atrás y otras escritas de atrás hacia adelante. El primer grupo está encabezado por el título “Philosophica” y comprende lecturas que Kierkegaard emprendió de autores que aparecen en el diario JJ – Descartes, Aristóteles, Leibniz y Tennemann –, en torno a tres problemas fundamentales: ontología, libertad y movimiento, y alcances de la ética²¹⁸. Por su parte, en el conjunto de entradas que van de atrás hacia adelante y que llevan el título de “Problemata”, Kierkegaard se dedicó a plantear críticas e inquietudes a temas dentro de las áreas que estaba investigando, siempre con una marcada tendencia a disponer sus propias nociones²¹⁹. Entre otros, plantea con Aristóteles y Hegel el problema de la delimitación de lo que es una categoría y de si la existencia puede definirse categóricamente²²⁰, revisa la posibilidad de una ontología cristiana que exceda al pensamiento inmanente y que ponga a la fe como órgano central de acceso a la dogmática²²¹, se enfrenta de nuevo a Aristóteles y a Hegel, sumando a los eleatas y a los escépticos, para discutir el asunto del movimiento²²², recurre a Leibniz para profundizar en la compatibilidad del libre albedrío con la omnisciencia de Dios²²³ y remite a la ética aristotélica para separar el espíritu auténtico de la preocupación por lo exterior²²⁴.

²¹⁸ Cf. KJN 3, 733.

²¹⁹ Cf. THULSTRUP, N. (1980), *Kierkegaard's Relation to Hegel*, trad. George Stengren, Princeton: Princeton University Press, p. 281: “Si tuviéramos que caracterizar brevemente el propósito de la lectura de Kierkegaard durante estos años, podríamos decir que está concentrada en construir su propia posición como pensador en ciertos puntos y al mismo tiempo en equipar su arsenal con agresivas armas para su infatigable batalla contra la especulación en general y contra Hegel en particular”. Aunque no secunde a Thulstrup, hay que reconocer que el período desde 1843 hasta 1846 es el más crítico hacia Hegel.

²²⁰ Cf. IV C 63, 1842-1843 (JP, 1595; Not13:41).

²²¹ Cf. IV C 82, 1842-1843 (JP, 1106; Not13:51).

²²² Cf. IV C 50, 1842-1843 (JP, 42; Not13:28).

²²³ Cf. IV C 29, 1842-1843 (JP, 3073; Not13:23).

²²⁴ Cf. IV C 26, 1842-1843 (JP, 3892; Not13:20).

En lo que sigue, revisaré algunas entradas del diario JJ, con el armazón comprensivo proveído por el cuaderno de notas 13 detrás, en las que directa o indirectamente se ven reflejadas las sospechas y las propuestas metafísicas que Kierkegaard está madurando entre 1842-1843 y 1845. Mi principal horizonte interpretativo estará puesto en el individuo y en el fortalecimiento creciente que Kierkegaard está exigiendo de la interioridad. Estas aristas tienen un estrecho vínculo con las obras publicadas y también se pueden rastrear con mediana facilidad en los *Papirer*, entendidos en su espectro de constitución. Ulteriormente, desde estos puntos, estimo que se puede llegar a un juicio al menos incipiente de lo que Kierkegaard piensa de alguna especie de comunitarismo. No deja de ser sugerente el hecho de que Kirmmse se salte este período cuando investiga la eclesiología de Kierkegaard en los *Papirer*²²⁵.

En una de las solo doce entradas que escribió en el diario JJ entre mayo y el 20 de noviembre de 1842, Kierkegaard defiende que “el punto principal es que uno no debe divertirse con lo externo [*Udvortes*]”²²⁶ y agrega luego una consideración que lleva de suyo a uno de los pilares de *Temor y temblor*. Remitiendo Kierkegaard a la apelación en las variaciones de costumbre y de uso para derribar la posibilidad de acceder a un absoluto moral, mantiene que, cuando se traen a colación, por ejemplo, casos de salvajes que matan a sus padres, “la atención está puesta meramente sobre lo externo”²²⁷. Lo implicado aquí es que, si fuera posible probar que los salvajes efectivamente llaman a odiar a los padres y desde ahí a estar dispuesto a sacrificarlos, la cuestión cambiaría de cariz. No obstante, dado que los salvajes instan a cultivar el amor por los progenitores, su gesto de entregarlos en libación o

²²⁵ Cf. KIRMMSE, B. (2000), “The Thunderstorm: Kierkegaard’s Ecclesiology”, op. cit.

²²⁶ III A 202, 1842 (JP, 889; JJ:6).

²²⁷ Ibid.

de asesinarlos soportados por algún marco cultural es una determinación externa. Con esto, Kierkegaard muestra en germen la idea de que Dios reclama un amor absoluto, que después Johannes de silentio refuerza con el siguiente pasaje del Evangelio de Lucas: “Si alguno viene a mí, y no aborrece a su padre, y madre, y mujer, e hijos, y hermanos, y hermanas, y aun también su propia vida, no puede ser mi discípulo”²²⁸. En el contexto de la fe, pues, el odio a todo lo que no sea lo eterno no es nunca una cualificación externa, sino que está intrínsecamente ligado a la decisión interior y a la vinculación absoluta con el absoluto. En esta línea se arrima la defensa al sacrificio de Abraham, que no es un salvaje, sino el padre de la fe.

Un poco más adelante, ya en 1843, Kierkegaard defiende que el modo de salvar la religión en la época moderna consiste en reconocer la ruptura con la finitud, pero sin que eso suponga el movimiento extremo e inauténtico de entrar en un monasterio y volverse un asceta²²⁹. Este reclamo hacia la guarda de votos monástica aparece en *O lo uno o lo otro*²³⁰ y se extiende por lo menos hasta el *Postscriptum*²³¹, y está siempre basado en que la interioridad no debe nunca recurrir a transformaciones que sean exteriormente reconocibles²³². Eso es precisamente a lo que se opone Kierkegaard en esta entrada del diario JJ, apoyándose en la misma cita del Evangelio de Mateo que utiliza Johannes de silentio en *Temor y temblor*²³³ y deslizando la misma crítica hacia el concepto grundtvigiano de

²²⁸ Lc. 14, 26. Cf. TT, 102 / SKS 4, 163.

²²⁹ Cf. IV A 86, 1843 (JP, 2111; JJ:96).

²³⁰ OO II, 287 / SKS 3, 309.

²³¹ PS, 397 ss. / SKS 7, 368 ss. Volveré sobre la interioridad tal como está expuesta en el *Postscriptum* en la primera parte de la siguiente sección.

²³² Cf. VI B 58:8, 1845 (JP, 2749): “Mientras tanto, voluntariamente concedo la sospecha sobre el movimiento monástico, pues ha ido muy lejos en externalizar lo que debía ser interior; pero entonces, en vez de comprender la sospecha y regocijarse en la verdad, conseguir una mediación establecida en el lugar del honor constituye una pobre decisión”.

²³³ Cf. Mt. 6, 16-18 y TT, 161 / SKS 4, 200.

congregación. Cuando Cristo exhorta a los que ayunan a untar con aceites sus rostros para que los demás no perciban su aflicción, Kierkegaard propone que “toda esta palabrería y esta cuchicheo sobre la comunidad y sobre vivir por la idea de comunidad son abolidas”²³⁴. Así, la prioridad de un hombre de fe es “cerrar su puerta y hablar en secreto”²³⁵. Dentro del registro representativo-finito, “la interioridad es por mucho inconmensurable con la exterioridad”²³⁶ y no hay forma de que un individuo que auténticamente sea tal pueda entregarse a sí mismo fuera de sí mismo. Esto no hace sino girar en el eje de que la mediación en lo religioso es imposible, condición que, entre otras cosas, le impedía hablar a Abraham. En uno de los pocos papeles sueltos de este período, Kierkegaard vuelve sobre el asunto cuando asegura que “toda vida individual [*individuet Liv*] es inconmensurable con la conceptualización”²³⁷ y que lo único que puede resolver esta inconmensurabilidad es la acción [*Handling*]. Esta concreción, que en último término es concreción del contenido de la conciencia²³⁸, es posibilitada de acuerdo con Kierkegaard por “aquello en lo que todos los hombres son uno”²³⁹, esto es, la pasión [*Lidenskab*]. En este escenario, “todo lo religioso es pasión, esperanza, fe y amor”²⁴⁰, esquema en el que la grandeza de cada individuo significa hacer lo que a todos les corresponde, pero en su propio grado y en su propia existencia interior²⁴¹.

²³⁴ IV A 86, 1843 (JP, 2111; JJ:96).

²³⁵ Ibid.

²³⁶ Ibid.

²³⁷ IV C 96, 1843 (JP, 896; JJ:227:7).

²³⁸ Es interesante lo que Kierkegaard anota en el diario JJ sobre la repetición: “La repetición viene de nuevo en todas partes. 1) Cuando voy a actuar, mi acción ha existido en mí con conciencia en concepción y en pensamiento – de otra forma, actúo irreflexivamente – esto es, no actúo. 2) En tanto que voy a actuar, presupongo que estoy en un estado integral original. Ahora viene el problema del pecado, el problema de la segunda repetición, pues ahora debo retornar a mí mismo de nuevo. 3) La real paradoja por la que me vuelvo el individuo singular, pues si permanezco en el pecado, entendido como lo universal, se da únicamente la repetición no. 2”. IV A 156, 1843 (JP, 3793; JJ:159).

²³⁹ Ibid.

²⁴⁰ Ibid.

²⁴¹ En el cuaderno de notas 13, Kierkegaard escribe: “¿Qué es lo universalmente humano? ¿Hay algo universalmente humano? / ¿Es cada hombre un individuo, en el sentido de que no hay otro como él, como las

Kierkegaard continúa sobre esta pista en 1844. En una de las primeras entradas datadas con seguridad en este año, Kierkegaard habla de la “enorme confusión conceptual en nuestro tiempo”²⁴², específicamente encarnada en la forma en la que predicaban los pastores. Kierkegaard reclama un exceso de erudición en las prédicas, cuestión que lleva a que tan solo en las alocuciones conclusivas se hable “del individuo en su ser único [*Besynderlighed*]”²⁴³ y que se ponga más bien el acento en aspectos históricos y por lo mismo externamente determinados. Para machacar su propuesta, Kierkegaard cuenta que ha escuchado a un predicador hablar sobre el texto de la ascensión²⁴⁴ y que en su sermón había visto precisamente la degradación de las categorías del cristianismo: el pastor defendía que los apóstoles no solo habían visto con los ojos de la fe (*Tro*), sino también con los ojos del cuerpo. En esta decoración del ejercicio de creencia, Kierkegaard ve un allanamiento de las exigencias de lo eterno que efectúa la Iglesia mundana para no espantar a sus fieles con aires de superstición (*Overtro*), y que se implanta en la congregación por medio de gesticulaciones y de golpes en el púlpito, es decir, a través de signos físicos. Todavía más allá, esta condición se fortalece dado que “la gente se preocupa tan poco del espíritu que ni siquiera lo nota”²⁴⁵. Este mismo ánimo crítico se repite unas entradas más abajo, pero ahora con el nombre directo de Grundtvig. Kierkegaard asegura que “la estupidez de Grundtvig [...] es que siempre quiere tener seguridad espiritual”²⁴⁶, es decir, que intenta matizar la ruptura que lo cristiano pone con el bienestar finito y relativamente considerado. Rechazando sus intenciones constantes de producir un gran efecto con sus palabras, Kierkegaard llama a Grundtvig un

hojas de Leibniz? / ¿Son todos los hombres iguales como las partes del oro?”. IV C 76, 1842-43 (JP, 43; Not13:47).

²⁴² V A 18, 1844 (JP, 622; JJ:211).

²⁴³ Ibid.

²⁴⁴ Mc. 16: 19-20.

²⁴⁵ V A 18, 1844 (JP, 622; JJ:211).

²⁴⁶ V A 94, 1844 (JP, 5752; JJ:285).

“guardaespaldas de las interjecciones [*Livgarde af Interjectioner*]”²⁴⁷, pues busca azuzar a la congregación con gritos y cacareos, contexto en el que bien podría conseguir el mismo resultado parándose sobre su cabeza. Llegará el momento, dice Kierkegaard, y no sin cierta correspondencia con lo que vemos hoy, en que “la prueba de la verdad de una doctrina será sudar, fruncir el ceño, golpear la cabeza, sonreír con confianza, desmayarse visiblemente bajo el poder del espíritu, etc.”²⁴⁸, volcando todo al gesto externo y desmereciendo el ejercicio de conciencia interior²⁴⁹.

En 1845, tiempo en el se sienten los aires del *Postscriptum*, Kierkegaard dispone que la comunicación de una subjetividad que quiere expresar lo eterno y que existe desde ahí en aislamiento, “no es posible de manera directa, ya que es una contradicción”²⁵⁰. Tal como le ocurre a una persona enamorada, que estéticamente y en su grado correspondiente dispone su interioridad hacia su objeto de amor, se puede modular indirectamente la comunicación de la individualidad. En este nivel, Kierkegaard asume que “toda sociabilidad y toda comunicación²⁵¹ es inconcebible, porque el movimiento es inconcebible”²⁵². Esta imposibilidad de expresión directa va a tomar las formas de la ironía y del humor, en tanto que puentes entre los estadios existenciales que mantienen la autenticidad de la subjetividad consciente.

Finalmente, Kierkegaard escribe en el diario JJ con particular ensañamiento y con cierto carácter fragmentario, quizás impulsado por un arrebato de enojo: “...En vez de la

²⁴⁷ Ibid.

²⁴⁸ Ibid.

²⁴⁹ Kierkegaard anota al margen de esta entrada: “Parece igualmente ridículo para un pastor que se cree Hércules y que toma la posición de gladiador cuando predica, para demostrar con la tensión de los músculos de sus brazos qué tan fervientemente está orando, etc. No son los músculos los necesarios para orar y para orar fervientemente – ni es este el tipo de temblor que pertenece al espíritu y a la interioridad”. V A 95, 1844 (JP, 5743; JJ:285a).

²⁵⁰ VI B 38, 1845 (JP, 632).

²⁵¹ Entiéndase comunicación directa.

²⁵² VI B 38, 1845 (JP, 632).

conciencia y del Espíritu de Dios, construir una comunidad por medio del brutal miasma de los hombres, algo que explota de ellos en la presión de las multitudes, algo que es llamado la opinión pública, y por los filósofos: el espíritu objetivo”²⁵³. Jette Knudsen, Kim Ravn y Steen Tullberg comentan que esta entrada tiene presumiblemente una referencia a la exposición que hace Hegel del espíritu objetivo en la *Filosofía del Derecho*, “en la que la conciencia parece estar en un rango menor que la opinión pública”²⁵⁴. Hegel propone que el espíritu objetivo tiene tres esferas, cada una de ellas abordada en una porción exclusiva de la obra: el Derecho abstracto, la moralidad y la vida ética. A su vez, la parte de la moralidad está estructurada en tres secciones, siendo la última la que refiere al bien y a la conciencia, aristas tratadas entre los párrafos 129 y 141, y contravenidas por Johannes de silencio en *Temor y temblor*. Como se veía más arriba de la mano de Stewart, Hegel en el §140 trata las expresiones del mal bajo la perspectiva del aumento de los niveles de subjetividad y de la oposición que puede crear la conciencia individual respecto de la ley civil. Para Hegel, ni la ley objetiva ni la subjetividad moral son concretas, por lo que “deben unirse (reconciliarse) en una unidad más alta; esta unidad es la práctica ética”²⁵⁵. Así, con esta mediación, lo abstracto adquiere actualidad y sustancia, y la pura arbitrariedad subjetiva queda limitada. En la tercera parte de la *Filosofía del Derecho*, Hegel parcela la vida ética en tres escaños, esto es, la familia, la sociedad civil y el Estado. Cuando se dedica al Estado, entre los párrafos 315 y 319, Hegel “da cuenta de la opinión pública como la expresión del conocimiento del pueblo de sus propios intereses y como medio para la legislación, dado que el poder del Estado debe buscar, dentro de la opinión pública, diferenciar el conocimiento

²⁵³ VI A, 26, 1845 (JP, 4108; JJ:312).

²⁵⁴ KJN 2, 538.

²⁵⁵ Ibid.

verdadero del falso”²⁵⁶. Como se puede desprender de la polémica que Kierkegaard tuvo a través de la prensa a finales de la década 1830, la opinión pública se había convertido en un lugar común en la difusión de las ideas liberales que abogaban por una constitución libre. Esto se puede ver justamente en la pluma de uno de los redactores de la nueva carta fundamental surgida después de la revolución del 48, D. G. Monrad, quien pregona en 1842 que “el alma de las masas es lo que constituye la opinión pública”²⁵⁷ y que es labor de los intelectuales darle una articulación adecuada a lo que está en su núcleo. Se percibe a Kierkegaard, entonces, oponiéndose nuevamente a que se exalte la necesidad de una articulación externa para estructurar y mantener aquello que solo puede darse en la soledad de la interioridad. No creo que con esto Kierkegaard le esté cerrando en este período la puerta a todo registro comunitario, pero sí se está acuartelando en un flanco que no ve positivamente la reunión multitudinaria e irreflexiva, ya sea en la Iglesia o en el Estado. Estas afrentas se van a exacerbar en el siguiente período, al tiempo que surgirá también un ápice interesante dirigido hacia una determinada intersubjetividad²⁵⁸.

²⁵⁶ Ibid. En el §315 Hegel propone: “La provisión de esta oportunidad de [adquirir] conocimiento tiene el más universal aspecto de permitir a la opinión pública llegar por primera vez a pensamientos e intuiciones verdaderas con respecto a la condición y al concepto del Estado y de sus asuntos, permitiéndole así formarse juicios más racionales sobre esto último. De esta manera, el público se familiariza también, y aprende a respetar, las funciones, las habilidades, las virtudes y las destrezas de los cuerpos oficiales y de los servidores civiles. Y así como una publicidad tal provee una oportunidad señalada para que estas habilidades se desarrollen y les ofrece una plataforma en la que pueden alcanzar altos honores, constituye a su vez un remedio para la autovanagloria de los individuos y de la masa, y un medio – ciertamente uno de los medios más importantes – para educarlos”. HEGEL, G. W. F. (2003), *Elements of the Philosophy of Right*, op. cit., p. 352.

²⁵⁷ KJN 2, 539.

²⁵⁸ Es preciso recordar que el 22 de diciembre de 1845, P. L. Møller publicó su ácido artículo referido a varios lugares de la producción kierkegaardiana, con ocasión de la aparición de *Estadios en el camino de la vida*. Esta pieza fue la que desencadenó la polémica con *El Corsario* en 1846 y un quiebre en las intenciones creativas de Kierkegaard. En el diario JJ hay algunas menciones a *El Corsario*. Cf. VII 1 A 26, 1846 (JP, 5884; JJ:435). Véase capítulo I, secciones E y D.

D. 1846-1847

D.1. Obra publicada

Hacia el final de *Migajas filosóficas*, Kierkegaard escribe: “[...] en la próxima sección de este folleto, si alguna vez la escribo, tengo en mente el propósito de llamar a las cosas por su verdadero nombre y de revestir los problemas con su vestimenta histórica”²⁵⁹. La porción complementaria de este panfleto, que no tenía más de ochenta páginas, apareció el 27 de febrero de 1846 en la forma de un mamotreto de casi seiscientas. El *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, adjudicado de nuevo a Johannes Climacus y supuestamente editado por el mismo Kierkegaard, fue pensado en una primera instancia como cierre de la producción seudónima. En las últimas hojas del diario JJ, Kierkegaard reconoce que “hasta ahora me he vuelto útil al ayudar a los seudónimos a convertirse en autores”²⁶⁰ y dispone que su labor creativa se va a limitar solo a cierto criticismo, siempre evadiendo la responsabilidad de volverse una figura de autoría. Todo este proyecto giraba en torno a sus intenciones de optar a una plaza como pastor²⁶¹. No obstante, en vez de constituir una cesura productiva, el *Postscriptum* se transformó en una caja de herramientas conceptuales para robustecer la arremetida pública que Kierkegaard había iniciado el 27 de diciembre de 1845, poco después de entregar el manuscrito del *Postscriptum* a la imprenta²⁶², con la publicación del artículo “La actividad de un esteta viajero y cómo aun así logra pagar

²⁵⁹ MF, 111 / SKS 4, 305.

²⁶⁰ VII 1 A 9, febrero de 1846 (JP, 5877; JJ:419).

²⁶¹ Cf. VII 1 A 4, 7 de febrero 1846 (JP, 5873; JJ:415).

²⁶² Cf. VII 1 A 2, 1845-1846 (JP, 5871; JJ:414): “El manuscrito entero, completo, fue entregado al impresor medio diciembre, o en las cercanías, de 1845”.

la cena”, en respuesta a la recensión poco favorable de P. L. Møller, y que desembocó en la polémica con *El Corsario*. Ejercitando su comprensión retrospectiva, Kierkegaard escribió en 1850: “Cuando publiqué el *Postscriptum*, mi intención era retirarme y concentrarme más en mi propia relación con el cristianismo. Pero en el intertanto las circunstancias externas de mi vida pública estaban dispuestas de tal manera que descubrí existencialmente las colisiones cristianas”²⁶³. En esta línea, Kierkegaard mantiene en 1849 que “fue la tensión de la realidad la que le dio fuerzas nuevas a mi instrumento, la que me forzó a publicar todavía más”²⁶⁴. Aunque no es considerada dentro de sus piezas más críticas en términos sociales o políticos²⁶⁵, el *Postscriptum* entraña un fuerte espíritu opositor a la organización comunitaria moderna en general, cubierto por una afrenta mucho más evidente en contra de la filosofía especulativa. Este ánimo está basado, repitiendo y consolidando la tendencia marcada en el período anterior, en la radicalidad del individuo y de su potencia subjetiva.

La amplitud del *Postscriptum* supone que se pueda acceder a él por diversos lugares. El que voy a proponer aquí está influenciado por la crítica que Johannes Climacus deslinda continuamente, aunque sin mayor profundidad, respecto de la ausencia de la ética en el sistema hegeliano, y que es revisada con suficiente responsabilidad hermenéutica por Jon Stewart²⁶⁶. Elogiando a G. E. Lessing por el ejercicio de una razón apasionada y no totalizadora, Johannes Climacus apunta que “a través de Hegel se alcanza un sistema, un sistema absoluto – sin tener una ética”²⁶⁷. Esto se vuelve a machacar un poco más adelante: “[...] el sistema hegeliano en su distracción avanza y se vuelve un sistema de la existencia, y

²⁶³ X 3 A 318, 1850 (JP, 6660; NB20:61).

²⁶⁴ X 1 A 138, 1849 (JP, 6356; NB10: 60).

²⁶⁵ Cf. KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, Bloomington e Indianápolis: Indiana University Press, pp. 259-264.

²⁶⁶ Cf. STEWART, J. (2003), *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, op. cit., pp. 515-523.

²⁶⁷ PS, 127 / SKS 7, 115. Traducción modificada.

todavía más, queda terminado – sin tener una ética (la casa misma de la existencia)”²⁶⁸. Para Stewart, este criticismo de Johannes Climacus, que ya venía haciéndose evidente sobre todo en *Temor y temblor* y que nunca alcanza una formulación más allá del cliché repetitivo, tiene como base “una específica concepción de la ética, que se opone a la de Hegel”²⁶⁹. Pretendo arrancar mi análisis del *Postscriptum* de los principios cualitativos que sostienen esta noción ética de Johannes Climacus.

Stewart resalta que “para Hegel, la ética, como otros ámbitos de la actividad humana, encarna el movimiento del concepto”²⁷⁰, por lo que su horizonte de lectura está dominado por los términos especulativos. Mediando la revisión y la crítica de propuestas de vida ética en los griegos, los latinos, Kant y los románticos, entre otros, en obras como *Fenomenología del espíritu* y *Lecciones sobre filosofía de la historia*, Hegel bosqueja en la *Filosofía del Derecho* su propia teoría, basada en la figura del Estado racional. De acuerdo con Stewart, bajo esta etiqueta Hegel entiende “no meramente una forma específica de gobierno, sino toda la red de relaciones, incluyendo individuos, familias, condiciones de trabajo, valores culturales y religión”²⁷¹. En el foco de Hegel, estos vínculos se han desarrollado gradualmente a lo largo de las épocas y han llegado a representar la vida ética de un pueblo, proceso que ha sido condicionado por la emergencia de la idea de libertad. En este sentido, Stewart dispone que, aun con ciertas características poco ortodoxas, Hegel tiene sin duda una teoría sobre la ética.

En el ambiente académico que rodeaba a Kierkegaard ya había indicios de una crítica al esquema de Hegel por no tener un cariz ético propiamente tal. F. C. Sibbern, en su reseña

²⁶⁸ PS, 128 / SKS 7, 116. Traducción modificada.

²⁶⁹ STEWART, J. (2003), *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, op. cit., p. 515.

²⁷⁰ STEWART, J. (2003), *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, op. cit., p. 516.

²⁷¹ Ibid.

sobre la revista de corte hegeliano *Perseus*, editada por J. L. Heiberg, habla de que en Hegel hay algunos pasajes interesantes que tocan cuestiones de filosofía moral, pero reclama el hecho de que no estén desarrollados con mayor acuciosidad²⁷². Asimismo, en el prefacio de su *Esbozo para un sistema de filosofía moral*, H. L. Martensen mantiene que “puede ser considerado como extraño que Hegel no les haya dado a sus contemporáneos una ética trabajada, tal como les ha dado una estética trabajada y una filosofía de la religión”²⁷³. Según Stewart, Martensen llama a no confundir una teoría del Estado con una teoría ética en Hegel, al tiempo que reconoce cierto germen para poder desplegar un efectivo plano ético que no está desarrollado en el paradigma hegeliano. Esta posición es coincidente con el ánimo general de Martensen de intentar ir más allá de Hegel. Lo notable es que Johannes Climacus alcanza, entonces, cierto acuerdo con esta intención de Martensen, la que aborrece casi por deleite.

Para Stewart, uno de los aspectos básicos de la crítica de Johannes Climacus “parece ser que hay una absurdidad en la idea de tener un sistema filosófico completo que carezca de ética”²⁷⁴. Esta falencia envuelve para Johannes Climacus la reafirmación de que los filósofos hegelianos se desentienden por entero de su propia existencia y de las responsabilidades que ella implica. Hay una consonancia entre esta suposición y la que se dejaba ver ya en *O lo uno o lo otro* en cuanto a la posibilidad de mediación entre los distintos niveles de conciencia, esto en el sentido de que Climacus está rehuendo el impulso del pensamiento sistemático de quedarse contemplando el pasado, y desde ahí de destruir la vida religiosa y la búsqueda

²⁷² Cf. SIBBERN, F. C. (1838), “*Perseus, Journal for den speculative Idee*. Udgiven af Johan Ludvig Heiberg. Nr. 1, en *Maanedskrift for Litteratur*, 19, Copenhagen: Reitzel, pp. 322-323. Citado en STEWART, J. (2003), *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, op. cit., p. 516.

²⁷³ MARTENSEN, H. L. (1841), *Grundris til Moralphilosophiens System*, Copenhagen, p. vi. Citado en STEWART, J. (2003), *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, op. cit., p. 516.

²⁷⁴ STEWART, J. (2003), *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, op. cit., p. 517.

de salvación futura. Conservando su premisa inicial de que la crítica de Johannes Climacus apunta más a contradecir la noción ética de Hegel que a negar del todo su existencia, Stewart delimita con razón que lo ético en Johannes Climacus se puede entender a grandes rasgos no como la investigación de un campo abstracto, sino como la preocupación por uno mismo y por comprenderse a uno mismo²⁷⁵. De este modo, la afrenta estaría radicada en la indicación de que Hegel “no dio cuenta del individuo, *qua* individuo, en la autorelación de esa persona”²⁷⁶. El problema, dice Stewart, es que para Hegel esta autocomprensión puede tener su validez en y por sí misma, pero no puede ser el objeto de una búsqueda científica, toda vez que la ciencia tiene su foco en la examinación del concepto, de lo universal, y nunca de lo particular. Sin embargo, y tal como ocurría con Martensen, Johannes Climacus da la impresión de que está en la misma página que Hegel en este respecto.

Climacus funda su análisis de la subjetividad en que “no puede darse un sistema de la existencia [*Tilværelsens System*]”²⁷⁷. En este estado de cosas, si la ética es el marco en el que desenvuelve la tarea existencial, se entiende que la ética “es algo fundamentalmente distinto de la esfera de la ciencia y la investigación”²⁷⁸. Si esto es así, resalta Stewart, sería inconsistente criticar a Hegel por no tener una ética dentro de su sistema, ya que que sus propias determinaciones le impiden a Climacus concederle cabida a lo ético en medio de una sistematización filosófica. De esto se desprende, pues, que Johannes Climacus ataca a Hegel de dos maneras: “O Hegel tiene una ética dentro del sistema y esto está errado porque la ética no puede ser sistematizada y pertenece al ámbito de la libertad, o Hegel no tiene una ética

²⁷⁵ Cf. STEWART, J. (2003), *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, op. cit., p. 518.

²⁷⁶ Ibid.

²⁷⁷ PS, 125 / SKS 7, 105.

²⁷⁸ STEWART, J. (2003), *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, op. cit., p. 519.

dentro del sistema y se ha olvidado así completamente de la ética”²⁷⁹. Más allá de los orígenes de esta doble confrontación, Stewart se queda con la diferenciación que es posible trazar entre la concepción ética de Hegel y la concepción ética de Johannes Climacus. Mientras Hegel entiende la ética como parte de la ciencia y por lo mismo como un asunto de abstracción especulativa, Johannes Climacus, y con él Kierkegaard, abordan la ética “en un sentido mucho menos académico en tanto una filosofía de vida”²⁸⁰.

En último término, el análisis de Stewart decanta en que “el problema no es con el pensamiento de Hegel, sino con una cierta disposición moral de la época (aunque en cierto sentido influenciada indirectamente por Hegel), lo que lleva a un acercamiento inapropiado al cristianismo”²⁸¹. Hablando Johannes Climacus del núcleo de su propuesta existencial, basada en una concepción dialéctica de la subjetividad y de su verdad articulada de modo subjetivo, reconoce justamente que “me quedó claro que el error de la especulación y, fundado en él, de su presunto derecho a reducir a la fe a mero momento no puede ser algo casual, pues tiene que radicar en toda la tendencia de la época. Y, en efecto, radica en que, después de todo, entre la copiosidad de saberes se ha olvidado qué es *existir* y cuál debe ser el significado de la *interioridad*”²⁸². En la última entrada del cuaderno NB13, datado con seguridad en 1849, Kierkegaard apela a la posición del cristianismo en su tiempo y recuerda con cierta novedad que en el *Postscriptum* Johannes Climacus “hace que se sienta que la cristiandad [*Christenheden*] es la que ha traicionado al cristianismo [*Christendommen*]”²⁸³. Ya en medio de la consolidación terminológica que separa entre el conjunto de personas que

²⁷⁹ Ibid.

²⁸⁰ Ibid.

²⁸¹ STEWART, J. (2003), *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, op. cit., pp. 521-522.

²⁸² PS, 241-242 / SKS 7, 220. Las cursivas son de Kierkegaard.

²⁸³ X 2 A 163, 1849 (NB13:92). Véase CUP II, 146.

se han reunido en torno a una figura relativizada de la fe y aquella determinación auténtica que representa la salvación cristiana, Kierkegaard valora retrospectivamente una defensa del cristianismo a partir de una contrastación con la condición espiritual de sus contemporáneos. Lejos de ser una cuestión de saber objetivo, trinchera que defendían a pie juntillas los racionalistas daneses soportados por sus propias lecturas de Hegel, “el cristianismo es precisamente asunto del espíritu, de la subjetividad y de la interioridad”²⁸⁴, todos factores que redundan en que en la relación con Dios “la intervención de un tercero equivale a una falta de la interioridad”²⁸⁵. Vuelve a aparecer la negativa kierkegaardiana a que se dé una mediación de la individualidad.

Si se recuerda la forma en la que el juez Wilhelm y Johannes de silentio disponían la ética, uno positivamente y el otro negativamente, se pueden percibir algunas especificaciones cualitativas con lo que defiende ahora Johannes Climacus. Climacus retoma la idea de lo ético como un reforzamiento interior²⁸⁶, pero que está en estrecha relación con lo religioso en cuanto a que ambas esferas determinan un compromiso apasionado del existente con su propia existencia²⁸⁷. Así, la ética, que no solo es un saber [*Viden*], sino que “es asimismo un saber que se relaciona con un hacer [*Gjøren*]”²⁸⁸, está en medio de la apropiación del conocimiento esencial que atañe a la existencia y que Johannes de Climacus llama “conocimiento ético [*ethiske Erkjenden*] y conocimiento ético-religioso [*ethisk-religieuse Erkjenden*]”²⁸⁹. En este sentido, concretando el síntoma que representa el “Ultimátum” en *O lo uno o lo otro* o que significa el reconocimiento de la ética como deber mediado con el

²⁸⁴ PS, 54 / SKS 7, 48.

²⁸⁵ PS, 86 / SKS 7, 78.

²⁸⁶ Cf. PS, 139 / SKS 7, 126.

²⁸⁷ Cf. PS, 165 / SKS 7, 150.

²⁸⁸ PS, 163 / SKS 7, 149.

²⁸⁹ PS, 199 / SKS 7, 181.

absoluto en *Temor y temblor*, Johannes Climacus está poniendo el acento en la construcción de la subjetividad, punto en el que la ética funciona como continente de la potencia interior. Esta articulación es la que le impide a Climacus pensar en una ética particularmente construida para fines relativos como el matrimonio o la paternidad, sino que lo lleva a plantear una individualidad todavía más cerrada sobre sí misma que solo puede volcarse hacia lo exterior de manera indirecta, ya sea a través de la ironía en lo ético o a través del humor en lo ético-religioso²⁹⁰. Con este bagaje como telón de fondo, se entiende que Johannes Climacus mantenga que “todo ser humano que tiene pasión es de algún modo solitario; solo los babosos son engullidos por la vida social [*det Selskabelige*]”²⁹¹ y que en lo religioso, y por lo mismo también en la relación religiosa entre dos sujetos, “la tarea no consiste en ir desde el individuo hacia la raza, sino desde el individuo pasando por la raza (lo universal) para alcanzar al individuo”²⁹². Esta primacía de lo interior, que como ocurría en *Temor y temblor* no me parece que cancele lo exterior hasta que no haya una colisión inevitable, es deformada por los intereses y los impulsos de la época moderna.

Como se señaló al comienzo de esta sección y también en el primer capítulo, en 1846 Kierkegaard estaba entreteniéndose con marcado entusiasmo la posibilidad de poner término a su producción autoral y de aplicar a su institución como pastor²⁹³. De hecho, Kierkegaard dio cuenta casi públicamente de sus intenciones al llamar al *Postscriptum* “conclusivo” o “definitivo” [*afsluttende*] y al incluir hacia el final de esta inmensa obra un apartado titulado “Una primera y última explicación” [“En første og sidste Forklaring”], lugar en el asume la

²⁹⁰ Cf. PS, 487 / SKS 7, 455: “Hay tres esferas de la existencia: la estética, la ética, la religiosa. A ellas les corresponde respectivamente un *confinium*: la ironía es el *confinium* entre lo estético y lo ético; el humor es el *confinium* entre lo ético y lo religioso”.

²⁹¹ PS, 418 / SKS 7, 389.

²⁹² Ibid. Cf. VII 1 A 20, 1846 (JP, 4110; JJ:430) y CUP II, 89-90. Volveré sobre esta entrada de los *Papirer* en la siguiente parte de este capítulo.

²⁹³ Cf. VII 1 A 4, 7 de febrero 1846 (JP, 5873; JJ:415).

responsabilidad legal y literaria por las obras seudónimas publicadas desde *O lo uno o lo otro* en adelante²⁹⁴. Antes de decidirse a continuar con su plexo creacional, Kierkegaard anotó hacia el final del diario JJ: “[...] pues hace un tiempo tengo claro que no debo seguir siendo escritor, algo que solo puedo ser del todo o no serlo en absoluto. Esta es la razón por la que no he empezado nada nuevo además de las correcciones de prueba, excepto por una pequeña reseña de *Dos épocas*, que, repito, es lo último [*afsluttende*]”²⁹⁵. Esta reseña apareció el 30 de marzo de 1846, a poco más de un mes de editado el *Postscriptum* y con el conflicto con *El Corsario* todavía latiendo fuerte²⁹⁶, bajo el encabezado *Una reseña literaria*²⁹⁷.

Con un estilo muy particular, Kierkegaard se propone en *Una reseña literaria* hacer una revisión crítica de *Dos épocas* [*To Tidsaldere*], la última novela publicada de manera anónima por Thomasine Gyllembourg-Ehrensward, madre de J. L. Heiberg y secretamente una de las figuras más influyentes de la literatura danesa moderna²⁹⁸. Gyllembourg, nacida Buntzen, estuvo casada por un tiempo con P. A. Heiberg, un activo escritor político que se vio envuelto en una serie de acusaciones durante la aplicación de la ley de censura en 1799.

²⁹⁴ Cf. VII 1 A 2, 1845-1846 (JP, 5871; JJ: 414): “‘Una primera y última explicación’ fue agregada en un pedazo de papel al manuscrito original, pero fue dejada de lado para ser trabajada en detalle y fue entregada tan tarde como fue posible, para que no anduviera por ahí y se perdiera en la imprenta”. Cf. CUP II, viii.

²⁹⁵ VII 1 A 4, 7 de febrero 1846 (JP, 5873; JJ:415).

²⁹⁶ Cf. KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 265 ss.

²⁹⁷ En inglés, esta obra fue parcialmente traducida por Alexander Dru con el título *The Present Age* y fue dispuesta luego en una versión completa, titulada *Two Ages* y llevada a cabo por Howard y Edna Hong. Por su parte, en español contamos con una traducción parcial, *La época presente*, hecha por Manfred Svensson, siguiendo el criterio de Dru. Dada la variedad en las fuentes disponibles y pensando en el acceso del lector, citaré mayormente desde *La época presente*, recurriendo a *Two Ages* cuando el fragmento no se encuentre en la versión de Svensson o cuando me parezca que el vertimiento al inglés es más adecuado. Para mayor detalle en asuntos editoriales, véase la bibliografía.

²⁹⁸ Los Hong sostienen que “Kierkegaard asumía – como lo hacían todos los lectores de la Sra. Gyllembourg – que el popular autor anónimo de Dinamarca [...] era un hombre” (TA, vii). Esta propuesta la soportan en una carta que Kierkegaard le envió el 29 de marzo de 1846 a Heiberg – quien funcionaba como su editor – y que acompañaba a dos copias de *Una reseña literaria*. En la misiva, Kierkegaard le pide encarecidamente a Heiberg que “se tome la molestia de enviarle a él (al autor de *Una historia de la vida cotidiana* – otra de las obras de Gyllembourg) una copia del pequeño libro que va adjunto”. LD, 134 (191) / SKS 28, 361 (236). Por su parte, Bruce Kirmmse estima que Kierkegaard “muy seguramente sabía que la Sra. Gyllembourg era la ‘anónima’ autora a reseñar”. KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 271. Por el peso que tiene la carta enviada a Heiberg, me inclino por la posición de los Hong.

A causa de estos conflictos, Heiberg padre partió exiliado a París y su esposa, veinte años menor y poseedora de una belleza y un ingenio tremendamente atrapantes e influyentes en los círculos progresistas de fines del siglo XVIII, se las arregló para conseguir el divorcio en 1800. Al año siguiente, contrajo nupcias con Carl Gyllembourg-Ehrensward, un exiliado político sueco, acusado de conspiración en el magnicidio del rey Gustavo III de Suecia en 1792. Como puede verse, las andanzas políticas y sobre todo cercanas a tendencias algo liberales no eran en absoluto extrañas para Gyllembourg, cuestión que precisamente se deja ver en *Dos épocas*, una obra en la que compara los tiempos revolucionarios franceses con la condición doméstica, social y política de mediados del siglo XIX en Dinamarca²⁹⁹. Tal como se apreciaba tempranamente en *De los papeles de alguien que todavía vive*, aquella reseña dedicada a H. C. Andersen, Thomasine Gyllembourg marca en efecto una pauta para Kierkegaard en lo que tiene que ver con “el problema de una personalidad total y éticamente integrada”³⁰⁰, esto es, con la cuestión de una interioridad auténticamente estructurada. Tal como lo hice con el *Postscriptum*, mi análisis de los espacios que brinda Kierkegaard para una articulación comunitaria en *Una reseña literaria* girará en torno a su noción de individuo y de los puentes que desde el uno se pueden tender hacia los muchos³⁰¹.

En *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, una de las piedras angulares de la comprensión histórico-filosófica dentro de los estudios kierkegaardianos de lengua inglesa, Bruce Kirmmse dispone que “*Una reseña literaria* merece nuestra especial atención porque es la obra más específicamente política de Kierkegaard”³⁰², a la vez que envuelve importancia el hecho de que, después de su tesis y de la larga serie de discursos edificantes, es este el

²⁹⁹ Cf. KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 266.

³⁰⁰ Ibid.

³⁰¹ Véase el apartado de la sección C del capítulo II que está dedicado a Patricia Cutting y Pia Søltoft.

³⁰² KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 265.

siguiente lugar en el que el nombre de Kierkegaard aparece rellenando la casilla del autor. En la sección dedicada a las conclusiones derivadas de su recensión de *Dos épocas* y de la amplitud creativa en general de Gyllembourg, que paradójamente abarca la mitad de todo el texto, Kierkegaard describe lo que Kirmmse llama “la base propia de la política ‘real’”³⁰³ y que para los Hong representa el ideal incipiente de una “comunidad orgánica”³⁰⁴, al alero de la constitución general de los tiempos revolucionarios. Kierkegaard mantiene que “la época de la revolución es esencialmente apasionada [*lidenskabelig*]”³⁰⁵, en tanto que tiene una motivación unívoca que la condiciona y que la sostiene, y que incluso le impide caer en la crudeza de la pura violencia, ya que al fin y al cabo se está defendiendo una consigna. De este modo, “cuando los individuos (cada uno individualmente) están esencialmente y apasionadamente relacionados con una idea y juntos están relacionados esencialmente con la misma idea, la relación es óptima y normativa”³⁰⁶. En un sentido dialéctico, la relación con la idea actúa separando a cada individuo, dado que cada uno se tiene a sí mismo y a su interioridad decidida, pero también los reúne en la idealidad. Este vínculo cualitativo, que está siempre condicionado por la individualidad en primera instancia, permite una elevación que supera en la unidad la agresividad comparativa de lo cuantitativo. Kierkegaard propone que con esto “los individuos nunca se vuelven cercanos a los demás en el sentido de un rebaño, simplemente porque están unidos sobre la base de una distancia ideal. La unanimidad de la separación [*Udsondringens Samdrægtighed*] es ciertamente una música bien orquestada”³⁰⁷.

³⁰³ KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 268.

³⁰⁴ TA, x.

³⁰⁵ TA, 62 / SKS 8, 61.

³⁰⁶ Ibid.

³⁰⁷ TA, 62-63 / SKS 8, 63. Traducción ligeramente modificada.

Por el contrario, la época presente, imbuida por el liberalismo burgués y el conservadurismo aristocrático hegeliano³⁰⁸, “*es esencialmente sensata, reflexiva, desapasionada, encendiéndose en el fugaz entusiasmo e ingeniosamente descansado en la indolencia*”³⁰⁹. En esta primacía de lo racional se expulsa la necesidad de decisión y todo se resuelve en la contemplación, en la agradable sensación de lo anticipable y en la fuga de lo primitivamente humano. Una vez que se alcanza esta inanición, “los resortes de la vida, que son lo que son gracias a una pasión cualitativamente distintiva, pierden su elasticidad; la distancia que algo tiene de su contrario en la expresión cualitativa ya no es la ley para la relación de interioridad entre las dos partes del vínculo”³¹⁰. Esto significa que el principio dialéctico positivo de la época de la revolución, según el que los individuos podían estar tanto juntos como separados con la idea en medio, devino en una determinación negativa que no permite ni estar juntos ni estar separados, sino que tan solo resalta la cohesión en la oposición: “Pero en lugar de la relación de interioridad, se ha establecido otra relación: uno no se relaciona con el contrario, sino que los opuestos están detenidos observándose, y éste es el término de la relación”³¹¹. El resultado de esta deformación es que se establece la cantidad como el factor que regula las relaciones del sujeto consigo mismo y con los demás, cuestión que redundaba en la emergencia y en el abrupto fortalecimiento de una serie de nuevas categorías propias de la modernidad asentada.

Si la pasión o el entusiasmo [*Begeistring*] por la idea era el agente unificador positivo en los tiempos revolucionarios, “en una época apasionada y muy reflexiva, la *envidia*

³⁰⁸ KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 267.

³⁰⁹ EP, 41 / SKS 8, 66. Las cursivas son de Kierkegaard.

³¹⁰ EP, 55-56 / SKS 8, 75. Traducción ligeramente modificada.

³¹¹ EP, 56 / SKS 8, 75.

[*Misundelse*] será el *principio negativamente unificador*³¹². Esta envidia se presenta sigilosamente como una envidia reflexiva [*Reflexionens Misundelse*], que encierra al individuo en su propio egoísmo, condicionado por la tendencia envidiosa a los que lo rodean y alejado de toda decisión en su oposición contemplativa³¹³. Kierkegaard mantiene que el proceso a través del que se anquilosa la envidia es la nivelación [*Nivelleringen*], es decir, la aplicación de una “empresa sigilosa, matemática y abstracta, que evita toda agitación”³¹⁴. A pesar de que Kierkegaard reconoce la presencia de la nivelación en otras épocas, Leo Stan apunta a que la diferencia cualitativa que Kierkegaard distingue en la modernidad es que aquí “la nivelación ocurre sobre la base de un carácter puramente abstracto – o impersonal –, dando lugar a una entidad colectiva en la que todos pierden su identidad singular”³¹⁵. Este registro se despliega sobre la base de términos genéricos que se imponen por medio de algo así como organizaciones indiferenciadas y carentes de responsabilidad. Stan lee que la principal prueba de esta degradación está en la importancia que ha tomado en la modernidad la figura de la generación por sobre la del individuo, al punto que se reemplaza la exclusividad del sujeto por la universalidad sin rostro de la multitud [*Mængde*]. Con esto se vuelve a la relevancia que adquiere lo cuantitativo, lo numérico, lo matemático, todas categorías que señalan unión entre los individuos, pero una unión a partir de lo negativo.

La fuerza inédita que ha tomado la nivelación en la modernidad indica para Kierkegaard la presencia de un potenciador que en otros tiempos no existía: el público

³¹² EP, 59 / SKS 8, 78. Las cursivas son de Kierkegaard.

³¹³ Mientras más sostenidamente se dé esta disposición en una persona, “más se convertirá la envidia reflexiva en una envidia ética [*ethisk Misundelse*]”³¹³ y será entonces susceptible de condena, ante todo por sus consecuencias. EP, 60 / SKS 8, 78-79.

³¹⁴ EP, 63 / SKS 8, 80. Cf. Ibid.: “[...] mientras que una época apasionada *acelera, eleva y derriba, levanta y oprime*, así una época reflexiva y desapasionada hace lo contrario, *ahoga y frena, nivela*”. Las cursivas son de Kierkegaard.

³¹⁵ STAN, L. (2014), “*Leveling*”, en *Kierkegaard's Concepts. Tome IV: Individual to Novel*, ed. Jon Stewart, Farnham y Burlington: Ashgate, p. 86.

[*Publikum*]³¹⁶. El público se presenta como este impulso generalizador que se cuela entre los individuos y les muestra principios generales para conservar la comodidad de lo superficial. Enraizándose el exceso de prudencia y la falta de pasión, el terreno para la nivelación queda más que allanado, haciéndose casi imposible para un individuo, para una comunidad o incluso para un país escapar del poder fantasmagórico de la nivelación pública³¹⁷. Esta figura del público está intrínsecamente unida a la de la prensa [*Presse*], ámbito que halla en Kierkegaard una aversión particular, radicada sin duda en sus constantes encuentros polémicos con el gremio periodístico y exacerbada en las cercanías de *Una reseña literaria* por el conflicto con *El Corsario*. Kierkegaard asegura que “sólo cuando se carece de una vida comunal fuerte [*kraftig Samliv*] que dé cuerpo a la concreción, entonces la prensa creará esta abstracción, ‘el público’”³¹⁸, generando el gobierno del espectáculo y del sensacionalismo, y el aplacamiento de cualquier figura reformadora o crítica³¹⁹. Tratando de clarificar esta mazamorra de categorías, que Kierkegaard presenta intencionalmente traslapadas para destacar la confusión moderna, David Lappano interpreta que “el público es el *qué* de la identidad moderna y la prensa es el *cómo*”³²⁰, estando ambas aristas de la abstracción

³¹⁶ Cf. EP, 72 / SKS 8, 86: “Para que realmente llegue a existir nivelación, primero debe levantarse un fantasma, el espíritu de la nivelación, una monstruosa abstracción, un algo que lo abarca todo, pero no es nada, un espejismo – este fantasma es el *público*”. Traducción ligeramente modificada. Para una revisión exhaustiva de las nociones de multitud y de público en Kierkegaard, véase STAN, L. (2014), “*Crowd/Public*”, en *Kierkegaard's Concepts. Tome II: Classicism to Enthusiasm*, ed. Jon Stewart, Farnham y Burlington: Ashgate, pp. 107-114.

³¹⁷ Una reversión de esto, quizás más accesible en cuanto a la propagación tradicional, es el concepto heideggeriano de *das Man*.

³¹⁸ EP, 73 / SKS 8, 86.

³¹⁹ En este respecto, Kierkegaard trae a colación directamente el caso de Sócrates, pero deja pistas más que explícitas de que se considera a sí mismo como un personaje excepcional que acarrea un mensaje que la época buscará silenciar de cualquier modo. Esta imagen mártirica se irá haciendo presente con mayor fuerza en los años siguientes, hasta alcanzar un apogeo en el período entre 1854 y 1855. Volveré sobre esto en las dos secciones que restan de este capítulo.

³²⁰ LAPPANO, D. (2015), “*Press*”, *Kierkegaard's Concepts. Tome V: Objectivity to Sacrifice*, ed. Jon Stewart, Farnham y Burlington: Ashgate, p. 123.

entrelazadas por una determinación dialéctica, y siendo la primera una deformación de la relación con los demás y la segunda, una deformación del ejercicio de comunicación.

Kierkegaard enfatiza que la negatividad de la época presente no será superada por una repetición de la positividad de la época de la revolución, sino que ocurrirá con el advenimiento de la religión, apropiada en cada sujeto. Haciendo eco de lo que resalta Stewart respecto del foco crítico del *Postscriptum*, Kierkegaard asegura en *Una reseña literaria* que en la modernidad se olvida “la separación del individuo religioso ante Dios en la responsabilidad de la eternidad”³²¹, desapego que lleva a la composición impertérrita y desordenada de conjuntos de sujetos completamente enajenados de sí mismos y desde ahí incapaces de un vínculo auténtico con los demás. Al individuo que sucumbe frente al poder atrapante de la reflexión, “sólo lo puede liberar la interioridad religiosa [*religieus Inderlighed*]³²² y, recién una vez que tome éticamente las riendas de su existencia, “puede hablarse de una verdadera unidad en grupos [*at forene sig*]³²³. Esta posibilidad de una intersubjetividad efectivamente estructurada queda aún más a la vista cuando Kierkegaard sostiene que “la contemporaneidad con personas reales, cuando cada una de ellas es algo, en un instante real y una situación real, fortalece al individuo”³²⁴, a diferencia del debilitamiento que ejecuta el público con su abstracción niveladora.

En esta veta se inserta la lectura de Kirmmse, que dispone que la interioridad religiosa “se vuelve un momento esencial para hacer a la política posible”³²⁵, toda vez que la asociación positiva “requiere individuos libres y apasionados, que ‘se han ganado’ a sí

³²¹ EP, 66 / SKS 8, 82.

³²² EP, 60 / SKS 8, 78.

³²³ EP, 95 / SKS 8, 101. Traducción ligeramente modificada, siguiendo a Kirmmse. Cf. KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 276.

³²⁴ EP, 74 / SKS 8, 87.

³²⁵ KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 272.

mismos”³²⁶ en el movimiento de la religión. Esta posición soporta la exhortación de Kirmmse a no cargar la lectura de *Una reseña literaria* de un carácter antiliberal, autoritario y absolutista, sino a percibir ciertos aires de populismo o de igualitarismo: es la religión la que cualitativamente hace a todos los seres humanos iguales, unidos y diferenciados en la idea. Kirmmse lee que, si se concede validez a esta tendencia hermenéutica, es factible pensar a Kierkegaard abogando por que “nuevas formas sociales y políticas pueden construirse solo sobre la base del respeto consciente y silencioso de la integridad del individuo en la relación con Dios”³²⁷. Me parece que es razonable la interpretación de Kirmmse y la suscribo hasta cierto punto, pero se le puede objetar desde una arista que el mismo Kirmmse entrevé: “A pesar de que Kierkegaard provee una definición de la política ‘real’, la pregunta de si en realidad somos capaces de construir un mundo nuevo tal en el que esa política pueda ser aplicada permanece sin responder”³²⁸. Esto rebota también hacia el cuestionamiento de las efectivas consecuencias del igualitarismo kierkegaardiano, porque no parece tender en demasía a preocuparse por situaciones que después de todo son cuantitativas, como la desigualdad económica, por ejemplo. Estimo que lo principal en *Una reseña literaria* es reconocer el ánimo abierto que muestra Kierkegaard en relación con una posible modulación comunitaria, aunque en todo momento dependiente de la individualidad como componente atómico.

El silencio editorial que Kierkegaard se había propuesto luego de *Una reseña literaria* se quebró el 13 de marzo de 1847 con la publicación de *Discursos edificantes en varios espíritus*, compendio de tres secciones que incluye una pieza central en torno a la integridad

³²⁶ Ibid.

³²⁷ KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 274.

³²⁸ KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 277.

ética individual, radicada en la pureza que se le concede al corazón humano que se ha reforzado en su interioridad³²⁹. Esta interpelación desde la letra cristiana a hacer crecer la subjetividad tiene un claro fundamento en lo que los Hong llaman el “punto impulsor”³³⁰ en la carrera literaria de Kierkegaard, es decir, la experiencia de escarnio y difamación desprendida del conflicto con *El Corsario*³³¹. Siguiendo este rastro no menos polémico de concientización en un ánimo casi evangelizador, pero esta vez con la mirada puesta en una ética positiva y proyectiva desde el sujeto hacia los demás, Kierkegaard publica el 29 de septiembre de 1847 dos series de meditaciones cristianas, bajo el título de *Las obras del amor*. Confirmando su despliegue creativo, Kierkegaard escribe en una entrada del primer cuaderno marcado con la sigla NB: “A pesar de todo lo que la gente debe haber aprendido sobre mi prudencia mayéutica, al proceder lenta y continuamente, haciendo parecer que no sabía nada más, que no conocía lo que venía después – ahora con ocasión de mis nuevos discursos edificantes vociferarán que no sé lo que viene después, que no sé nada sobre sociabilidad [*Socialiteten*] [...] Ahora tengo el tema para el siguiente libro. Se llamará: *Las obras del amor*”³³². En lo que resta de esta parte, centraré mi análisis precisamente en *Las obras del amor*, dado que “es la formulación más clara y más fuerte de una ética cristiana en Kierkegaard”³³³, cruzada, eso sí, en todo momento por el carácter gravitante de la interioridad. Lo que intentaré mostrar es una efectiva disposición hacia una organización

³²⁹ Cf. EDVE, 7-155 / SKS 8, 123-251.

³³⁰ EDVE, xi.

³³¹ Cf. VII 1 A 229, 24 de enero de 1847 (JP, 5966; NB:114): “Alabado sea Dios por todos los asaltos de barbarismo que han caído sobre mí. Ahora he ganado tiempo para aprender interiormente y para convencerme de que era en efecto un pensamiento oscuro el de querer vivir en una parroquia rural y hacer penitencia en reclusión y en olvido. Ahora estoy decidido y arraigado en mi lugar de una manera en que nunca lo he estado. Si no hubiera sido sometido a esa rueda de insultos, esta oscura idea hubiera continuado molestándome, pues un cierto tipo de prosperidad fomenta las ideas oscuras; si, por ejemplo, no hubiera tenido los medios, nunca hubiera, con mi disposición a la melancolía, alcanzado el punto que a veces he alcanzado”.

³³² VIII 1 A 4, 1847 (JP, 5972; NB:118).

³³³ KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 306.

intersubjetiva en este nivel de la producción kierkegaardiana, que no es impermeable no obstante a ciertos cuestionamientos al verdadero valor concreto de sus postulados. Algo de razón hay que cederle a Lévinas cuando subraya los riesgos de una subjetividad tan potente como la que quiere levantar Kierkegaard.

La distinción capital que establece Kierkegaard en *Las obras del amor* pone por un lado a la amistad y al amor romántico [*Elskov*], y por otro lado al amor cristiano [*Kjerlighed*]³³⁴. La tendencia amical y la tendencia romántica se cargan hacia la predilección [*Forkjerligheden*], hacia la exclusividad determinada por factores mundanos que al cabo son susceptibles únicamente de comparación. El que elige a un amigo o a un amante no hace otra cosa que dejar de lado a todos aquellos que quedaron fuera de la elección y confirma en su pasión selectiva, no el amor desinteresado y abierto hacia un otro, sino la articulación desleal del amor de sí [*Selvkerlighed*]. En esto descansa para Kierkegaard que al amigo y al amante se les refiera como “el otro Mí Mismo, el otro yo”³³⁵, pues ambas figuras son solo una reduplicación inauténtica de la potencia amorosa, que culmina volcándose sobre sí y limitándose a una repetición vacía. Por su parte, el amor cristiano envuelve el aprendizaje de la abnegación [*Selvfornegtelse*] en el amor al prójimo [*Næsten*], esto es, en un ejercicio devoto del amor de sí que se irradia hacia esta nueva categoría de otredad. Este recipiente ya no es definido como el desdoblamiento del yo, sino que se yergue como “el primer tú [*første Du*]”³³⁶ y está exento de la influencia voluntariosa que ejercen las diferencias temporales. De acuerdo con Kierkegaard, este cambio de paradigma que histórica y dialécticamente introdujo el cristianismo desplaza a la predilección como término medio

³³⁴ Cf. KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., pp. 306-308.

³³⁵ OA, 77 / SKS 9, 60.

³³⁶ OA, 82 / SKS 9, 64.

[*Mellembestemmelse*] en favor de Dios, “porque, a fin de cuentas, el amor de Dios es lo decisivo, de él brota el amor al prójimo, algo que el paganismo no sospechaba”³³⁷. En contraposición a la sabiduría del mundo que ensalza al amor como el pináculo de las relaciones humanas, “el cristianismo enseña que el amor es una relación entre ser humano – Dios – ser humano, es decir, que Dios es la determinación intermedia”³³⁸, a través de la que se juega la posibilidad de amarse auténticamente a uno mismo, de ayudar a los otros a que amen a Dios y de ser ayudado por otros a llegar a amar a Dios. En suma, el amor cristiano levanta la importancia de la igualdad que se aplica en la eternidad y de la cercanía de los seres humanos con Dios o con la emulación del acto amoroso divino sin miramientos.

En el discurso acerca del deber de encarnar el amor en el cristianismo, Kierkegaard da una definición inicial del otro cristiano: “*Por tanto, ¿quién es nuestro prójimo?* Es evidente que el término está formado a partir de ‘el más próximo’ [*Nærmeste*], luego el prójimo es el que está más próximo a ti que todos los demás, aunque no en el sentido de la predilección”³³⁹. Un poco más adelante, e intensificando la exigencia de concreción, Kierkegaard advierte que el movimiento amoroso cristiano consiste en amar a los seres humanos que vemos, “en el sentido de que representa un deber el que en el mundo de la realidad encontremos a los que podamos amar particularmente, y que amándolos a ellos, amemos a los seres humanos que vemos”³⁴⁰. Por supuesto, esto no implica una exhortación a ser selectivos o preferentes, sino que designa un mandato de encontrar amable al que se nos aparezca. Con esto se despliega para Kierkegaard una renuncia “ante todo a todas las representaciones imaginarias y exaltadas, relativas a un mundo imaginario en el que sería

³³⁷ Ibid.

³³⁸ OA, 136-137 / SKS 9, 111.

³³⁹ OA, 40 / SKS 9, 28-29. Las cursivas son de Kierkegaard. Traducción ligeramente modificada.

³⁴⁰ OA, 197 / SKS 9, 160.

preciso ir a buscar y hallar el objeto del amor”³⁴¹, al tiempo que se produce una conquista de la verdad y de la situación efectiva de cada sujeto. En la conservación de la independencia individual, en la no reclamación de reciprocidad y en la renuncia a toda tentación del mundo que lleve a las oposiciones de la comparación, es al fin este ejercicio amoroso cristiano el que puede reunir a “dos seres eternamente determinados, cada uno por su lado, como espíritu; el amor al prójimo es el amor según el espíritu, y dos espíritus jamás podrían convertirse en un solo Sí Mismo en sentido egoísta”³⁴². Aquí hay un pie muy cercano a una articulación intersubjetiva auténtica en la individuación y posterior derramamiento hacia los otros.

No obstante estos claros visos de la instanciación del amor cristiano que desarrolla Kierkegaard, hay algunos signos que empañan un poco el panorama. Según Kierkegaard, el prójimo es ante todo “una determinación puramente espiritual [*reen aandelig Bestemmelse*]”³⁴³, que emerge desde el sujeto a partir de una disposición que dialécticamente encierra una necesidad por abundancia³⁴⁴. En otras palabras, el individuo auténticamente devenido espíritu en Dios desborda subjetividad hacia un universal que en términos abstractos contiene a todos los seres humanos, en tanto que todos son prójimos para el cristiano, sin distinción de ninguna clase. Arriba se notó que Kierkegaard salva esta vacuidad con el imperativo de amar a los seres humanos que se ven o que están dentro de los márgenes de la condición concreta de cada sujeto, pero dado que en última instancia este molde surge en la conciencia, “en cuanto concierne al pensamiento, el prójimo ni siquiera necesita existir. Si alguien que viviera en una isla desierta se plegara mentalmente al mandamiento, al

³⁴¹ OA, 199 / SKS 9, 162.

³⁴² OA, 80 / SKS 9, 63.

³⁴³ OA, 81 / SKS 9, 63.

³⁴⁴ Cf. OA, 27 / SKS 9, 18-19. Véase también BINETTI, M. (2005), *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard*, Navarra: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, pp. 93-95.

renunciar al amor de sí podría decir que ama al prójimo”³⁴⁵. Esta exacerbación de la modificación interna más que externa aparece confirmada en una entrada del cuaderno NB22 datada en 1851: “Cristianamente, el énfasis no cae tanto en hasta qué punto o qué tan lejos llega una persona cumpliendo con el requerimiento, si es que en realidad tiene intenciones, sino que cae sobre la impresión del requerimiento en ella en toda su infinitud, de modo que aprende de modo correcto a ser humilde y a descansar sobre la gracia”³⁴⁶. De este modo, Kierkegaard considera que bajarles el perfil a las exigencias del cristianismo para poder cumplirlas en el mundo es una oposición a la esencia misma de lo cristiano y no hace justicia a la seriedad de lo eterno. Lo que se demanda es la convicción en la interioridad, sin medias tintas, que después puede soportar la exteriorización, pero únicamente en modulaciones que no violen la autenticidad, esto es, sin búsqueda de recompensas, sin reconocimiento, sin más aliciente que la deuda con el amor divino primitivo.

Jamie Ferreira representa, como ocurría dentro de sus propios espectros de interpretación con Binetti y Dooley, la rama de especialistas que reconocen esta dificultad de *Las obras del amor*, pero que la resuelven en la trinchera del carácter concreto y real del acto amoroso. En las conclusiones de su lectura guiada de *Las obras del amor, Love's Grateful Striving. A Commentary on Kierkegaard's Work of Love*, Ferreira discute sobre el espacio que puede ocupar la ética kierkegaardiana del amor en las discusiones contemporáneas respecto del amor al prójimo y de las relaciones interpersonales. De acuerdo con Ferreira, un primer acercamiento al estado del arte actual envuelve “un contraste entre una ética del autosacrificio y una de la comunidad, entre una ética que enfatiza la imparcialidad y la

³⁴⁵ OA, 40 / SKS 9, 28-29. Traducción ligeramente modificada.

³⁴⁶ X 3 A 734, 1851 (JP, 993; NB22: 112). Este pasaje es citado por los Hong en la introducción de la edición inglesa de *Las obras del amor*, aunque con una intención interpretativa distinta. Cf. WL, xii-xiii.

igualdad, y una que enfatiza la mutualidad y la parcialidad sensible, o entre una ética que resalta la simetría y una que resalta la asimetría”³⁴⁷. En otras palabras, se juega aquí un enfrentamiento entre lo que a grandes rasgos se puede entender como la posición protestante y la posición católica romana, la una abogando por una moral del sacrificio propio y la otra defendiendo una moral de la mutualidad. Asimismo, Ferreira apunta a que “se puede considerar *Las obras del amor* en relación con la tradición de la ética ‘imparcialista’”³⁴⁸, es decir, en el contexto de una pugna entre una igualdad ciega en el peor de los casos y una parcialidad cualificada en el mejor. Por último, Ferreira pone el parámetro de la vieja disputa entre una ética teleológica, basada en la radical consideración de las consecuencias, y una ética deontológica, soportada por una observancia ineludible de la ley. En frente de estas tres claves de lectura, Ferreira sostiene que “se ha asumido que Kierkegaard es parte de la tradición reformista del amor autosacrificial, y *Las obras del amor* ha sido usualmente leída como un ejemplo de una ética que promueve el amor al prójimo como unilateral, negador del sí mismo, imparcial y desinteresado”³⁴⁹. No bien esta aproximación tradicional, Ferreira cree que una interpretación menos sesgada y más generosa o caritativa de *Las obras del amor* lleva a notar que la ética del amor cristiano que Kierkegaard desarrolla “no cae simplemente en un lado u otro de la división entre el autosacrificio y la comunidad, el dar o el necesitar, la simetría o la asimetría, la imparcialidad o la parcialidad, la deontología o la teleología”³⁵⁰. Siguiendo un modelo hermenéutico determinado, Ferreira sugiere que en la interacción y en el balance mutuo de las categorías del recto amor propio, de la reduplicación de ese amor

³⁴⁷ FERREIRA, J. (2001), *Love's Grateful Striving. A Commentary on Kierkegaard's Work of Love*, Oxford: Oxford University Press, p. 255.

³⁴⁸ FERREIRA, J. (2001), *Love's Grateful Striving. A Commentary on Kierkegaard's Work of Love*, op. cit., p. 256.

³⁴⁹ Ibid.

³⁵⁰ Ibid.

propio hacia el prójimo, de la deuda infinita con Dios, de la igualdad religiosa, de la justicia distributiva de Dios y de la desigualdad agudizada³⁵¹, se halla la posibilidad de encontrar una modulación del amor cristiano en Kierkegaard que no es del todo indiferente a las distinciones concretas de los otros y a sus necesidades, y que no establece como fin último y en sí la negación de uno mismo³⁵².

Bajo el prisma de Ferreira, Kierkegaard dispone la figura del amor de Dios en tanto que un don radical como el condicionante “de una ética de deuda absoluta con el otro, más que como pura gratuidad”³⁵³. Con este supuesto de fondo, y en contra en general de lo que mantenía George, Kierkegaard estaría aplicando un paradigma de deber que elimina la falta de sensibilidad y de interés, y que pone el foco en el saldo de una cuenta pendiente con la divinidad. En esta línea, el amor de Dios indica la necesidad natural de cada individuo de amar y de ser amado, inclinación que se resignifica a través de la determinación cristiana del movimiento amoroso. Es por esto por lo que puede emerger la imagen de un amor propio auténtico como camino fundamental para que haya un contenido efectivo que ceder a los otros y para que se dé con justicia el gesto de gratitud hacia Dios. Este proceso indica para Ferreira que “la ética de Kierkegaard no es una ética del sacrificio por el sacrificio, sino una ética del sacrificio necesario que se pide para que podamos buscar la promoción del perdón y de la reconciliación, y para que podamos edificar amor en otros”³⁵⁴. Afín de cuentas,

³⁵¹ Cf. OA, 455 / SKS, 375. Véase además KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., pp. 308-313 y ANDIC, M. (1999), “Love’s Redoubling and the Eternal Like for Like”, en *Kierkegaard International Commentary. Volume 16: Works of Love*, ed. R. L. Perkins, Macon: Mercer University Press, pp. 9-38.

³⁵² FERREIRA, J. (2001), *Love’s Grateful Striving. A Commentary on Kierkegaard’s Work of Love*, op. cit., p. 257.

³⁵³ FERREIRA, J. (2001), *Love’s Grateful Striving. A Commentary on Kierkegaard’s Work of Love*, op. cit., p. 258.

³⁵⁴ FERREIRA, J. (2001), *Love’s Grateful Striving. A Commentary on Kierkegaard’s Work of Love*, op. cit., pp. 258-259.

Ferreira pone de relieve que el principio del cumplimiento de la deuda infinita está condicionado por la segunda de las máximas del decálogo reproducido en el Evangelio de Mateo: “Amarás al prójimo como a ti mismo”³⁵⁵, regla que dialécticamente presupone el doble ejercicio de conciencia y de apertura a los demás. Si esta disposición hacia los otros deriva en sacrificio y persecución, dice Ferreira, está dentro de lo esperable, pero estos castigos no son pensados en ningún momento como fines en sí mismos.

Kirmmse es menos benevolente que Ferreira en cuanto a delinear la profundidad de las exigencias que dispone el amor cristiano de Kierkegaard. Destacando la forma en la que Kierkegaard adhiere a la igualdad entre la Ley y el Evangelio, tal como se presenta en el núcleo del discurso de San Pablo, Kirmmse apunta a que en un sentido kierkegaardiano las promesas de justicia, derecho e igualdad no pueden ser cumplidas ni por la ética humana ni por la religión natural, sino que requieren del elevamiento operado por las cualificaciones cristianas³⁵⁶. En esta condición de cosas, la política para Kierkegaard tiene el deber de volverse humilde y de no apropiarse para sí terrenos que no le corresponden, porfía que la convertiría en demoníaca u opuesta al bien. Al restársele a lo político la posibilidad de perseguir fines esenciales, Kirmmse apuesta a que en Kierkegaard la esfera de la política deviene “algo ciertamente mucho más modesto, a saber, el hacer en tanto sea prudente, por medio de la comunidad humana, los arreglos necesarios para el bienestar material”³⁵⁷.

³⁵⁵ Mt. 22, 39.

³⁵⁶ Cf. PV, 124 / SKS 16, 83. Vale recordar que las dos notas que Kierkegaard pensó agregar a *Mi punto de vista* están fechadas en 1846. Una de ellas, precisamente la dedicada al “individuo singular”, estaba pensada para el inicio de la primera sección de *Discursos edificantes en varios espíritus*. Cf. VII 1 A 176, 1846 (JP, 5948; NB:64) y VIII I A 656, 1846 (JP, 2932; NB:215). Además, véase lo desarrollado con Søltoft en el segundo capítulo acerca de la religión como el foco de cumplimiento de los mejores sueños de la política.

³⁵⁷ KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 313. Cf. BARRETT, L. (1999), “The Neighbor’s Material and Social Well-Being in Kierkegaard’s *Works of Love*: Does it Matter?”, en *Kierkegaard International Commentary. Volume 16: Works of Love*, ed. R. L. Perkins, Macon: Mercer University Press, pp. 121-137.

Kierkegaard reconoce directamente que “en el cristianismo, lo mismo que tampoco en el paganismo, jamás ha vivido ningún hombre que no haya estado vestido o revestido con la diversidad de la vida terrena”³⁵⁸ y que “el cristianismo es demasiado serio como para decir disparates en torno al puro ser humano”³⁵⁹. Esto implica en efecto que no hay una borradura de lo temporal y que en cierta medida se deberían aplicar las correcciones necesarias para que este ámbito se desarrollara de la mejor forma posible, pero siempre considerando que, devenga la situación que devenga, el cristiano debe permanecer indiferente a la tentación de lo diverso. De nuevo, el fundamento de esta disposición radica en la centralidad de la subjetividad que estructura el cristianismo: “Entendiéndolo cristianamente, tú no tienes absolutamente nada que ver con lo que los demás hagan contigo, no te atañe [...] Lo único que tiene que ver contigo es lo que tú haces con los demás o bien el modo como acoges lo que nos demás hacen contigo: la dirección es hacia dentro, esencialmente sólo tienes que habértelas contigo mismo ante Dios”³⁶⁰.

A pesar de que sigue siendo borrosa la factibilidad de un ejercicio amoroso como el que Kierkegaard consiente en *Las obras del amor*, me parece que se confirma la plenitud de la propuesta que caracteriza este período, esto es, la instauración de una interioridad decidida que puede ceder lugar al contacto con los otros, pero con su reafirmación y con su resguardo en todo momento como prioridades.

³⁵⁸ OA, 97 / SKS 9, 76.

³⁵⁹ Ibid.

³⁶⁰ OA, 456-457 / SKS 9, 376.

D.2. *Papirer*

De forma paralela al diario JJ, que fue completado finalmente en diciembre de 1846, Kierkegaard comenzó ese mismo año a escribir en cuadernos más robustos, semejantes a los que los hombres de negocios usaban para llevar sus registros comerciales. Esta serie de cuadernos lleva la marca “NB”, iniciales de la expresión latina *Nota bene* (“Nótese bien”), seguidos de una numeración que llega hasta el volumen 36, relleno por última vez en septiembre de 1855, poco antes de la muerte de Kierkegaard. Solo los cuadernos NB suman casi 7.600 páginas de anotaciones. Además del mencionado diario JJ y de algunas entradas del cuaderno de notas 13, en el período que comprende entre 1846 y 1847, Kierkegaard escribió principalmente en cuatro cuadernos. El cuaderno NB consta de 215 entradas, de las que solo ocho están fechadas. De acuerdo con Niels Brunn y Steen Tullberg, la datación posible de este cuaderno fluctúa entre el 9 de marzo de 1846, pocos días después de la publicación del *Postscriptum*, y el 14 de mayo de 1847³⁶¹. Ese mismo día fue advertido por Kierkegaard como la fecha de inauguración del cuaderno NB2, terminado probablemente a mediados de noviembre de 1847³⁶², según el análisis crítico de Brunn y Leon Jaurnow. El NB2 contiene un total de 269 entradas. Por su parte, siguiendo esta vez la pista de Tullberg y Jaurnow, el cuaderno NB3, que reúne 77 entradas, fue utilizado al parecer entre el 5 de noviembre y al menos el 28 de diciembre de 1847³⁶³. Por último, el NB4, con diez fragmentos

³⁶¹ Cf. KJN 4, 434.

³⁶² Cf. KJN 4, 495-496.

³⁶³ Cf. KJN 4, 553.

fechados de un total de 161, es localizado por Jurnow y Finn Gredal Jensen entre el mismo 28 de diciembre de 1847 y el 15 de mayo de 1848³⁶⁴.

En la línea de lo que propone Fenger respecto de la proporcionalidad inversa que se da entre la producción literaria de Kierkegaard y sus intervenciones privadas en los *Papirer*, se puede percibir que entre 1846 y 1847 la creación kierkegaardiana, a pesar de mantener un ritmo considerable, fue decreciendo en comparación con la etapa de publicación seudónima y religiosa que va desde 1843 hasta 1845, cuestión que indica por lo tanto un aumento progresivo en la escritura en papeles personales. Las temáticas presentes en los cuadernos NB-NB4 se pasean por un ataque a la primacía cuantitativa de las ciencias por sobre los deberes cualitativos ético-religiosos, por la idea de individualidad, por la noción en ciernes y luego madura de amor al prójimo, así como concentran también borradores de obras por publicar como *Discursos cristianos*, *Los lirios del campo y las aves del cielo*, *Dos breves tratados ético-religiosos*, *La enfermedad mortal* y *La ejercitación del cristianismo*, y de *El libro sobre Adler* y *Mi punto de vista*, manuscritos aparecidos póstumamente. No obstante estos ámbitos de notable valor, el foco propositivo y crítico de Kierkegaard en este período está claramente influenciado por su conflicto con *El Corsario* y está dispuesto desde ahí hacia un menosprecio del nivel intelectual y espiritual de los daneses, hacia un reclamo por la falta de apreciación y de reconocimiento del carácter de su filosofía subjetiva, y hacia un ataque constante a las figuras de la prensa y del público como supresores de la individualidad. En lo que sigue, me concentraré en tres grupos de entradas que caen dentro de este marco: uno

³⁶⁴ Cf. KJN 4, 578. La mayor porción del NB4 corresponde a entradas datadas en 1848. En esta parte aludiré a una de las pocas entradas del cuaderno que probablemente fue añadida hacia finales de 1847. Como he notado antes, los límites entre los períodos kierkegaardianos no están del todo definidos y es muy común encontrar puntos grises, aun cuando se piensa estar en una etapa completamente distinta. He dejado 1848 para la próxima sección, no por la lejanía con las ideas gestadas entre 1846 y 1847, sino por la importancia que tiene la crisis política danesa que se desata la revolución.

dedicado a la apropiación que hace Kierkegaard del concepto de comunidad de Karl Bayer (entradas del diario JJ, pero ya datadas en 1846), otro abocado a las críticas que Kierkegaard lanza contra Mynster y su rol como gestor de la unidad entre Iglesia y Estado, y un último conjunto que deslinda hacia las asperezas entre la prensa, la multitud y la individualidad, nivel en el que Kierkegaard denota la índole del cambio que requiere la época y las características necesarias de su precursor.

Tal como señala Michael Tilley en “Karl Bayer: Kierkegaard’s Attempt at Social Philosophy”, Kierkegaard se remite a Bayer solo dos veces en toda su obra, publicada y no publicada. Al margen de este vínculo un tanto débil, Tilley remarca que “ambas referencias son acerca de la amistad y la comunidad, y estos comentarios positivos sobre la filosofía social de Bayer dan una indicación del propio pensamiento social de Kierkegaard”³⁶⁵. Las dos anotaciones, dispuestas casi seguidas en el diario JJ y escritas con seguridad entre enero y septiembre de 1846, giran en torno al artículo de Bayer “El concepto de comunidad moral” [“Der Begriff der sittlichen Gemeinschaft”], publicado en 1844 en el décimo tercer volumen de la *Revista de filosofía y teología especulativa*, editada por I. H. Fichte, hijo de J. G. Fichte.

En el primer fragmento sobre Bayer, Kierkegaard despliega su propia dialéctica de lo comunitario, aunque, según Tilley, “deja mucho que desear en términos de un desarrollo coherente de una teoría distintiva de la comunidad”³⁶⁶. Dada la significación de esta entrada, me permito citarla *in extenso*, saltándome el criterio general de fluidez:

³⁶⁵ TILLEY, M. (2007), “Karl Bayer: Kierkegaard’s Attempt at Social Philosophy”, en *Kierkegaard and His German Contemporaries*, ed. Jon Stewart, Hampshire: Ashgate, p. 17.

³⁶⁶ TILLEY, M. (2007), “Karl Bayer: Kierkegaard’s Attempt at Social Philosophy”, *op. cit.*, p. 19.

La dialéctica de la comunidad [Menigheden] o sociedad [Samfundet] es como sigue

(1) Los particulares que se relacionan unos con otros en la relación son individualmente inferiores respecto de la relación.

El miembro singular es de este modo inferior respecto del organismo corpóreo; en el sistema solar los cuerpos celestes.

(2) Los particulares que se relacionan entre sí en la relación son individualmente iguales respecto de la relación.

Como en el amor terrenal, cada uno es algo por sí mismo, pero la necesidad de la relación es la misma para ambos.

(3) Los particulares que se relacionan entre sí en la relación están individualmente más arriba que la relación.

Como en lo religioso, en la forma más alta. El individuo se relaciona primero con Dios y luego con la comunidad; pero la primera relación es la más alta, aunque no deja de lado la segunda.

Cf. también con el *Postscriptum*, p. 327. La tarea no es desde el individuo hacia la raza, sino desde el individuo, alcanzar al individuo a través de la raza.

Cf. Un tratado del Dr. Bayer, *der Begriff der sittlichen Gemeinschaft* (en la revista de Fichte, vol. 13, 1844, p. 80). Su división triple es: Beziehung, Bezug, Einheit [*sic*] (cf. pp. 80 y 81)³⁶⁷.

Tilley apunta que la influencia en la conformación de esta dialéctica comunitaria kierkegaardiana, muchas veces mal atribuida a una replicación del esquema que Hegel expone en su *Filosofía del Derecho*, descansa en la noción tripartita que construye Bayer de la sociedad y que Kierkegaard destaca al final del pasaje. Siguiendo lo que comenta Peter Tudvad en las notas explicativas del diario JJ, compuestas para la última edición de los *Papirer*, Bayer propone que “la solidaridad real de la sociedad se debe no a una necesidad externa, sino a una interna, dado que solo una ley de la libertad puede transformar a la sociedad en una asociación de amor”³⁶⁸. Con esto a la vista, Bayer divide a la sociedad en tres partes. La primera parte corresponde al ámbito de la comunidad conectiva [*Gemeinschaftsgebiet der Beziehung*]³⁶⁹, que representa el campo de la naturaleza inanimada y que tiene como imagen más clara la de los planetas. Más allá de las individualidades, en el comportamiento celeste parece darse una relación metafísica que determina el conjunto y que desde ahí determina y completa a los componentes de ese conjunto. Luego, el área de la comunidad preocupada [*Gemeinschaftsgebiet des Bezugs*]³⁷⁰, que comprende la comunidad de los seres vivientes, confirmados en su tendencia hacia la unidad perfecta por la necesidad constante de asociación a través del autosacrificio y del autorespeto. Por último, la esfera de

³⁶⁷ VII 1 A 20, 1846 (JP 4110; JJ:430).

³⁶⁸ KJN 2, 566.

³⁶⁹ Cf. BAYER, K. (1844), “Der Begriff der sittlichen Gemeinschaft”, *Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie*, ed. I. H. Fichte, vol. 13, pp. 67-103; p. 80.

³⁷⁰ Cf. BAYER, K. (1844), “Der Begriff der sittlichen Gemeinschaft”, op. cit., p. 81.

la comunidad de la perfecta unidad [*Gemeinschaftsgebiet der vollendeten Einigung*], es decir, de la unión verdadera [*der wahren Einigkeit*]³⁷¹, “que es esa unanimidad realizadora y esa unidad en la que la independencia de la totalidad depende de la independencia de sus elementos”³⁷². En este todo libre y por lo mismo amoroso se puede construir una relación personal y una relación social sensual-espiritual.

Esta etapa conclusiva a la que llega Bayer toma en Kierkegaard un cariz religioso de modo indefectible y enfatiza, precisamente como se veía en el *Postscriptum*³⁷³, que un vínculo intersubjetivo auténtico es posible, pero siempre desde el horizonte de la composición individual. En este punto, Tilley sostiene que se vuelve complejo seguir manteniendo sin más posiciones como la de Buber, ya que parece borrarse ulteriormente el conflicto entre el sujeto y la comunidad³⁷⁴. No obstante, y todavía con Tilley, Kierkegaard puede seguir siendo criticado por la primacía que entraña la relación con Dios en su paradigma espiritual, tal como se puede constatar en *Las obras del amor*. Bajo la perspectiva de Tilley, la segunda referencia de Kierkegaard a Bayer viene a intentar salvar este escollo.

Tres entradas más abajo del fragmento que desarrolla la dialéctica de la comunidad, Kierkegaard se pone en el caso de ser, por un lado, un clérigo que pudiera predicar de tal forma que todo aquel que lo escuchara se fuera a casa exultante y ansioso por oír un sermón nuevo, y, por otro lado, ser un clérigo hábilmente instruido en los recovecos de la individualidad y que hablara con la intención de que sus oyentes llegaran a sus hogares profundamente tocados por la ira y por la repulsión. Considerando este escenario imaginario,

³⁷¹ Cf. Ibid.

³⁷² KJN 2, 566.

³⁷³ Cf. PS, 418 / SKS 7, 389. Este es el pasaje que Kierkegaard cita en la primera entrada sobre Bayer, con la paginación de la primera edición del *Postscriptum*.

³⁷⁴ Cf. TILLEY, M. (2007), “Karl Bayer: Kierkegaard’s Attempt at Social Philosophy”, op. cit., p. 22-23.

Kierkegaard se pregunta en cuál de estos casos se puede sacar el mayor beneficio³⁷⁵. En el primer caso, el engaño está en hacerle creer al sujeto que se puede ser asistido para llegar a la verdad, mientras que en el segundo caso el engaño es justamente la ayuda para que el sujeto alcance la verdad³⁷⁶. Como sea, continúa Kierkegaard, si es que existe alguna forma de comprender la forma en que un individuo puede necesitar a otro, es recordando un pasaje de los estoicos, citado por Bayer en “El concepto de comunidad moral”: “Un hombre sabio no tiene ninguna necesidad particular, y aun así tiene necesidades en muchos casos. De igual modo, a pesar de que un hombre sabio pueda estar satisfecho consigo mismo, aun así, necesita amigos, no para tener a alguien con quien sentarse cuando esté en problemas, sino para sentarse junto a quien esté en la más terrible necesidad, alguien por quien pueda dar voluntariamente su vida”³⁷⁷. Así, Tilley propone que esta segunda entrada “provee una indicación sobre la manera en que se puede explicar y defender la ilustración de Kierkegaard sobre cómo la relación primaria, esto es, la relación con Dios no merma la relación secundaria, la relación con la comunidad”³⁷⁸, sino que la refuerza y la apuntala en la emergencia del deber³⁷⁹.

A fin de cuentas, me parece que Kierkegaard compatibiliza en este período con la idea de Bayer de que la organización comunitaria o social no depende de factores externos como la filiación nacional o la ubicación geográfica³⁸⁰, sino que pasa en todo momento por

³⁷⁵ Cf. VII 1 A 23, 1846 (JP 5883; JJ:433).

³⁷⁶ Cf. Ibid.: “En el primer caso, hubiera terminado con la verdad y comenzado con el engaño, y en el otro, hubiera terminado con el engaño y comenzado con la verdad”.

³⁷⁷ VII 1 A 23, 1846 (JP 5883; JJ:433). Con algunos pequeños cambios, Kierkegaard cita en latín desde la página 88 del artículo de Bayer y no desde la 86 como señala en la entrada. A su vez, Bayer está parafraseando de *Cartas a Lucilio* de Séneca. Véase SENECA (1925), *Ad Lucilium Epistolae Morales*, trad. R. Gumere, Londres: William Heinemann, pp. 46-50.

³⁷⁸ TILLEY, M. (2007), “Karl Bayer: Kierkegaard’s Attempt at Social Philosophy”, op. cit., p. 23.

³⁷⁹ Cf. OA, 27 / SKS 9, 18-19.

³⁸⁰ Cf. VIII 1 A 245, 1847 (JP 4121; NB 2:131): “(...) El sinsentido grundtvigiano sobre la nacionalidad es también una regresión al paganismo. Es increíble la tontería que están dispuestos a defender los delirantes candidatos grundtvigianos. Th. Fenger dice, por ejemplo, que nadie puede ser un verdadero cristiano sino a

los individuos y se mantiene en ellos, pero no deja de resonar la importancia superlativa que tiene la figura de Dios en la dialéctica intersubjetiva kierkegaardiana, incluso cuando se piensa en la exhortación a participar de la realidad de otros: el individuo siempre tiene que vérselas consigo mismo ante Dios en todo momento y cualquier otra preocupación es vana y relativa.

Enfrentado a la revisión de la articulación eclesiológica en los *Papirer*, Bruce Kirmmse nota que a partir de la mitad de la década de 1840 la visión de Kierkegaard respecto del obispo Mynster “adquirió un creciente foco agudo”³⁸¹, al punto que “tempranamente, en 1847, el ataque a la Iglesia comienza a tomar forma y es inseparable de Mynster”³⁸². En una extensa entrada del cuaderno NB, fechada el 20 de enero de 1847, Kierkegaard repasa el deseo de volverse un pastor provincial y lo delinea como el escape idílico a una existencia extenuante y como la vía religiosa penitente para desembarazarse ante Dios de cualquier ofensa cometida. Como se ha visto en páginas pasadas, este ánimo suponía poner término a la carrera autoral. Sin embargo, a Kierkegaard lo detiene el hecho meridianamente claro de “que *la situación en este país se ha vuelto más y más confusa*”³⁸³, condición que implica la necesidad de emergencia de alguien extraordinario [*Extraordinair*], tanto para resignificar lo literario como para reconfigurar lo social y lo político. Confirmando esta exigencia de los tiempos, Kierkegaard plantea que la pregunta que se mantiene “es si hay alguien más apropiado para esto que yo en este reino – y esto es algo que me atrevería a mantener delante de Dios”³⁸⁴. En una pista similar a la que se fue dibujando en *Una reseña literaria*, tras el

través de la nacionalidad. ¡Y el cristianismo específicamente se quería desligar de la deificación pagana de las nacionalidades! ¡Qué sabe Fenger del paganismo! Y en cuanto al cristianismo, ¡qué otra cosa sabe aparte de andar fanfarroneando con los grundtvigianos!”.

³⁸¹ KIRMMSE, B. (2000), “The Thunderstorm: Kierkegaard’s Ecclesiology”, op. cit., p. 91.

³⁸² Ibid.

³⁸³ VII 1 A 221, 20 de enero de 1847 (JP 5961; NB: 107). Las cursivas son de Kierkegaard.

³⁸⁴ Ibid.

escándalo con *El Corsario*, Kierkegaard se yergue sin tapujos como aquel que en su época y en su tierra cumple con los requisitos éticos del sacrificio generador de conciencia, intencionalmente cercano al modelo socrático. Halla en su capacidad de renuncia, en sus habilidades intelectuales e incluso en su situación económica holgada las garantías de poder darlo todo para cumplir con lo que llama “mi vocación [*Kald*]”³⁸⁵.

En este estado de cosas en el que se entiende como el agente crítico en oposición al entramado terrenal, y rotundamente condenado a la burla y al escarnio³⁸⁶, Kierkegaard escribe: “Si no deifico el orden establecido [*det Bestaaende*] como lo hace Mynster (y este es el fundamento de la herejía de Mynster) y, celoso de la moralidad, llego finalmente a confundirlo [al orden establecido] con filisteísmo burgués; si no quiero abolir por completo la categoría de lo extraordinario (y, de nuevo tal como Mynster, entender meramente que tales personas han existido, entenderlas meramente en retrospectiva), entonces no puedo rechazar la tarea que con tanta claridad ha sido puesta sobre mí”³⁸⁷. Kierkegaard apunta que Mynster siente cierta benevolencia hacia él, pero que aun así lo tiene por una persona peligrosa, y que por eso le sugirió convertirse en pastor y radicarse en el campo³⁸⁸. Lo que al cabo muestra Kierkegaard es que Mynster es un engranaje más en la máquina moderna que tiende hacia el número, hacia la comodidad relativa y hacia la nivelación, a tal extremo que, a pesar de cultivar cierta admiración en su corazón, podría estar dispuesto a perjudicar a aquel

³⁸⁵ Ibid.

³⁸⁶ Cf. Ibid.: “En sentido humano, desde ahora en adelante puedo ser considerado como alguien con un objetivo, pero ciertamente yendo hacia la derrota – confiando en Dios que esto es precisamente la victoria. Entendí la existencia de esta manera cuando tenía diez años y esta es la fuente de la enorme polémica en mi alma. Así fui entendido cuando tenía 25 años. Y así también ahora que tengo 34. Esta es la razón por la que Poul Møller la persona más absolutamente polémica”.

³⁸⁷ Ibid.

³⁸⁸ Cf. VII 1 A 169, 5 de noviembre de 1846 (JP, 5947; NB:57): “Cuando el obispo Mynster me aconseja que me vuelva un pastor provincial, obviamente no me entiende. Eso es ciertamente lo que quiero, pero nuestras razones son por entero diferentes. Pues él asume que de una u otra forma quiero escalar, que, después de todo, quiero ser algo. Y aquí está lo complejo: Quiero ser lo más inferior posible; esa es precisamente la idea de mi melancolía”.

individuo con carácter (esto es, a Kierkegaard) que pusiera en riesgo lo que ante sus ojos es lo bueno en el mundo. Con cierta sagacidad irónica, Kierkegaard asegura que la grandeza de Mynster radica en haberse aferrado con uñas y dientes al orden establecido, y haberse finalmente fusionado con él: Mynster es la politización de lo religioso. Asimismo, Kierkegaard afirma con algo de ambigüedad que “nunca lo olvidaré, siempre lo honraré, siempre pienso en mi padre cuando pienso en él, y nada más es necesario”³⁸⁹. Pero, más allá de toda esta alabanza espuria, Kierkegaard se percibe en un escalón cualitativamente distinto al que condiciona a Mynster, toda vez que el uno acepta el empequeñecimiento por amor del servicio a Dios y el otro abraza el engrandecimiento mundano con las prioridades mal posicionadas.

Ya en el cuaderno NB2, Kierkegaard asegura que “en casi todas las páginas de los sermones de Mynster se puede mostrar qué tan pocas personas él mismo supone que son realmente cristianas o que incluso se preocupan de ser cristianas”³⁹⁰, y sin embargo se llena la boca con ilusoria palabrería “sobre la Iglesia estatal, el pueblo cristiano y la nación cristiana”³⁹¹. En tanto que funcionario del Estado, Kierkegaard equipara a Mynster con aquel que es instituido como profesor de hebreo y que no se preocupa por que sus estudiantes en verdad aprendan la lengua, sino que fija la vista en el prestigio y en el estatus público. De este modo, Mynster concesiona el cristianismo para mantener su distinción política, sin temor a caer en la contradicción de exponer las exigencias de lo religioso y de declamar después a Dinamarca como un país enteramente devoto.

³⁸⁹ VII 1 A 221, 20 de enero de 1847 (JP 5961; NB: 107).

³⁹⁰ VIII 1 A 388, 1847 (JP 6070; NB 2:258).

³⁹¹ Ibid.

Al poco tiempo, en una de las primeras entradas del cuaderno NB3, Kierkegaard señala precisamente que “de acuerdo con Mynster, el cristianismo está relacionado con el ser humano natural de la misma forma en que la equitación está relacionada con el caballo, como el caballo entrenado está relacionado con el caballo no entrenado, contexto en el que la cuestión se trata no de quitar la naturaleza sino de mejorarla; esto es, el cristianismo es cultura”³⁹². Esta disposición entraña una misma realidad que es en último término perfeccionada por un proceso cauteloso y para nada disruptivo, tendiente a pacificar el instinto y a apropiarse el mundo desde la humanización del animal humano. Dentro de la lectura radical de Kierkegaard, esta culturización cristiana “está 100.000 millas separada del redentor, que debe sufrir en el mundo y que requiere la crucifixión de la carne, toda esa agonía como los dolores de parto de la salvación, porque entre las circunstancias está de hecho una diferencia infinita y cualitativa entre Dios y el ser humano, y el terror del cristianismo es también su bendición: que Dios quiere ser el maestro y quiere que el pupilo lo imite”³⁹³. No hay, pues, una simple elevación de lo que es naturalmente humano, sino que se ejecuta con la imagen de Jesús la introducción de una nueva categoría, a saber, la del Dios-hombre, que será fuertemente enfatizada en *La enfermedad mortal* y en *La ejercitación del cristianismo*, y que implica el profundo problema de la ruptura de la religión con el mundo.

Kierkegaard no escatima en proponer que en el contexto danés moderno “Mynster mismo es el inventor de esta confusión entre cristianismo y cultura”³⁹⁴, aunque no deja de aceptar que su influencia en el orden temporal de las cosas ha sido abismal. De esta manera, si es que no debe haber un conflicto entre el cristianismo y el mundo, si lo que se exige es

³⁹² VIII 1 A 415, 1847 (JP 6076; NB 3:16).

³⁹³ Ibid.

³⁹⁴ Ibid.

construir una sociedad pacífica sobre los hombros de aquellos que sí lucharon con el carácter del testimonio, “entonces es grandioso tener una figura como Mynster”³⁹⁵. La cuestión es que no están así moduladas las demandas del cristianismo y permanecerá en todo momento como una ambivalencia la noción de una “Iglesia estatal” y, por tanto, la de un cristianismo que se esparce en un país como se esparcen las costumbres. Siguiendo este rastro, y ya hacia finales de 1847 o quizás principios de 1848, Kierkegaard anota en el cuaderno NB4: “Oh, joven, cuidado. Cuídate especialmente de los pastores y de los poetas. Cuídate de lo que el pastor los domingos llama lo más alto (porque el lunes él mismo es parte de la conspiración que se burla de ti; ciertamente, ya en la tarde del domingo se va al club y pregunta por noticias de quién puede estar tan loco como para hacer lo él dijo, de tal manera que Su Reverencia pueda tener algo de lo que reírse, algo para deplorar como inmadurez)”³⁹⁶. Machacando la superficialidad hereje del funcionario de Estado que se cree comunicando el mensaje cristiano, Kierkegaard reclama que “si todas las tiendas deben estar cerradas, ¿por qué entonces el pastor puede tener abierta la suya el domingo? Ganar dinero, comerciar, es realmente lo que viola el estatus de los días sagrados; y aun así el pastor gana dinero el domingo”³⁹⁷. Remata poniendo al margen de esta entrada: “¡Qué es en nuestra era la Iglesia sino la tienda del pastor!”³⁹⁸.

Esta crítica enfocada en la organización social y política ciertamente no echa por tierra la posibilidad de una comunidad basada en individuos auténticamente constituidos. Es más, Kierkegaard asegura en los *Papirer* de este período, tal como lo hizo abiertamente en

³⁹⁵ Ibid.: “Paguémosle tributo a Mynster. Nunca he admirado a nadie, a ninguna persona viva, excepto al obispo Mynster, y siempre es una alegría para mí recordar a mi padre”.

³⁹⁶ VIII 1 A 489, 1847-48 (NB 4:8).

³⁹⁷ Ibid.

³⁹⁸ VIII 1 A 489, 1847-48 (NB 4:8a).

Una reseña literaria, que “la situación del mundo va a cambiar”³⁹⁹, pero no en la veta que ansía política, sino en la veta de la religión⁴⁰⁰. En uno de los primeros fragmentos del cuaderno NB2, Kierkegaard sostiene que “vamos a ver que cada intento futuro de reforma, si está involucrado un reformador verdadero, estará dirigido contra la ‘multitud’, no contra el gobierno [*Regjeringen*]”⁴⁰¹. Según Kierkegaard, el gobierno – entiéndase, el gobierno en Dinamarca en 1847 – a través del poder del rey es representativo y encarna en efecto una monarquía cristiana, que ha sido aplicada en su dialéctica hasta un nivel de inmutabilidad mundano-histórica [*verdenhistorisk*], es decir, ha alcanzado su más alta evolución en cuanto regencia temporal⁴⁰². Lo que está en ciernes es “el crecimiento interno intensivo [*intensive Udvikling*] del Estado”⁴⁰³ o la instauración del individuo singular como determinación de la época, impulso que Kierkegaard ve encarnado en el flaqueo de diversas naciones europeas. Viniendo de vuelta del proceso revolucionario externo, Kierkegaard mantiene que “en el futuro, tendremos disturbios internos, *secessio in montem sacrum*”⁴⁰⁴. Enseguida, al costado de esta entrada, Kierkegaard comenta que “una cosa es cuando la gente, la multitud, la

³⁹⁹ VIII 1 A 108, 1847 (JP, 4116; NB2:3).

⁴⁰⁰ Cf. NICOLETTI, M. (1992), “Politics and Religion in Kierkegaard’s Thought: Secularization and the Martyr”, op. cit., pp. 184-185.

⁴⁰¹ VIII 1 A 108, 1847 (JP, 4116; NB2:3).

⁴⁰² PS, 600 / SKS7, 563: “¡Alabado sea el Estado bien ordenado! ¡Dicha envidiable para quien sepa valorarlo! ¿Cómo puede alguien estar ocupado en reformar el Estado y cambiar el modo de gobernar? Entre todas las formas de gobierno, la monarquía es la mejor. Más que cualquier otra forma de gobierno, es la que más motiva y protege los caprichos secretos y las inocentes locuras de las personas privadas. Sólo la democracia, la forma de gobierno más tiránica, obliga a las personas a participar positivamente, que es lo que las sociedades y las asambleas generales de nuestros días nos recuerdan a menudo. ¿Es tiranía que una persona quiera reinar y nos deje al resto ser libres? No, pero lo es que todos quieran reinar y encima quieran obligar a todos a participar en el gobierno, aun a quien urgentemente declina tomar parte en él”. Traducción ligeramente modificada.

⁴⁰³ VIII 1 A 108, 1847 (JP, 4116; NB2:3)

⁴⁰⁴ Ibid. *Secessio in montem sacrum* se traduce como “secesión hacia el monte sagrado”. En otras palabras, separación en las organizaciones políticas, y profundización en la supremacía del individuo y de su devenir espiritual y religioso. En el último párrafo de la entrada, Kierkegaard vuelve sobre la idea de que él es el personaje de carácter – el reformador verdadero, entenderíamos – que necesita Dinamarca: “Todo esto calza perfectamente con mi teoría, y la precisión con la que he entendido la época se hará con seguridad evidente – alas, este es el peor crimen que una persona puede comentar, pues tonterías y verdades a medias son lo que la época demanda – y que la verdad sea humillada”. Volveré sobre esto en la próxima sección, esta vez directamente con la etiqueta de martirio.

Oposición, se lanza contra el rey, el gobierno (esto es lo que llamamos política)”⁴⁰⁵ y otra muy distinta es “cuando hay un grado de intranquilidad en el Estado, parecida a la que hay en una casa en la que los residentes en varios de los pisos comienzan a pelear – no con el dueño, sino entre ellos”⁴⁰⁶.

A fin de cuentas, Kierkegaard lee que en la época el problema sociopolítico es un asunto externo que solo tiene importancia en cuanto a la mantención de ciertas condiciones temporales y relativas, pero que es trascendido absolutamente por la conmoción subjetiva que ha generado desde lo negativo el dolo de la modernidad y que es azuzada desde todos los flancos por las exigencias del cristianismo extremo kierkegaardiano. Únicamente el individuo que ha sorteado los obstáculos de su situación y que se ha opuesto al mundo en la imitación del modelo cristológico está modulado para entablar un vínculo con los otros. El signo metafísico-ético del período aparece una y otra vez: desde lo subjetivo, pasando por lo objetivo, para volver a lo subjetivo.

E. 1848-1853

E.1. Obra publicada

En contraste con la agitación social y política que asediaba a Dinamarca en 1848, Kierkegaard se sumió ese año en el lapso más árido en cuanto a publicaciones desde el vertiginoso derrotero que se inició en 1843, contando únicamente con *Discursos cristianos*, aparecido el 25 de abril de 1848, en medio de aires revolucionarios. En cualquier caso, este

⁴⁰⁵ VIII 1 A 109, 1847 (JP, 4117; NB2:3a).

⁴⁰⁶ Ibid.

silencio editorial no se debió a una escasez de material, sino a una serie de divagaciones en las que se enredó Kierkegaard y que tenían en gran parte su fundamento en el calibre del mensaje, creado en concordancia con la exigencia de los tiempos. Howard y Edna Hong resaltan en efecto que en términos personales, Kierkegaard “se vio inmerso en prolijas deliberaciones respecto de renunciar a la escritura, respecto de publicar las obras que tenía a la mano, respecto del uso de pseudónimos en la escritura y en las publicaciones y sobre un posible nombramiento como pastor rural”⁴⁰⁷. Asimismo, esta vez en el plazo de las circunstancias externas, Kierkegaard estaba enfrentado a la segunda edición de *O lo uno o lo otro*, que vio la luz el 14 de mayo de 1849. En una entrada sin fecha del cuaderno NB10, inaugurado el 9 de febrero de 1849, Kierkegaard escribe: “Nunca dejaré que la segunda edición de *O lo uno o lo otro* se publique sin algo que la acompañe. De alguna manera el acento debe estar en que me he decidido a ser un autor religioso”⁴⁰⁸. Este punto crucial que representa la revitalización de *O lo uno o lo otro* en la escena literaria danesa, a seis años de su irrupción original y con la autoría kierkegaardiana indefectiblemente reconocida, es significada por Kierkegaard como una instancia doble: si se despliega correctamente, lo religioso triunfa, pero si no es bien utilizada, “todo lo que he escrito, visto como una totalidad, será arrastrado hacia lo estético”⁴⁰⁹. Finalmente, después de pasar por diversos niveles de convencimiento y de barajar una serie de opciones – entre las que se incluían la posibilidad de publicar un compendio para generar un quiebre definitivo y buscar la institución como

⁴⁰⁷ SUD, xv.

⁴⁰⁸ X 1 A 147, 1849 (JP, 6361; NB10:69). En el párrafo contiguo se lee: “Para estar seguros, mi búsqueda de un puesto eclesiástico también enfatiza esto, pero puede ser interpretado como algo que vino más tarde”. El mismo 14 de mayo de 1849, Kierkegaard publica *Los lirios del campo y las aves del cielo*.

⁴⁰⁹ Ibid. Cf. X 1 A 192, 1849 (JP, 6374; NB10:113): “Qué tal si escribo en la parte de atrás de la segunda edición de *O lo uno o lo otro*: Postscriptum. Por la presente me retracto de este libro. Era un engaño necesario, engañar a los hombres hacia lo religioso, lo que continuamente ha sido mi tarea. Ciertamente, tiene su influencia en sentido mayéutico. Y no necesito retractarme de él, pues nunca he reclamado ser su autor”.

pastor provincial, y la batalla incesante entre la prudencia de firmar con pseudónimo y el atrevimiento de poner su propio nombre en la vanguardia crítica –, Kierkegaard se decidió a llevar a imprenta de este lote de borradores pendientes a *La enfermedad mortal*, *Dos breves tratados ético-religiosos* y *Ejercitación del cristianismo*, dejando inéditos *Mi punto de vista* y *Neutralidad armada*.

La enfermedad mortal y *Ejercitación del cristianismo*, ambas obras que revisaré en esta parte, están adjudicadas al pseudónimo Anti-Climacus⁴¹⁰ y tienen a Kierkegaard cumpliendo el rol de editor. Haciendo una evaluación posterior a la puesta en venta de *La enfermedad mortal* en las vitrinas de C. A. Reitzel, cuestión que ocurrió el 30 de julio de 1849, Kierkegaard anota: “*La enfermedad mortal* está impresa y de manera pseudónima, por Anti-Climacus. *Ejercitación del cristianismo* también será pseudónima. Ahora me entiendo completamente. El punto en todo este asunto es: hay un cénit del cristianismo en la rigurosidad ética y tiene que al menos ser escuchado”⁴¹¹. Un par de entradas más adelante, Kierkegaard vuelve sobre lo mismo: “Es absolutamente correcto – se debía usar un pseudónimo. Cuando las demandas de la idealidad deben ser presentadas en su punto máximo, entonces se debe tener extremo cuidado en no ser confundido uno mismo con aquella, como si uno mismo fuera lo ideal”⁴¹². Con esto se pone en cuenta la exhortación que la dialéctica de lo religioso hace para mostrarse en su desarrollo pleno, exigencia que Kierkegaard no puede cumplir directamente por un juicio de conciencia. En el cuaderno NB11, Kierkegaard explícitamente manifiesta que Anti-Climacus “se considera a sí mismo

⁴¹⁰ Cf. IX A 9, 1848 (JP, 6142; NB5:8): “Si llegara a necesitar un nuevo pseudónimo en el futuro, se llamará: Anticlimacus. Deberá ser peligrosamente irónico y humorístico”. Acercándose la publicación de *La enfermedad mortal*, Kierkegaard pasó de “Anticlimacus” a “Anti-Climacus”, para dar mayor énfasis todavía a la carga intencional del personaje.

⁴¹¹ X 1 A 546, 1849 (JP, 6445; NB12:7).

⁴¹² X 1 A 548, 1849 (JP, 6446; NB12: 9).

como un cristiano en un nivel extraordinariamente alto”⁴¹³, en clara contraposición con Johannes Climacus – pseudónimo de *Migajas filosóficas* y del *Postscriptum* –, que “dice de sí mismo que no es cristiano”⁴¹⁴. Poniendo por delante su comprensión de la idealidad auténtica del cristianismo y su consecuente incapacidad para llevarla a acción, Kierkegaard reconoce que “me pondría más arriba que Johannes Climacus, más abajo que Anti-Climacus”⁴¹⁵. Entonces, lo que nos encontramos en *La enfermedad mortal* y en *Ejercitación del cristianismo*, terminada y distribuida el 25 de septiembre de 1850, es una modulación absoluta de lo ético-religioso, que en todo momento sigue y enfatiza la línea que se traza desde el individuo hacia la comunidad, con diversos matices⁴¹⁶.

En *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, Bruce Kirmmse enfoca la revisión del vocabulario conceptual de *La enfermedad mortal* con miras a levantar enseguida una lectura social y política. Teniendo en consideración la amplitud y la dificultad que supone *La enfermedad mortal*, seguiré esta pista de Kirmmse, para no perder el objetivo de mi propia interpretación. Kirmmse señala que “la ‘enfermedad mortal’⁴¹⁷, cristianamente entendida, es una enfermedad peor que cualquier mal físico y envuelve una muerte peor que cualquier

⁴¹³ X 1 A 517, 1849 (JP, 6433; NB11: 209).

⁴¹⁴ Ibid. Los Hong destacan que “el prefijo ‘anti’ puede resultar confuso. No significa ‘contra’. Es una forma antigua de ‘ante’, como en ‘anticipar’ [...]”, es decir, tal como precisa Kierkegaard, Anti-Climacus no se opone a Climacus, sino que está por encima de él. SUD, xxii.

⁴¹⁵ X 1 A 517, 1849 (JP, 6433; NB11: 209).

⁴¹⁶ Cf. X 1 A 593, 1849 (JP, 6461; NB12:53): “*Qua* escritor soy como el río Guadalquivir, que en algunos lugares se soterra; hay una tensión que es mía: lo edificante [*det Opbyggelige*]; atrás y adelante yacen los pseudónimos más bajos y más altos: lo edificante es mío, no lo estético, no [las obras seudónimas] para edificación [*det til Opbyggelse*] y menos aún aquellas para despertamiento [*det til Opvækkelse*]”. El subtítulo de *La enfermedad mortal* reza: “Una exposición cristiano-psicológica para edificar y despertar [*En christelig psykologisk Udvikling til Opbyggelse og Opvækkelse*]”, mientras que la primera parte de *Ejercitación del cristianismo* está pensada para “despertamiento e interiorización [*Opvækkelse og Inderliggjørelse*]”. EM, 23 / SKS 11, 115 y EC, 27 / SKS 12, 13. Cf. SUD, xx-xxii.

⁴¹⁷ Literalmente, la “enfermedad hasta la muerte”. Como se vio rápidamente en el primer capítulo, en danés *La enfermedad mortal* es *Sygdommen til Døden*. En inglés se ha vertido como *The Sickness unto Death* y en alemán, *Die Krankheit zum Tode*. Estas tres formas comparten la idea de una enfermedad que, más que matar, lleva a la muerte.

muerte física. Es una enfermedad del espíritu y lleva en último término a la muerte del espíritu”⁴¹⁸. Al comienzo del libro primero de *La enfermedad mortal*, en uno de los pasajes que se ha vuelto un lugar común en cualquier introducción a la dialéctica subjetiva kierkegaardiana, Anti-Climacus determina sin dubitación que “el hombre es espíritu [Aand]”⁴¹⁹, y que el espíritu es el sí mismo o el yo [Selvet]. Este sí mismo, continúa Kierkegaard, “es una relación que se relaciona consigo misma: es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma”⁴²⁰. No obstante, el espíritu no surge en la mera relación, sino en tanto “una relación autoreflexiva o autoconsciente entre necesidad y posibilidad, finitud e infinitud, cuerpo y alma”⁴²¹. Así, el sí mismo es el vínculo y la noción del vínculo entre los opuestos de la síntesis individual, y la enfermedad mortal es una disrelación en alguna de las categorías constitutivas de este esquema. Este fenómeno de desorden se conoce en general como desesperación [Fortvivelse]⁴²² y dentro del registro cristiano emerge como pecado [Synden]⁴²³, reuniendo ambas modulaciones diversas cualidades homologables. Dado que en *La enfermedad mortal* se retoma y se exagera la noción de un individuo que asume ético-religiosamente la tarea de devenir de acuerdo con sus determinaciones espirituales⁴²⁴, Anti-Climacus despliega “tres formas fundamentales de la desesperación, que varían en intensidad de acuerdo con el nivel de complejidad al que se ha aferrado la disrelación”⁴²⁵.

⁴¹⁸ KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 360.

⁴¹⁹ EM, 33 / SKS 11, 129. Cf. EM, 65 / SKS 11, 158: “Todo hombre es una síntesis de cuerpo y alma dispuesta naturalmente para ser espíritu”. Las cursivas son mías.

⁴²⁰ Ibid.

⁴²¹ KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 360.

⁴²² Cf. EM, 33-102 / SKS 11, 129-188.

⁴²³ Cf. EM, 103-168 / SKS 11, 189-242.

⁴²⁴ Cf. EM, 34 / SKS 11, 130: “Porque, cabalmente, la fórmula que describe la situación del yo una vez que ha quedado exterminada por completo la desesperación es la siguiente: que al autorrelacionarse y querer ser sí mismo, el yo se apoye de manera lúcida en el Poder [Mag] que lo ha creado”.

⁴²⁵ KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 360. Cf. EM, 64 / SKS 11, 157: “El grado ascensional de la conciencia, o la conciencia en cuanto asciende, representa la continua potenciación ascendente de la desesperación. Cuanto más conciencia, tanto más intensa será la desesperación”.

La forma más baja de desesperación es “la desesperación que está inconsciente de serlo, o la desesperada inconsciente de que se tiene un yo y precisamente un yo eterno”⁴²⁶ y aqueja a aquellos que “suelen hacerse una idea muy pequeña de sí mismos, es decir, que no tienen ni idea acerca de que son espíritu, que es lo absoluto que un hombre puede ser”⁴²⁷. Esta inespiritualidad [*Aandløshed*] es a fin de cuentas “fallar en reconocer que se es capaz de reflexión”⁴²⁸, condición que frena la síntesis espiritual y que dispone al desesperado inconsciente en un paso negativo, “todavía más lejos de la verdad y de la salvación”⁴²⁹. La siguiente forma de la desesperación es aquella “que está consciente de serlo. Por tanto, la desesperación que tiene conciencia de poseer un yo en el que a pesar de todo hay algo eterno y, sin embargo, el que la padece”⁴³⁰, esto es, la desesperación de un individuo que no quiere ser sí mismo. Esta variante de la desesperación, que Anti-Climacus designa como la desesperación de la debilidad [*Svaghedens Fortvivlelse*]⁴³¹, puede quedarse irresuelta en la inmanencia de lo terrenal o puede escaparse hacia la apertura de lo eterno, sin lograr en ningún momento el equilibrio que le exige la realidad del espíritu que está ya acechando conforme crece su conciencia. Por último, la tercera y más elevada forma de la desesperación, la desesperación de la obstinación [*Trods Fortvivlelse*]⁴³², es “aquella del yo que está consciente de ser un yo y que desea desesperadamente afirmarse como el ser humano que es, pero afirmarse sin reconocer al mismo tiempo el vínculo y la absoluta dependencia del sí mismo humano con Dios”⁴³³. A diferencia del yo que desespera en la desesperación que

⁴²⁶ Ibid.

⁴²⁷ EM, 65 / SKS 11, 158.

⁴²⁸ EM, 66 / SKS 11, 159.

⁴²⁹ Ibid.

⁴³⁰ EM, 69 / SKS 11, 162.

⁴³¹ Anti-Climacus habla también de la desesperación de la femineidad (*Qvindeligedens Fortvivlelse*). EM, 72 / SKS 11, 165.

⁴³² Anti-Climacus también habla de la desesperación de la masculinidad (*Mandlighedens Fortvivlelse*). Ibid.

⁴³³ KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 361.

envuelve la posibilidad del paso hacia la fe y que con la ayuda de la eternidad busca la pérdida de sí mismo para encontrarse en el poder divino, el yo obstinado “no quiere empezar perdiéndose a sí mismo, con el fin de ganarse, sino que a toda costa quiere ser sí mismo”⁴³⁴.

Tal como estipula Anti-Climacus y como refuerza Kirmmse, hasta aquí las diversas modulaciones de la enfermedad mortal “han sido bosquejadas desde el punto de vista de la humanidad natural y han sido definidas como formas de desesperación”⁴³⁵. El asunto es que el arremetimiento del cristiano cambia completamente el paradigma, haciendo que la enfermedad mortal “pueda ser vista como el estado o condición revelada y dogmática que se conoce como pecado”⁴³⁶, al tiempo que las intensificaciones que antes eran de la conciencia, ahora lo son del escándalo (*Forargelse*) ante la divinidad. Anti-Climacus sostiene que “hay pecado cuando delante de Dios o teniendo la idea de Dios, uno no quiere desesperadamente ser sí mismo o desesperadamente quiere ser sí mismo”⁴³⁷, esto es, “el pecado es la debilidad o la obstinación elevadas a la suma potencia; el pecado, pues, es la elevación de la potencia de la desesperación”⁴³⁸. De este modo, se entiende que el pecado no es una serie de acciones individuales que pueden ser catalogadas como pecaminosas, “sino que es una disrelación o una postura en ejecución”⁴³⁹, al tiempo que lo opuesto al pecado corresponde a la fe en tanto que factor para la sanidad del espíritu y no en tanto una serie de acciones buenas o virtuosas. Con esto se borra la concepción socrático-pagana de que el pecado es ignorancia de lo bueno y se traslada hacia la voluntad [*Villien*], el desafío y la confirmación dogmática del pecado

⁴³⁴ EM, 92 / SKS 11, 181.

⁴³⁵ KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 361. La primera parte de *La enfermedad mortal* lleva por título “La enfermedad mortal es desesperación [*Sygdommen til Døden er Fortvivlelse*]”, mientras que la segunda parte tiene como encabezado “La enfermedad mortal es pecado [*Sygdommen til Døden er Synden*]”.

⁴³⁶ Ibid.

⁴³⁷ EM, 103 / SKS 11, 191.

⁴³⁸ Ibid. Las cursivas son de Kierkegaard.

⁴³⁹ KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 361.

original⁴⁴⁰. Anti-Climacus acepta la estrechez del intelectualismo moral de Sócrates y de la tradición pagana, ya que no podían acceder a la dialéctica del cristianismo, pero arremete contra la reproducción moderna que vuelve a unir el pensamiento con la existencia y se hace pasar por cristiana⁴⁴¹. Lejos de ser un asunto de conciencia, y por lo tanto abstracto y comprensible, el pecado consiste en la posición de no querer saber que se es pecador y deriva en “la necesidad de una revelación divina que esclarezca al hombre lo que es el pecado”⁴⁴². Así las cosas, ya no se da la posibilidad de una resolución independiente en la compaginación de lo teórico y luego de lo práctico, sino que interviene lo absoluto como un agente externo y a la vez inmanente que le muestra al sujeto consciente su culpa y le concede la salvación. Al final, supuesta la naturaleza humana como determinada por Dios, todo ser humano está enfermo de muerte, y solo el avance de su conciencia y la gracia divina lo pueden llevar a conseguir la bienaventuranza⁴⁴³.

Kirmmse destaca que *La enfermedad mortal* fue escrita entre enero y mayo de 1848, es decir, justo en medio de la ola revolucionaria que estaba invadiendo Europa en general y Dinamarca en particular⁴⁴⁴, contexto que rodea la oportunidad que tuvo Kierkegaard “para presentar su versión de lo que estaba pasando con la cristiandad, su diagnóstico y también los principios de una cura sugerida”⁴⁴⁵. Haciendo eco de lo que propone Johannes Climacus en el *Postscriptum* y de lo que directamente refuerza Kierkegaard en *Una reseña literaria*,

⁴⁴⁰ Cf. EM, 118 / SKS 11, 203.

⁴⁴¹ Kierkegaard está atacando sobre todo a Martensen, cuya *Dogmática cristiana* apareció casi a la par con *La enfermedad mortal*. Cf. KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 362 y STEWART, J. (2003), *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, op. cit., pp. 567-571.

⁴⁴² EM, 124 / SKS 11, 207.

⁴⁴³ EM, 47 / SKS 11, 142: “[...] no está en lo cierto la consideración vulgar de la mayoría al supone que la desesperación es un fenómeno raro, cuando en realidad sucede todo lo contrario, que es un fenómeno completamente universal”.

⁴⁴⁴ Cf. KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., pp. 359 y 371.

⁴⁴⁵ Cf. KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 371.

Anti-Climacus machaca que “la desgracia fundamental de la cristiandad [*Christenheden*] es el cristianismo [*Christendommen*], en la medida en que la doctrina del Dios-hombre [...] ha sido tomada en vano de tanto predicarla y predicarla, y es que la diferencia cualitativa entre Dios y el hombre ha quedado suplantada de una manera panteística, primero por la aristocracia especulativa, después por la multitud en las calles y en las callejuelas”⁴⁴⁶. De acuerdo con Kirmmse, Anti-Climacus está apuntando hacia los círculos intelectuales elitistas, encabezados por Heiberg y Martensen, por haber construido una cultura burguesa cristiana que fue apropiada por los liberales – aquí el blanco es ante todo Orla Lehmann – y que finalmente desembocó en levantamientos callejeros. Esto se desenvuelve precisamente a partir de la deificación de la humanidad que actúan la teología y la filosofía modernas, en tanto que malinterpretan insolentemente el dogma del Dios-hombre y ponen lo divino al mismo nivel de lo humano, movimiento que transmuta en “la noción revolucionaria de que la voz del pueblo es la voz de Dios”⁴⁴⁷. Anti-Climacus nota como salida a este embrollo político y religioso el rechazo tanto a la clase aristócrata fundada en una reversión del hegelianismo como a la potencia popular soportada por el filisteísmo, y el apego al compromiso ético-religioso con la propia subjetividad: “Si se ha de mantener la existencia en orden – y eso es precisamente lo que Dios desea, pues no es un Dios del desorden –, entonces es preciso que antes de nada se atienda a que cada hombre sea un hombre individual y sea consciente de ser un hombre individual”⁴⁴⁸. Como se vio con lo relativo a la desesperación y al pecado, el desarrollo de la individualidad no descansa sino en la ascensión de la conciencia, en la

⁴⁴⁶ EM, 152 / SKS 11, 229. Traducción ligeramente modificada.

⁴⁴⁷ KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., pp. 372-373. Cf. EM, 153 / SKS 11, 230: “Dios es, naturalmente, el que ha inventado la doctrina del Dios-hombre, pero luego ha venido la cristiandad e insolentemente la ha interpretado al revés, poniendo en un plano de absoluta igualdad a Dios y a todo el género humano. De esta suerte, la concesión que Dios hizo viene a significar aproximadamente lo que en nuestra época significa el hecho de que un monarca establezca una constitución liberal”.

⁴⁴⁸ EM, 152 / SKS 11, 229.

revelación del pecado original y en la apertura de la salvación en el escándalo, todos factores que escapan al brazo de la especulación y que impiden la ganancia *en masse* de la bienaventuranza.

Anti-Climacus, según sugiere Kirmmse, piensa que la versión castrada del cristianismo que ha creado la época moderna ha llevado a una sociedad adormilada en la semi-conciencia, condenada a precipitarse a toda velocidad en el desastre⁴⁴⁹. En contraste, el estado de sanidad que describe Anti-Climacus en medio de su paradigma de la subjetividad se extiende, dentro del prisma interpretativo de Kirmmse, a una correcta modulación de la obligación social del individuo, toda vez que la síntesis espiritual demanda un equilibrio entre lo finito y lo infinito, entre lo temporal y lo eterno, y entre lo necesario y lo posible. Así, el devenir del sí mismo es para Anti-Climacus algo concreto, que en cada nivel repite la reunión sintética de los contrarios: “La evolución, pues, consistirá en que uno vaya sin cesar liberándose de sí mismo en el hacerse infinito del yo [*i Uendelliggjørelse af Selvet*], sin que por otra parte deje de retornar incesantemente a sí mismo en el hacer finito [*i Endelliggjørelsen*]”⁴⁵⁰. En este doble ejercicio ve Kirmmse la imagen de un cristiano auténtico que primero se gira hacia Dios y que después se vuelve hacia el resto de las cosas, siempre disponiendo las cualidades en su respectivo escaño⁴⁵¹. Alcanzado este punto, Kirmmse muy lúcidamente subraya una cuestión que trae a colación Anti-Climacus y que sin duda puede traspasarse a la esfera biográfica de Kierkegaard y de la comprensión que construyó de su labor como escritor, a saber, la cuestión de la colisión con el mundo que puede provocar el

⁴⁴⁹ Cf. KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 374.

⁴⁵⁰ EM, 51 / SKS 11, 146. Traducción ligeramente modificada.

⁴⁵¹ Cf. KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 375. Kirmmse remite a Mateo 6, 33-34: “Más bien, busquen primeramente el reino de Dios y su justicia, y todas estas cosas les serán añadidas [comida, bebida y vestido]. Por lo tanto, no se angustien por el mañana, el cual tendrá sus propios afanes. Cada día tiene ya sus problemas”.

individuo extraordinario, que vive con el aguijón en la carne y que puede entenderse a sí mismo como un instrumento de la divinidad. Esta contraposición entre el santo-mártir y el ciudadano, que es dejada de lado en *La enfermedad mortal* para situar el énfasis en la condición de la cristiandad y en los reconocimientos exigidos por el cristianismo a la política⁴⁵², se irá exacerbando con el pasar de los años y marcará la ruptura con el orden establecido que Kierkegaard emprende con la polémica de 1854 y 1855. Volveré sobre la relación entre Kierkegaard y el martirio de forma constante en lo que resta de esta investigación.

Me parece que la postura hermenéutica de Kirmmse es en general consistente y remarca las aristas capitales que se desprenden de *La enfermedad mortal* para estructurar una lectura sociopolítica. Sin embargo, y esto no se puede revisar lo suficiente, el núcleo de la esta primera intervención de Anti-Climacus vuelve a ser la realidad individual, mediación de toda posibilidad de organización comunitaria. Cuando discute las distintas formas de la desesperación en el registro de la debilidad, Anti-Climacus señala que “el impulso hacia la soledad [*Eensomhed*] siempre será un signo de que en el hombre hay alguna espiritualidad y, consiguientemente, ese impulso representará la medida de la misma naturaleza del espíritu”⁴⁵³. Este impulso hacia el aislamiento, continúa Anti-Climacus, fue ampliamente loado en la Antigüedad y en la Edad Media, pero “en nuestro tiempo, las cosas han cambiado muchísimo, pues el orden social establecido [*Beständig-Selskabelige*] siente tanto espanto por la soledad que solo sabe sacar partido de ella – lo que no deja de ser una enorme sátira – para castigo de los criminales”⁴⁵⁴. En lo que concuerdo con Kirmmse es en que el ánimo

⁴⁵² Cf. KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., pp. 375-378.

⁴⁵³ EM, 89 / SKS 11, 178.

⁴⁵⁴ EM, 89 / SKS 11, 178-179.

general de Kierkegaard en este período no es extremadamente crítico de la institucionalidad política y de los círculos sociales (aunque roza en efecto el extremo), sino que más bien está abocado al reconocimiento de lo religioso y a su separación plena de lo político. En cualquier caso, inflexiones como la relativización de lo temporal y la correlación entre espiritualidad y soledad cargan el peso hacia el individualismo más que hacia el comunitarismo⁴⁵⁵.

Antes de terminar con el borrador de *La enfermedad mortal* en mayo de 1848, Kierkegaard ya tenía preparadas dos de las tres partes que finalmente compondrían *Ejercitación del cristianismo*, obra terminada hacia principios de diciembre de 1848 y puesta en vitrina, con las firmas de Anti-Climacus como autor y de Kierkegaard como editor, recién el 25 de septiembre de 1850. Este retraso de casi dos años fue el más amplio que dejó pasar Kierkegaard antes de publicar un texto en toda su carrera literaria⁴⁵⁶. En una entrada del cuaderno NB4, rellenado a partir del 15 de diciembre de 1847, Kierkegaard anota que “un nuevo libro debe ser escrito, con el título: **Pensamientos que curan radicalmente, sanación cristiana** [*christelig Lægedom*]⁴⁵⁷ y que debe tratar respecto de la doctrina de la expiación, desenvolviéndose en tres partes: la primera en torno a “pensamientos que hieren desde atrás – para edificación”⁴⁵⁸, la segunda acerca de “la conciencia del pecado. **La enfermedad mortal**”⁴⁵⁹ y la tercera sobre la “**cura radical** [*Helbredelsen i Grunden*]⁴⁶⁰. De la primera porción, Kierkegaard únicamente guardó el título para la tercera parte de *Discursos*

⁴⁵⁵ Para otra interpretación social de *La enfermedad mortal*, véase CRITES, S. (1992), “The Sickness unto Death: A Social Interpretation”, en *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community*, eds. George Connell y Stephen Evans, Londres: Humanities Press, pp. 144-160. No incluí este artículo en la revisión central de *La enfermedad mortal* porque creo que, si bien menciona como concepto original la “desesperación social”, es fácil notar el problema de que Anti-Climacus hable de un grupo desesperado y no de individuos desesperados. De este modo, el paradigma de Anti-Climacus se mantendría igualmente inalterado.

⁴⁵⁶ Cf. KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 379.

⁴⁵⁷ VIII 1 A 558, 1848 (JP, 6110; NB4:76). Las negritas son de Kierkegaard.

⁴⁵⁸ Ibid.

⁴⁵⁹ Ibid. Las negritas son de Kierkegaard.

⁴⁶⁰ Ibid. Las negritas son de Kierkegaard.

*cristianos*⁴⁶¹, mientras que el segundo acápite devino en *La enfermedad mortal* y el tercero, en *Ejercitación del cristianismo*.

Los Hong precisamente apuntan que, en conexión con la producción anterior, *Ejercitación del cristianismo* corresponde a la sección preparada para “la sanación del sí mismo pecador y consciente, y para la ética indicativa expresada en la gracia del don redentor”⁴⁶². Ahora, prosiguen los Hong, con miras a los escritos que se fueron sucediendo en la década de 1850, *Ejercitación del cristianismo* marca indefectiblemente el comienzo “del ataque de Kierkegaard al orden establecido de la cristiandad”⁴⁶³. Tras la misma pista, Kirmmse nota que *Ejercitación del cristianismo* inicia la etapa de “una implacable y resuelta campaña contra la ‘cristiandad’”⁴⁶⁴, en la que Kierkegaard ya no se toma el tiempo para discurrir en detalles sobre la ética o el amor cristiano [...], sino que se mueve firmemente hacia una creciente postura abierta de conflicto con la Iglesia establecida y con la noción de cultura cristiana derivada de la Época de Oro”⁴⁶⁵. No bien este ánimo crítico, *Ejercitación del cristianismo* fue pensada en un primer momento⁴⁶⁶ por Kierkegaard como el resultado de la doble reflexión que marca la comunicación del cristianismo, es decir, que “podría ser tomada como una declaración de guerra contra el matrimonio entre religión y cultura, o como severo y amoroso correctivo, una última advertencia”⁴⁶⁷. El mismo Kierkegaard, en un apéndice que escribió en noviembre de 1850, con el objetivo de transformarlo en un anexo del editor a *Ejercitación del cristianismo*, y que agregó a *Sobre mi actividad como escritor*,

⁴⁶¹ Esto indica que la entrada es anterior al 25 de abril de 1848.

⁴⁶² PC, xiii.

⁴⁶³ PC, xiv.

⁴⁶⁴ KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 379.

⁴⁶⁵ Ibid.

⁴⁶⁶ En la siguiente sección mostraré la mutación de este impulso inicialmente más conciliador en la decidida polémica que inundó el último año de la vida de Kierkegaard.

⁴⁶⁷ Ibid.

texto aparecido el 6 de agosto de 1851⁴⁶⁸, sostiene que *Ejercitación del cristianismo* puede entenderse “como un intento por encontrar, idealmente, una base para el orden establecido”⁴⁶⁹, aunque no puede decirse “*directamente* que el libro (excepto por el prefacio del editor, que se sostiene por sí mismo) sea una defensa del cristianismo, dado que la comunicación está doblemente reflejada [*dobbelt reflecteret*]”⁴⁷⁰. La intención de Kierkegaard se esclarece un poco más si se atiende a que uno de los subtítulos provisorios para *Ejercitación del cristianismo* era “Una contribución a la introducción del cristianismo en la cristiandad”⁴⁷¹, proceso que no se puede llevar a cabo sin el autodiagnóstico por parte de aquellos que en medio de la vorágine política se hacen llamar cristianos. Esta tendencia consejera es confirmada en el prólogo del editor, aquella porción de *Ejercitación del cristianismo* que se sostiene por sí misma, en tanto que Kierkegaard que advierte que Anti-Climacus desarrollará la demanda cristiana en “el más alto grado de idealidad”⁴⁷², pero que de todas formas “la exigencia ha de ser decididamente enunciada, descrita y oída; desde el punto de vista cristiano, no debe rebajarse nada de la exigencia, tampoco ser silenciada – sino que deben hacerse un reconocimiento [*Indrømmelse*] y una confesión [*Tilstaaelse*] acerca de uno mismo”⁴⁷³.

Azuzado por la revolución de 1848 y por la constitución democrática de 1849 que trasladó los ideales conservadores respecto del vínculo entre Iglesia y Estado hacia la noción liberal de la Iglesia del pueblo [*Folkekirke*], Kierkegaard pone en la pluma de Anti-Climacus un ultimátum a la cristiandad y sobre todo a su más alta cúpula, esto es, a Mynster⁴⁷⁴, para

⁴⁶⁸ Volveré sobre esta pequeña obra hacia el final de esta parte.

⁴⁶⁹ PV, 18 / SKS 13, 25.

⁴⁷⁰ Ibid.

⁴⁷¹ IX B 45:1, 1848.

⁴⁷² EC, 29 / SKS 12, 15.

⁴⁷³ Ibid. Traducción ligeramente modificada.

⁴⁷⁴ Cf. PV, xiv y KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 380.

que se lleve adelante el ejercicio confesional y se reconozca la matización del cristianismo que ha operado la modernidad. El fin de Anti-Climacus es devolver el acento al individuo y a su obligación de adentrarse en su conciencia delante de Dios⁴⁷⁵. Como ha ocurrido con los lugares de la producción kierkegaardiana que he revisado hasta ahora, mi análisis de *Ejercitación del cristianismo* partirá también de este énfasis en la realidad individual y en la cabida que desde ahí tiene algún tipo de comunidad. El orden que seguiré estará determinado nuevamente por la lectura que emprende Kirmmse en *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, a saber, partiendo con el modelo del cristianismo auténtico en contraste con la cristiandad, para llegar a una discusión específica sobre la política y sus límites.

En la invocación que abre el primer número de *Ejercitación del cristianismo*, inspirado en Mateo 11, 28: “Venid a mí todos los que estéis atribulados y cargados, que yo os aliviaré”, Anti-Climacus defiende que la contemporaneidad con Cristo, es decir, vivir la figura mesiánica como presente en el instante mismo en que existe cada sujeto, “es la condición de la fe [*Troens Betingelse*] o, dicho con mayor precisión, es la fe misma”⁴⁷⁶. De acuerdo con Kirmmse, esta concepción de la fe como contemporaneidad “implica una noción radicalmente dualista del ser, en la que la vida de una persona en el mundo temporal es una forma distintivamente inferior de existencia, una forma de muerte, mientras que la vida del espíritu, en el ámbito carente de tiempo de lo eterno, es una forma de existencia infinitamente superior y ‘real’, y es una forma de muerte para el mundo”⁴⁷⁷. En el mismo compás, Anti-

⁴⁷⁵ El subtítulo de la primera parte de *Ejercitación del cristianismo* lee: “Para despertamiento e interiorización [*Til Opvækkelse og Inderliggjørelse*]”. EC, 27 / SKS 12, 13. En versiones anteriores, Kierkegaard pensó en “Poético – Sin autoridad, para la ejercitación del cristianismo, para despertamiento en la interioridad” o en “Para despertamiento en la interioridad, sin autoridad”. X 5 B 76, 1849-1850. Cf. X 5 B 77, 1849-1850. Kierkegaard refuerza su rol de poeta de lo religioso, es decir, aquel que puede reproducir la idealidad, pero no encarnarla. Y por esto mismo carece de autoridad.

⁴⁷⁶ EC, 31 / SKS 12, 17.

⁴⁷⁷ KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 383. Esta exacerbación de las categorías que ya se jugaban en *La enfermedad mortal* y que se pueden rastrear al menos desde *Temor y temblor*

Climacus señala que la contemporaneidad con Cristo no debe entenderse conformada a partir de la imagen triunfadora de la resurrección, sino en la figura de la humillación. El hecho de que el cristiano tenga que confiar su salvación a un hombre torturado y crucificado, ante la sola promesa de la majestad celestial y ante el peligro del rechazo mundano, es lo que constituye a Cristo como el objeto de la fe [*Troens Gjenstand*] y el signo del escándalo [*Forargelsens Tegn*]: “Teme y tiembla, porque la fe se porta en un frágil recipiente: en la posibilidad del escándalo. Dichoso aquel que no se escandaliza de Él, sino que cree”⁴⁷⁸. La invitación universal de Cristo, por tanto, puede ser aprehendida como una advertencia por el oído de la carne o como un llamado por el oído de la fe⁴⁷⁹.

El salto de la fe supone asimismo que Cristo no “ha de ser juzgado, desde el punto de vista humano, según las consecuencias de su vida”⁴⁸⁰ o, en otras palabras, que Cristo no puede ser abordado a través de la perspectiva histórica y ser ensalzado por el triunfo del cuerpo doctrinal que generó la Iglesia levantada sobre su espalda. Lo que importa del paradigma mesiánico es justamente la encarnación en el tiempo y la posición de una instancia de imitación, cuestión que determina que “el hecho de que [Cristo] viviera y ha vivido, es infinitamente más decisivo que todas las consecuencias que se han seguido de ello en la historia”⁴⁸¹. En esto radica la incomprensión moderna que intenta aplicar los moldes del entendimiento representativo [*Fornuft*] para concebir la divinidad desplegada en la historia, omitiendo que reposa sobre la fe la capacidad de asimilar la absoluta trascendencia de Dios

y desde diversos fragmentos de los *Papirer*, declaran en efecto una primacía del registro espiritual y ponen en cuestión la validez de una existencia cristiana que no sea martirio; como se verá un poco más abajo, en esto se juega el nicho para una articulación comunitaria.

⁴⁷⁸ EC, 96 / SKS 12, 88. El segundo número de *Ejercitación del cristianismo* es motivado por Mate, 11, 6: “Bienaventurado el que no se escandaliza de mí”.

⁴⁷⁹ Cf. KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 383.

⁴⁸⁰ EC, 49 / SKS 12, 38.

⁴⁸¹ Ibid.

introducida en el mundo objetivo⁴⁸². Cuando el individuo se queda atrapado en la panacea que muestra la historia al desgajar sus conocimientos sobre el triunfo y la gloria de Cristo en las tierras cristianas, el individuo se queda sin el objeto de la fe y sin la posibilidad del escándalo, sin el aliciente para la imitación y con una idea cualitativamente distinta de lo que encarna la autenticidad de lo religioso. Por su parte, cuando la historia es sacada de escena, es posible contemplar la imagen de Cristo como aquel cuyo designio era salvar a la humanidad en su abajamiento, expresando de paso con su sacrificio “que ‘la verdad (*Sandheden*)’ tuvo y tiene que padecer en cada generación”⁴⁸³, y que por lo mismo no se ha terminado el sufrimiento del cristiano aun en las naciones cristianas.

El problema de la modernidad, entonces, estriba en la aceptación de la comodidad de la sapiencia en vez de la encarnación extenuante de la creencia, paso que no hace más que transformar el cristianismo en paganismo, en tanto que la imitación es reemplazada por una adoración contemplativa que no siente la necesidad de concretarse en acción⁴⁸⁴. Este ápice crítico, que fácilmente puede pensarse dirigido a Mynster, se refuerza cuando Anti-Climacus exhorta a que “has de pensar que si hay seriedad en el hecho de ponerse o de estar de pie firme junto a la cruz, esto tiene que hacerse en la situación de contemporaneidad, lo que significa que realmente se llega a padecer con Él [con Cristo], no que se hacen consideraciones al pie de su cruz”⁴⁸⁵. Las meditaciones modernas sobre el Dios-hombre se han devanado o en aferrarse a la doctrina y rechazar la contradicción en la moral ilustrada kantiana o en resolver el escándalo en una unidad especulativa en el intelectualismo

⁴⁸² Cf. KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 384.

⁴⁸³ EC, 58 / SKS 12, 48.

⁴⁸⁴ Cf. EC, 59 / SKS 12, 49: “Se da en la cristiandad una perenne charlatanería de domingo acerca de las gloriosas e incomparables verdades del cristianismo, de su dulce consuelo, pero se nota muy bien que ya hace mil ochocientos años que Cristo vivió; la señal del escándalo y el objeto de la fe se ha convertido en la más fantástica de todas las figuras fabulosas, en un hombrecillo adorable”.

⁴⁸⁵ EC, 177 / SKS 12, 174. Traducción ligeramente modificada.

hegeliano, siendo ambas propuestas para Anti-Climacus una distorsión de lo absoluto y de lo radical del cristianismo. Sin embargo, Cristo se mantiene como el signo del escándalo y como el objeto de la fe, demandando la emergencia de alguien que encarne el tábano socrático e introduzca el cristianismo de nuevo en la cristiandad⁴⁸⁶. Es en este nivel en el que se presenta un primer resabio de impedimento para una estructura intersubjetiva en esta exposición kierkegaardiana radical de lo cristiano, dado que la labor imitativa en la contemporaneidad es propia únicamente del individuo en su resguardo interior y supone el quiebre con el mundo. Enfrentado a este entuerto, Kirmmse nota que Anti-Climacus escribe: “[...] si tú te haces contemporáneo con Él en la humillación, y este espectáculo te conmueve de tal modo que quieres sufrir con Él: entonces se te ofrecerá la ocasión – que Él mismo te garantizará – de poder sufrir a semejanza de Él; y aunque no se diera la ocasión, después de todo no es ésta la que viene al caso, sino la disposición de querer sufrir a semejanza de Él”⁴⁸⁷. Al igual que la concesión a la que se podía llegar respecto de la suspensión teleológica de la ética que proponía Johannes de silentio en medio del mandato divino a Abraham, Kirmmse estima que en la posibilidad de enfrentamiento con el mundo y en la resolución individual a llevarlo a su extremo se puede encontrar un espacio para hablar de un prioritarismo y no de un negacionismo de Kierkegaard en la dualidad entre Dios y el mundo. Mediando las críticas que deslinda Anti-Climacus a Grundtvig, Martensen y Mynster, y las implicancias políticas que tiene *Ejercitación del cristianismo*, discutiré esta lectura prioritarista de Kirmmse.

⁴⁸⁶ Cf. EC, 60 / SKS 12, 49. A través de Anti-Climacus, Kierkegaard vuelve a bosquejar la importancia de la persona de carácter o del mártir que esté dispuesto a sacrificar su vida para comunicar el mensaje de Dios. Esta inclinación, como se verá en lo que resta de esta sección y en la siguiente, se irá reforzando con el paso de los años y desembocará en la polémica de 1854-1855. Cf. KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., pp. 387-388.

⁴⁸⁷ EC, 178-179 / SKS 12, 175.

Kirmmse nota que Anti-Climacus aplica a la organización congregacional el mismo esquema de modos opuestos de ser que liga con la existencia del individuo, esto es, que Anti-Climacus introduce una distinción entre la Iglesia que se instancia en el tiempo, que debe ser siempre una Iglesia militante [*den stridende Kirke*], y la Iglesia que mora en la eternidad, que tiene el derecho a presentarse como una Iglesia triunfante [*den triumpherende Kirke*]⁴⁸⁸. Lo más complejo de esta doble modulación es confundir los estadios y pensar que la comunidad cristiana tiene la posibilidad de sobreponerse en lo relativo y de confiarse en la fuerza de la figura gloriosa de Cristo. Este falso impulso de elogio se vuelve aún más peligroso en la Dinamarca posrevolucionaria, sobre todo por el creciente papel del “hombre común [*menige Mand*]” en las decisiones políticas y desde ahí religiosas⁴⁸⁹. Anti-Climacus afirma que “sólo la Iglesia militante es verdad, o sea, la verdad es que mientras la Iglesia perdure en este mundo es Iglesia militante, que se relaciona con Cristo en su humillación, aunque también sea atraída por Él desde la majestad”⁴⁹⁰. Entonces, la auténtica concepción eclesiológica descansa para Anti-Climacus, tal como ocurría con el sujeto, en la acción imitativa, no del Cristo ensalzado por el producto de la historia de Occidente, sino del Cristo que convocó desde el abajamiento temporal hacia la victoria eterna: “La Iglesia triunfante y la cristiandad establecida son una falsedad, la mayor desgracia que puede acontecer a la Iglesia, su ruina, y además su castigo, pues todo esto de seguro solamente puede acontecer por culpa propia”⁴⁹¹. Lo que supone en último término este fortalecimiento mundano, dice Anti-Climacus, es una apropiación bajo la racionalización moderna del registro cristiano de la

⁴⁸⁸ Cf. KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 389.

⁴⁸⁹ Cf. BUCKDAHL, J. (2001), *Kierkegaard and the Common Man*, trad. B. Kirmmse, Cambridge: Eerdmans Publishing Co., pp. 81-111.

⁴⁹⁰ EC, 229 / SKS 12, 226.

⁴⁹¹ Ibid.

verdad como un resultado controlado en un esquema representativo y no como un conocimiento existencial. Así, se olvida que la verdad que trajo Cristo “no consiste en una suma de proposiciones, ni en una determinación conceptual y cosas similares, sino que es una vida [...]. El ser de la verdad es la duplicación en ti, en mí, en él, de manera que tu vida, la mía y la suya, en el esfuerzo de aproximarnos a ella, expresen la verdad”⁴⁹². Y esta reproducción de la verdad no puede ser indolora, pues en el tiempo, como se vio más arriba, “‘la verdad’ tuvo y tiene que padecer en cada generación”⁴⁹³.

Anti-Climacus, en la quinta parte del tercer número de *Ejercitación del cristianismo*, reposada en Juan 12, 32: “Y yo, si fuere levantado de la tierra, atraeré a todos a mí”, busca precisar su terminología y de paso afinar su crítica al contexto danés, determinando que se han dado tres etapas en la vida de la Iglesia cristiana⁴⁹⁴. El primer escaño, encarnado por la Iglesia primitiva o previa a Constantino I, envuelve efectivamente una Iglesia militante. Posteriormente, mediando el Edicto de Milán, se accede a la figura de la Iglesia propiamente triunfante, en la que “el cristianismo fue derechamente reconocido a través del aprecio y el honor que recibía una persona”⁴⁹⁵. No obstante, la cabida dentro de esta Iglesia triunfante estaba reservada solo para aquellos que podían dedicarse a una vida religiosa de manera plena, excluyendo a las masas de los círculos más fuertes de poder. Esta multitud de relegados se elevó ante la injusticia de la cerrazón clerical, pero no se decidió a volver al paradigma inicial de oposición al mundo. La salida fue erigir como institución a la Iglesia establecida [*den bestaaende Kirke*], hija de los tiempos seculares y burgueses, en la que se dispuso el

⁴⁹² EC, 205 / SKS 12, 202.

⁴⁹³ EC, 58 / SKS 12, 48.

⁴⁹⁴ Cf. KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 391.

⁴⁹⁵ KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 390.

estatuto de cristiano como automático y se lo reservó a la oculta interioridad⁴⁹⁶. Si bien el error original es identificado en el paso desde la Iglesia primitiva hacia Iglesia posconstantineana, Anti-Climacus “claramente siente que su generación está llevando adelante un error aun peor al solidificar la transición hacia la Iglesia establecida”⁴⁹⁷. Mientras se retiene la condición general de estima hacia el buen cristiano, la Dinamarca moderna suma además la universalidad de la cualidad y matiza cualquier ápice de absolutismo dentro de su contexto democrático y estable. Kirmmse considera que Kierkegaard, ante el inevitable posicionamiento de esta tendencia político-religiosa, lanzó *Ejercitación del cristianismo* como un intento de “ahogar en su génesis la ‘Iglesia del pueblo danés’, la forma más moderna y racional de la cristiandad establecida, y de dirigir al ‘hombre común’ de vuelta a la cristiandad militante de la primera fase de la Iglesia”⁴⁹⁸. Todo se trata de conservar la posibilidad del escándalo y de aceptar la oposición con el mundo que demanda el cristianismo.

Con esta pauta eclesiológica, Kierkegaard confronta a Anti-Climacus con al menos tres corrientes religioso-intelectuales de la escena danesa de mediados del siglo XIX. La primera corresponde a la teología congregacional de Grundtvig, que, imbuida por el

⁴⁹⁶ Cf. EC, 216 / SKS 12, 212: “Y ¿a qué viene toda esta ocultez?, ¿esta ocultez que yo he defendido tan cuidadosamente como la niña de mis ojos? ¡Ah!, naturalmente, porque temo que si se lograra saber hasta qué grado soy cristiano auténtico, tendría que recompensarme con honor y estimación extraordinarios; y yo soy demasiado auténticamente cristiano como para pretender ser honrado y estimado *porque* soy un cristiano auténtico. ¡Mira!, por eso cabalmente lo guardo en la oculta interioridad; pues si se lograra saber no se podría evitar el convertirme en objeto de honor y estimación extraordinarios, ya que ciertamente vivo en la cristiandad establecida, donde todos somos auténticos cristianos – pero en la oculta interioridad”. Es particularmente notable el cambio que de a poco va introduciendo Kierkegaard en su comprensión del juego entre exterioridad e interioridad en el sujeto. Como se revisó en las secciones anteriores, desde al menos *O lo uno o lo otro* y sobre todo en *Temor y temblor* y el *Postscriptum*, Kierkegaard dirige sus fuerzas a construir una interioridad cristiana que únicamente puede entregarse en el exterior de manera indirecta (el silencio de Abraham, la ironía y el humor). Aquí parece abogar por una existencia cristiana no recluida en la pura interioridad y disruptiva respecto del orden mundano. Retomaré con propiedad esta cuestión en la segunda parte de esta sección.

⁴⁹⁷ KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 391.

⁴⁹⁸ Ibid.

ensalzamiento romántico de la historia y de las construcciones históricas, determina a la comunidad como el locus de la palabra divina y como el medio para acceder a Dios⁴⁹⁹. En clara alusión a esta propuesta, Anti-Climacus escribe: “Un concepto tal como el de ‘comunidad [*Menighed*]’ – con el que nuestro tiempo se anda tan ocupado – referido a esta vida es una anticipación impaciente de la eternidad [...]. Cristianamente, luchan siempre solo los individuos delante de Dios; pues eso cabalmente es el espíritu, que cada uno es un individuo delante de Dios, que la ‘sociedad’ es una determinación inferior a la del ‘individuo’, a lo que cada uno puede y debe ser [...]. Por eso la comunidad propiamente pertenece por lo pronto a la eternidad; la ‘comunidad’ es en paz [*Ro*] lo que el ‘individuo’ es en inquietud [*Uro*]”⁵⁰⁰. A la sazón, Anti-Climacus ataca el método especulativo con el que Martensen buscaba “mediar las categorías divinas y humanas a través de la historia del mundo”⁵⁰¹, relajando el absolutismo cristiano y acomodándolo a los registros comprensivos mundanos. Anti-Climacus reclama contra la cristiandad por su ceguera respecto de la importancia del escándalo y pone precisamente esta bisagra hacia la conversión como “la defensa de lo cristiano contra el ‘pensamiento especulativo [*spekulative Begriben*]’, y por cierto un signo de muerte para éste”⁵⁰². Por último, Anti-Climacus sindicaba al cristianismo observacional de Mynster como el agente complementario en la corrupción del carácter incondicional y subjetivo del cristianismo hacia una doctrina objetiva de progreso⁵⁰³. Esta perversión descansa en la impostura contemplativa con que Mynster cargaba sus sermones, transformando al oyente en una parte pasiva en la dialéctica de la Palabra y

⁴⁹⁹ Cf. KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 393.

⁵⁰⁰ EC, 221-222 / SKS 12, 218.

⁵⁰¹ KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 393.

⁵⁰² EC, 116 / SKS 12, 110.

⁵⁰³ Cf. KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 395.

despersonalizando su encuentro con el predicador. Hacia el final del tercer número de *Ejercitación del cristianismo*, Anti-Climacus sostiene que “en la cristiandad todavía se oyen con frecuencia sermones, conferencias, discursos acerca de lo que se exige a un imitador de Cristo [...]. Lo que se oye es común y totalmente exacto y verdadero, pero con solo meditar un poco lo que se oye, se va descubriendo que en el fondo late una confusión fundamental y una irregularidad no cristianas. La predicación cristiana se ha convertido en la actualidad principalmente en ‘observación [*Betragtning*]’”⁵⁰⁴.

Detrás del entramado metafísico-ético de la subjetividad y del despliegue espiritual en el mundo que propone Anti-Climacus, Kirmmse construye la lectura de un mensaje político que me parece tremendamente interesante, aunque también matizable en algunos aspectos. En el segundo número de *Ejercitación del cristianismo*, Anti-Climacus lleva adelante una definición cristiana de conceptos, todos en torno a diversas consideraciones sobre la posibilidad del escándalo. Justamente al inicio de la primera exposición, Anti-Climacus discute la figura de Cristo como el factor escandalizador en tanto que muestra la oposición entre un hombre individual y el orden establecido. Con una inclinación inquisitiva que recuerda de lleno la preocupación de Johannes de silentio en *Temor y temblor*, Anti-Climacus se dedica a discutir si el individuo es superior al orden establecido⁵⁰⁵. Kirmmse apunta que al responder positivamente, Anti-Climacus se está cuadrando con la determinación de la sociedad liberal, “en la que al Estado se le niega el estatus de ente moral y en el que el todo, consecuentemente, es menos (o al menos no más que) la suma de sus

⁵⁰⁴ EC, 230 / SKS 12, 227. Tal como notan los Hong, aquí Kierkegaard está haciendo posiblemente una referencia a *Observaciones sobre la doctrina cristiana de la fe*, publicado por Mynster en 1837, aunque Mynster se sale de los puros límites racionales e incluye en la experiencia del creyente a la voluntad y a los sentimientos.

⁵⁰⁵ Cf. EC, 102 / SKS 12, 94.

partes”⁵⁰⁶. Anti-Climacus asume sin contradicciones que en lo que tiene que ver con los asuntos espirituales y morales de los individuos el orden establecido carece de prioridad, sin compartir la preocupación liberal por la amenaza a la sociedad como ámbito protectorio que puede encarnar el individualismo. En el esquema cristiano, Cristo es “en el sentido más amplio un maestro, un maestro del temor de Dios”⁵⁰⁷, que “con originalidad impele a la interioridad en contraste con toda exterioridad vacía [*al tom Udvorteshed*], un maestro que transmuta la interioridad en exterioridad”⁵⁰⁸. Como es de esperar, Anti-Climacus propone que en la época presente, por influjo de la carga hegeliana, se ha arribado a un nivel superlativo de deificación del orden establecido, de lo general, de lo objetivo: “¿Por qué ha convertido Hegel la conciencia y la relación de conciencia en el individuo en ‘una forma de lo malo [*en Form af det Onde*]’? [...]. Porque diviniza el orden establecido”⁵⁰⁹. Es esta posición de lo social y lo político por sobre lo subjetivo la que provoca un desperdicio espiritual “en el que todos los espacios libres para el espíritu, toda trascendencia y toda tentativa, es vulnerable a ser llenada o reemplazada por la religión cívica de la utilidad [...]”⁵¹⁰.

Siguiendo su prisma prioritarista, Kirmmse mantiene que Anti-Climacus está dispuesto a conceder “una relativa independencia a la esfera política”⁵¹¹, pero confirmando a la vez que la completitud de la individualidad pertenece exclusivamente a la religión⁵¹². Da

⁵⁰⁶ KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., pp. 399-400.

⁵⁰⁷ EC, 103 / SKS 12, 95.

⁵⁰⁸ Ibid. Enseguida escribe Anti-Climacus: “Ésta es la colisión, una colisión que acontece continuamente en la cristiandad, la colisión – para decirlo en pocas palabras – entre el pietismo y lo establecido”. Es particular que Kierkegaard hubiera recurrido al pietismo como la trinchera de la interioridad, pues en varios lugares critica su vana exteriorización. Lo mismo ocurre con el movimiento monástico.

⁵⁰⁹ EC, 104 / SKS 12, 96. Aquí Anti-Climacus discute directamente lo que Johannes de silentio abordaba en *Temor y temblor*.

⁵¹⁰ KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 400.

⁵¹¹ KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 401.

⁵¹² Cf. EC, 107 / SKS 12, 99: “La divinización de lo establecido es la mundanización de todo. Lo establecido puede tener plena razón en exigir que lo concerniente a lo mundano se vincule con lo establecido, se contente

la impresión entonces de que, mientras estas dos áreas se mantengan separadas, cada una puede desenvolverse sin problemas y con completa autenticidad. Esto se retrotrae al ánimo inaugural de *Ejercitación del cristianismo*, es decir, el de incitar al reconocimiento por parte del régimen mundano de que lo que ellos llaman cristiano no es más que una corrupción de lo original y lo primitivo. El problema es que Anti-Climacus asienta un modelo distinto de cristianismo, que ya no busca el resguardo impertérrito de la interioridad, sino que precisamente ataca el confinamiento del ser cristiano a lo privado. En *Temor y temblor*, se loaba el hecho de que el hombre de fe pasara inadvertido como un civil cualquiera, siempre dispuesto al martirio que requiriera el designio divino y más alto, pero en *Ejercitación del cristianismo* se entiende por momentos que toda concesión con lo relativo es impropia y pervierte la subjetividad. Puede ser que Anti-Climacus reserve un lugar para lo político, pero es algo más difícil aventurar que esté concibiendo una participación armoniosa del individuo allí dentro. El cristianismo es oposición al mundo⁵¹³.

Tras el conflicto con *El Corsario*, tuvieron que pasar casi seis años para encontrar a Kierkegaard envuelto nuevamente en una controversia pública, esta vez con una polémica carta abierta “En ocasión de un comentario del Dr. Rudelbach sobre mí”, aparecida en el *Fædrelandet* el 31 de enero de 1851. A. G. Rudelbach era un teólogo cercano a las ideas de Grundtvig y por ello opositor activo del racionalismo religioso reinante en la Época de Oro

con la relatividad, etc. Mas a la postre mundaniza también la relación con Dios, quiere que ésta sea congruente con una cierta relatividad, que no haya nada esencialmente distinto del puesto de uno en la vida, etc. – en lugar de que esto tenga que ser lo absoluto para cada individuo, y que esta relación con Dios del individuo sea precisamente lo que ha de fluctuar a todo lo particularmente establecido, de suerte que Dios, siempre que le plazca, con solo apretar a un individuo en su relación con Él, tenga enseguida un testigo, un mensajero, un espía – o como quiera llamárselo –, uno que en y con absoluta obediencia hace fluctuar el orden establecido, mientras él es perseguido, padece y muere”.

⁵¹³ En la siguiente sección, revisaré “Para la segunda edición de *Ejercitación del cristianismo*”, un artículo que Kierkegaard publicó en el *Fædrelandet* el 16 de mayo de 1855 y en el confiesa el fracaso de congeniar lo político con lo cristiano.

danesa, aunque precursor de una revitalización del vínculo con la Iglesia Luterana⁵¹⁴. En un ánimo precisamente grundtvigiano inclinado hacia un modelo de Iglesia libre, Rudelbach publicó *Sobre el matrimonio civil* en enero de 1851, obra en la que “argumentaba por la institución del matrimonio civil como parte de la campaña de separación de la Iglesia y el Estado en la que estaba comprometido el partido de Grundtvig”⁵¹⁵. Buscando trazas de criticismo en la escena intelectual contemporánea, Rudelbach escribe: “[...] en verdad, es justamente el interés más alto y profundo de la Iglesia en nuestros tiempos [...] emanciparse de lo que con razón puede llamarse el cristianismo *de hábito y legalmente establecido* [...]. Esto es lo mismo que uno de los más excelentes escritores de nuestro tiempo reciente, *Søren Kierkegaard*, busca enfatizar, representar y – como dice Lutero – impulsar en toda persona que quiera escuchar [...]. El matrimonio civil es un instrumento importante, quizás indispensable en esta emancipación, una parte necesaria de la coordinación de todos los arreglos oficiales que le dan sentido y hacen posible la introducción de la libertad de religión”⁵¹⁶. Contra esta identificación se vuelca Kierkegaard en su carta abierta, machacando la necesidad de separar la política de la religión e insistiendo en que la radicalidad de su mensaje estriba en el despertamiento de la conciencia interior de cada individuo y no en el control de aspectos externos. Este entramado metafísico-ético, en el que gravita sin duda la cuestión comunitarista, está cargado de referencias por de pronto a Mynster y a Martensen⁵¹⁷, y representa, tal como *Ejercitación del cristianismo* y quizás en mayor medida, un preaviso de lo que iba a acaecer en 1854.

⁵¹⁴ Cf. COR, xxxvi-xxxvii.

⁵¹⁵ KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 419.

⁵¹⁶ COR, 51 / SKS 14, 111. Las cursivas son de Rudelbach.

⁵¹⁷ Cf. COR, xxxviii.

Kierkegaard defiende que el enrolamiento que le achaca Rudelbach en la actividad emancipadora del cristianismo establecido es solo parcialmente verdadero y por lo tanto es también parcialmente falso. En este sentido, Kierkegaard en efecto se reconoce como “un enemigo del ‘cristianismo de hábito [*Vane-Christendommen*]’”⁵¹⁸, pero acentúa que odia cualquier forma que tome esta tergiversación cristiana, al extremo de que “si no hubiera más alternativa, si la alternativa fuera solo entre este tipo de cristianismo de hábito que es una irreflexión secular que despreocupadamente vive en la ilusión de ser cristiano, quizás sin haber tenido nunca una impresión del cristianismo, y el tipo de cristianismo de hábito que se encuentra en sectas, en entusiastas, en hiperortodoxos, en cismáticos – si pasara lo peor, elegiría el primero”⁵¹⁹. Tal como notan los Hong y Kirmmse⁵²⁰, Kierkegaard está haciendo aquí una solapada referencia a los grundtvigianos y a la secularización en la que cae su propio amago reformador. Enseguida, Kierkegaard acota la falsedad en las afirmaciones de Rudelbach, desligándose de haber tomado posición alguna en contra del cristianismo estatal. Es tanta la seguridad de Kierkegaard que ofrece “una recompensa a cualquiera que pueda encontrar en [mis] numerosos libros una sola propuesta de cambio externo o la más pequeña sugerencia de una propuesta así [...]”⁵²¹. Contrastando con esta supuesta preocupación mundana, Kierkegaard aclara que “he trabajado diligente y honestamente por la profundización interior del cristianismo en mí mismo y en otros, en tanto ellos quieran ser

⁵¹⁸ COR, 52 / SKS 14, 111.

⁵¹⁹ Ibid.

⁵²⁰ Cf. COR, 280, KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 420 y KIRMMSE, B (1990), “‘This Disastrous Confounding of Politics and Christianity’: Kierkegaard’s Open Letter of 1851”, en *Kierkegaard International Commentary. Volume 13: The Corsair Affair*, ed. R. L. Perkins, Macon: Mercer University Press, pp. 179-180.

⁵²¹ COR, 53 / SKS 14, 112.

influenciados”⁵²² y que de modo consecuente el objetivo nunca ha sido controlar circunstancias externas a la individualidad.

En resonancia con lo que Anti-Climacus reivindicaba en *Ejercitación del cristianismo*, Kierkegaard en su carta abierta insiste en que “no hay nada respecto de lo que tenga recelos más grandes que sobre todo lo que tiene hasta el menor resabio de esta desastrosa confusión de la política y el cristianismo”⁵²³. El cristianismo no es otra cosa que trabajar en el enriquecimiento de lo subjetivo y, “si en un determinado momento las formas bajo las cuales se debe vivir no son las más perfectas, si pueden mejorarse, hay que hacerlo en nombre de Dios”⁵²⁴, pero el cristianismo se mantiene esencialmente como resolución interior. Frente a lo que predicaban Rudelbach y la serie de simpatizantes de Grundtvig, Kierkegaard mira con suspicacia la esperanza de que el cristianismo y la Iglesia sean salvados por instituciones políticas libres, tales como la del matrimonio civil. Es tan férrea su negativa que Kierkegaard hipotetiza que “si esta fe en el poder salvador de las instituciones libres conseguidas políticamente pertenece al verdadero cristianismo, entonces no soy cristiano o, peor aún, soy un hijo de Satán”⁵²⁵. Un poco más abajo, volviendo sobre la cuestión de la externalidad y de su desligue político, Kierkegaard anota sin conservar un particular tacto: “No he peleado por la emancipación de la Iglesia más de lo que he peleado por la emancipación de Groenlandia, del comercio, de las mujeres, de los judíos o de cualquiera”⁵²⁶. Eso sí, se adjudica el haber “proveído, poéticamente, lo que se puede llamar un correctivo-

⁵²² Ibid.

⁵²³ COR, 53 / SKS 14, 112.

⁵²⁴ Ibid.

⁵²⁵ COR, 54 / SKS 14, 113.

⁵²⁶ Ibid.

existencial [*Existential-Correctiv*] al orden establecido, orientado a la profundización interior del ‘individuo singular’⁵²⁷.

Recordando otra vez la pista que dibujó Johannes de silentio en *Temor y temblor*, Kierkegaard cita en la porción final de su carta a Hechos 5, 25: “Es necesario obedecer a Dios antes que a los hombres”. Con esto refuerza el prioritarismo que ha venido leyendo Kirmmse, en tanto que pareciera poder darse una paz entre lo temporal y lo eterno, pero sin negar que puede haber ciertas situaciones “en las que un orden establecido pueda ser de tal naturaleza que el cristiano no deba aceptarlo, que no deba decir que el cristianismo significa precisamente esta indiferencia a lo externo”⁵²⁸. Cuando el sanedrín hizo ilegal esparcir la Palabra, explica Kierkegaard, los apóstoles no se unieron ni buscaron apoyo en la multitud, sino que apropiaron el ser cristianos como un asunto de conciencia [*Samvittighedstvang*], esto es, en soledad ante Dios. No buscaron tampoco algún cambio en la externalidad del orden establecido: “‘No’, dice el apóstol, ‘deja que el orden establecido permanezca inamoviblemente firme, pues con la ayuda de Dios también permanece inamoviblemente firme que hoy soy azotado y mañana torturado o – lo que es lo mismo – que hoy y mañana proclamo la Palabra, Amén’”⁵²⁹.

En resumidas cuentas, Kierkegaard afirma que “el cristianismo dentro de la ‘cristiandad’ significa propiamente: en autopreocupación [*Selvbekymring*], indiferencia hacia

⁵²⁷ COR, 56 / SKS 14, 114. Cf. COR 55 / SKS 14, 113: “El cristianismo no será ayudado desde el exterior por instituciones y constituciones, y menos si estas no son ganadas por medio del sufrimiento de los mártires en la forma clásica cristiana, sino que son ganados de forma social, política y amigable, por medio de elecciones o por una lotería de números”.

⁵²⁸ COR, 56 / SKS 14, 114.

⁵²⁹ COR, 57 / SKS 14, 115. Kierkegaard también recurre a Lutero y a su decisión de casarse con Catalina de Bora. En vez de intentar apelar a la benevolencia de los regentes o de conformar un partido y conseguir el soporte de cierta mayoría, Lutero tomó como un asunto de conciencia su empresa reformadora y se las vio con Dios y con sí mismo para hallar la convicción necesaria. A estas alturas, Kierkegaard todavía mantiene su aprecio por las figuras de los apóstoles y de Lutero, cuestión que cambiará conforme se radicalice su posición. Volveré sobre esto en la siguiente sección.

lo externo”⁵³⁰, pero con la puerta abierta a que se dé una colisión tal que se vuelva para el individuo un asunto de conciencia la expresión de su interioridad, contexto en el que se “debe ser una persona solitaria para inclinarse al sufrimiento, para elegir el martirio”⁵³¹. Kirmmse lee, entonces, que “un *honesto* desafío a las condiciones políticas externas es a veces permisible y requiere de un individuo sufriente y que tome riesgos, que se levante por lo que cree y que no intente preparar su camino – como una cosa de conciencia – movilizándolo una mayoría flotante y táctica”⁵³². Además de enfocarse en la disposición directa de la subjetividad como puntal del cristianismo, Kirmmse interpreta, en acuerdo con los Hong, que al permitir una participación auténtica en la exterioridad a través del martirio, Kierkegaard está mostrando los primeros atisbos del carácter de su intervención final y de su rol instrumental en ella⁵³³. Como ocurría con *Ejercitación del cristianismo* y pensando en el carril que sigue el ataque de 1854-55, es difícil asumir sin más que Kierkegaard está pregonando en su carta a Rudelbach que el verdadero cristiano tiene cabida plena y pacífica dentro de un orden establecido que no contradiga los designios de Dios. De hecho, en el último párrafo de su misiva, Kierkegaard sostiene que es legítimo que una persona débil busque modificaciones en lo externo y que lo ilegítimo descansa en tomar este deseo como un asunto de conciencia. La persona fuerte – el cristiano –, en cambio, no pide absolutamente nada, pues está cruzada por la total indiferencia a lo externo en su ocupación subjetiva. Y cuando sobreviene la preocupación por lo exterior como un asunto de conciencia, como ocurre con el mártir, el acento no parece recaer en otro lugar que no sea en la profundidad

⁵³⁰ Ibid.

⁵³¹ COR, 58 / SKS 14, 115.

⁵³² KIRMMSE, B (1990), “‘This Disastrous Confounding of Politics and Christianity’: Kierkegaard’s Open Letter of 1851”, op. cit., p. 183. Las cursivas son de Kirmmse. Cf. KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., pp. 421-422

⁵³³ Cf. COR, xxxviii.

interior: “Tal como considero una ilusión que alguien se imagine que son formas y condiciones externas las que le impiden convertirse en cristiano, así también es la misma ilusión si alguien se imagina que las formas y las condiciones externas lo van a ayudar a convertirse en cristiano”⁵³⁴.

De entre los copiosos manuscritos que Kierkegaard preparó desde 1846, los que más lo atormentaron fueron aquellos que giraban en torno a la clarificación de su dialéctica productiva⁵³⁵. En el verano y en el otoño de 1848, mientras completaba *Ejercitación del cristianismo*, Kierkegaard terminó *Mi punto de vista sobre mi actividad como escritor*⁵³⁶ y ya para abril de 1849 había sumado *Neutralidad armada*⁵³⁷, *Tres notas*⁵³⁸ y *Una nota*. Este último bosquejo es el que Kierkegaard consideró como “un intento final por decir una palabra sobre toda mi obra”⁵³⁹ y planeó enviarlo a imprenta detrás de *Los lirios del campo y las aves del cielo*, pero se arrepintió casi de inmediato: “Pienso que es una obra maestra, pero eso no tiene importancia – no se puede hacer”⁵⁴⁰. Finalmente, dos años después, el 6 de agosto de 1851, el mismo día que se editó *Dos discursos para la comunión de los viernes*, Kierkegaard publicó esta nota como una especie de rendición de cuentas [*Regnskabet*], bajo el título *Sobre mi actividad como escritor*. En este pequeño panfleto de no más de veinte páginas, Kierkegaard vuelve sobre la importancia del individuo en el cristianismo y sobre la perversión política que la cristiandad ha aplicado sobre él, retomando un mensaje algo más abierto acerca de la posibilidad de una comunidad articulada auténticamente. En cualquier

⁵³⁴ COR, 54 / SKS 14, 113.

⁵³⁵ Cf. X 1 A 266, 1849 (JP, 6388; NB10:185): “Sufro cada vez que empiezo a pensar en publicar algo sobre mí mismo y sobre mi obra”.

⁵³⁶ Este texto fue publicado por Peter Christian Kierkegaard en 1859.

⁵³⁷ Este texto apareció recién en 1880, en el quinto volumen de la primera edición de los *Papirer* de Kierkegaard.

⁵³⁸ La tercera de estas notas formó parte del prefacio de *Dos discursos para la comunión de los viernes*. Las otras dos notas quedaron como anexos de *Mi punto de vista*.

⁵³⁹ X 1 A 266, 1849 (JP, 6388; NB10:185).

⁵⁴⁰ *Ibid.*

caso, y espero destacar este aspecto en el breve análisis siguiente, Kierkegaard matizó de manera muy cuidadosa sus dichos y acabó mostrándose casi como un conciliador con el orden establecido.

Kierkegaard insta de entrada que “el movimiento que describe mi obra es: *desde* ‘el poeta’, desde la estética – *desde* ‘el filósofo’, desde lo especulativo – *hacia* la indicación de la más interna cualificación de lo esencialmente cristiano; **desde** el *pseudónimo O lo uno o lo otro*, **a través** del *Postscriptum*, con *mi nombre como editor*, **hacia** *Discursos para la comunión de los viernes*, de los que dos fueron leídos en la Iglesia de Nuestra Señora”⁵⁴¹. Todo este devenir productivo, culminado con la introducción de Anti-Climacus y religioso en su totalidad, encarna según Kierkegaard el movimiento cristiano desde la inmediatez, pasando por la reflexión y volviendo a la inmediatez sin perder el cruce de la idea, sino que resignificando la primitividad de la existencia. En un borrador de *Sobre mi actividad como escritor*, Kierkegaard denota que este entramado creacional no es otra cosa que la ejecución de su tarea, a saber, “trabajar en devoción piadosa cada día de mi vida con toda mi alma y todas mis fuerzas para presentar el cristianismo”⁵⁴². Por más que la obligación sea dar a conocer las categorías de lo cristiano, Kierkegaard previene que la situación de la cristiandad “hace necesario un método indirecto, porque la tarea aquí debe tomar medidas contra la ilusión: llamarse a uno mismo cristiano, quizás deludiéndose a uno mismo a pensar que uno es cristiano sin serlo”⁵⁴³. De modo consecuente, Kierkegaard asegura haber cargado su obra tanto con comunicación indirecta o mayéutica en las piezas pseudónimas y con comunicación directa o directamente religiosa en sus discursos homónimos. Este es otra vez un ejercicio de

⁵⁴¹ PV, 5-6 / SKS 13, 11. Las cursivas y las negritas son de Kierkegaard.

⁵⁴² PV, 260 / X 5 B 228, 1849-1850.

⁵⁴³ PV, 8 / SKS 13, 14.

reflexión para acceder a lo simple: se comienza con un alboroto, con un señuelo que atraiga al público y luego “se sacude ‘la multitud’ para aferrarse ‘al individuo singular’”⁵⁴⁴, pues la seriedad de lo religioso se encalla en la incondicional posibilidad de cada ser humano de devenir un individuo singular.

Alcanzado este nivel, Kierkegaard pone una sucinta nota al pie: “Y en tanto que hay *congregación* [*Menighed*] en el sentido religioso, este es un concepto que yace en el lado opuesto al *individuo singular*, y que sobre todo no debe confundirse con lo que *políticamente* puede tener validez: el público, la multitud, lo numérico, etc.”⁵⁴⁵. En una versión inicial de este agregado, Kierkegaard intercala que “*el individuo singular* debe haberse puesto con decisividad ética como un término medio, para asegurarse que *la congregación* no se tome en vano como sinónimo de ‘el público’, ‘la multitud’, etc., aunque debemos recordar lo que es bien sabido, que no es la relación del individuo singular con la congregación la que determina su relación con Dios, sino que es su relación con Dios la que determina su relación con la congregación”⁵⁴⁶. Tal como ocurría en *Temor y temblor*, en el *Postscriptum*, en *Una reseña literaria* y en *Las obras del amor*, Kierkegaard retoma explícitamente en este bosquejo y de manera implícita en la versión publicada su noción de una posible unidad intersubjetiva cruzada por la constitución espiritual de cada sujeto y lejana de lo que en política se puede erigir como válido.

Kierkegaard adosa un apéndice a *Sobre mi actividad como escritor*, cuyo título provisional fue “Un apéndice a *Ejercitación del cristianismo* por el editor”⁵⁴⁷ y cuya forma final quedó en “Mi posición como un autor religioso en la ‘cristiandad’ y mi estrategia”. En

⁵⁴⁴ PV, 9 / SKS 13, 15.

⁵⁴⁵ PV, 10 / SKS 13, 17. Las cursivas son de Kierkegaard.

⁵⁴⁶ PV, 265 / X 5 B 208, marzo de 1849. Las cursivas son de Kierkegaard.

⁵⁴⁷ Cf. PV, 268 / X 5 B 290, noviembre de 1850.

este suplemento, Kierkegaard ocupa un tono relativamente pacífico y busca dejar sentado que “nunca he peleado de tal forma que hubiera dicho: yo soy un verdadero cristiano; los otros no son cristianos o probablemente son incluso hipócritas y cosas por el estilo”⁵⁴⁸. Su trinchera está levantada más bien en el campo de la comprensión de lo que es el cristianismo, sin la facultad de ejercer autoridad de ningún tipo para acarrear a los individuos a la religión. Más allá de que se pueda cuestionar que Kierkegaard en efecto ha criticado el estatuto confesional de sus compatriotas y no precisamente con un mensaje solapado, me parece que es importante destacar la comprensión que tiene Kierkegaard de su vínculo con la construcción institucional alrededor de la cristiandad. De acuerdo con Kierkegaard, respecto del orden establecido, “he hecho siempre y de forma consistente lo opuesto a atacar [...]. Nunca he estado o acordado con la ‘oposición’ que quiere tomarse el ‘gobierno’, sino que siempre he proveído lo que se llama un *correctivo*, que con Dios desea que pueda haber un gobierno de aquellos que han sido oficialmente instituidos y llamados, que temiendo a Dios puedan mantenerse firmes, queriendo solo una cosa – el bien”⁵⁴⁹.

Un poco más allá, justificando las reales intenciones detrás del absolutismo de Anti-Climacus, Kierkegaard asegura que “dado un orden establecido eclesiástico [*et kirkeligt Bestaaende*] que se entienda a sí mismo, entenderá en la misma medida el último libro, *Ejercitación del cristianismo*, como un intento de encontrar, idealmente, una base para un orden establecido”⁵⁵⁰. En otras palabras, Kierkegaard parece estar abogando por una construcción política, excedente de aquellas que políticamente han tomado poder por mayoría y consciente de su mediocridad en tanto que mero pivote para el resguardo de la

⁵⁴⁸ PV, 16 / SKS 13, 23.

⁵⁴⁹ PV, 18 / SKS 13, 25.

⁵⁵⁰ Ibid.

individualidad. En un pasaje que fue sacado por Kierkegaard del borrador final de *Sobre mi actividad como escritor*, se lee: “Entonces, se dará el paso hacia adelante y habrá un orden establecido, cuya máxima será: gobernar es obedecer a Dios; y esta máxima denotará que este orden establecido descansa en el lado opuesto al año 1848”⁵⁵¹. De la crisis que lleve hacia ese nuevo planteamiento temporal, dice Kierkegaard, se aprenderá “qué tan necesario es para los seres humanos que haya gobierno”⁵⁵² y que lo que en verdad significa gobernar es, en el temor a Dios, “la responsabilidad de ser lo suficientemente fuertes y poderosos para no temerle al pueblo o al ‘número’, es no amar gobernar, sino en la autonegación amar *al prójimo*, a la verdadera humanidad y a la verdadera igualdad humana”⁵⁵³.

Si bien la diferencia de énfasis puede ser por momentos menor, estimo que se percibe una suavización del mensaje en *Sobre mi actividad como escritor*, tanto en frente de algunos fragmentos sacados de la versión enviada a imprenta como en relación con otros lugares del corpus kierkegaardiano. Esto contrasta, por ejemplo, con la seguridad que se concedió Kierkegaard al publicar *Ejercitación del cristianismo* con la firma de Anti-Climacus y con su nombre haciéndose cargo únicamente de un tibio prólogo editorial. Incluso Kierkegaard se desentiende de plano en *Sobre mi actividad como escritor* de la dureza del pseudónimo⁵⁵⁴. Como haré notar en la última sección, no es descabellado pensar que Kierkegaard está recurriendo en este período a cierta cautela para evitar represalias políticas⁵⁵⁵. No es baladí tampoco que después de *Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo*, aparecido el 12 de septiembre de 1851, Kierkegaard se haya sumido en un silencio productivo hasta su

⁵⁵¹ PV, 269 / X 5 B 291:57, 1850-1851.

⁵⁵² PV, 270 / X 5 B 291:57, 1850-1851.

⁵⁵³ Ibid. Las cursivas son de Kierkegaard.

⁵⁵⁴ Cf. PV, 18 / SKS 13, 25 y KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 408.

⁵⁵⁵ KIRMMSE, B. (1998), “‘But I am almost never understood...’ Or, Who killed Kierkegaard?”, en *The Self in Society*, ed. G. Pattison y S. Shakespeare, Basingstoke: Macmillan, pp. 184-185.

irrupción polémica radical el 18 de diciembre de 1854. En medio de su ataque final, Kierkegaard se retractará sintomáticamente del prólogo matizador de *Ejercitación del cristianismo*.

E.2. Papirer

Tras la muerte de Federico VI el 3 de diciembre de 1839, asume el trono su heredero Cristian VIII. Justamente ese año, el frente activo del ambiente político se estaba trasladando desde los liberales de primera generación, que solo exigían al gobierno mayor orden en las finanzas nacionales, hacia los liberales constitucionalistas más jóvenes, encabezados por Orla Lehmann y sus efusivos discursos en la Unión de Estudiantes por una estructura representativa. Conforme iba avanzando la década de 1840 y se iba haciendo más evidente que el sucesor de Cristian VIII, su hijo Federico, carecía de carácter regente, las demandas por una reforma constitucional fueron creciendo. Diversos problemas legales, asuntos agrícolas y la cuestión de Schleswig-Holstein levantaron los ánimos de las provincias liberales, en contraste con lo que ocurría con la defensa citadina e intelectual del absolutismo, encarnada en Mynster, Martensen, Heiberg, el mismo Kierkegaard e incluso el luego agitador Grundtvig⁵⁵⁶. Para 1847, Lehmann, con el teólogo y político liberal H. N. Clausen concentrado en la causa de Schleswig, había conseguido suficiente respaldo en las provincias liberales como para ocupar a Cristian VIII con la composición de borradores para una nueva constitución. No obstante, Cristian VIII falleció el 20 de enero de 1848, sin dejar ninguna decisión tomada y siendo sucedido por Federico VII.

⁵⁵⁶ Cf. KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, Bloomington e Indianápolis: Indiana University Press, p. 64.

Con la presión de un panfleto en el que Clausen y J. F. Schouw “tensaban la absoluta necesidad de una constitución libre, bajo la que un parlamento tuviera el poder de hacer leyes, de asentir a propuestas de impuestos y de tener ministros responsables por las políticas gubernamentales”⁵⁵⁷, Federico VII presentó el 28 de enero de 1848 una tibia propuesta de reforma constitucional que, si bien acababa con el poder absoluto del rey, no satisfacía las demandas liberales de mayor poder civil, y de incorporación de Schleswig a Dinamarca y cesión de Holstein a los alemanes. Una vez que se disipó el alboroto de la Revolución de Febrero en París, los nacionalistas liberales alemanes interpusieron el 18 de marzo de 1848 una serie de demandas, entre las que estaba la renuncia de Schleswig por parte de los daneses. Enseguida, Lehmann, que venía de vuelta de un viaje a Italia, convocó a varias reuniones masivas, a las que asistieron diversos espectros de simpatizantes liberales. Algunos interventores, M. A. Goldschmidt incluido, reclamaron que los liberales nacionalistas estaban aprovechándose del entusiasmo general y se estaban desentendiendo de la exigencia por el voto universal masculino, más transversal entre los campesinos y trabajadores provincianos. Echando mano de su astucia retórica, Lehmann aseguró a su audiencia que la batalla por el voto universal masculino era su batalla también.

La moción por “una constitución libre para Dinamarca, incluyendo a Schleswig, por una constitución que estuviera basada en ‘una ley electoral verdaderamente popular [*folkelig*]’”⁵⁵⁸, fue entregada a Federico VII el 20 de marzo de 1848. Al día siguiente, más de quince mil personas marcharon hacia el palacio real y fueron recibidas por el rey, quien poco después anunció que ya había despachado a sus ministros: “Así de pacíficamente ocurrió la

⁵⁵⁷ KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, Bloomington e Indianápolis: Indiana University Press, p. 65.

⁵⁵⁸ KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, Bloomington e Indianápolis: Indiana University Press, p. 67.

revolución de 1848 en Copenhague”⁵⁵⁹. Esta victoria del liberalismo y del nacionalismo no fue en estricto rigor consultada entre las masas de campesinos y trabajadores, pero se tenía la esperanza en la ciudad de que, siguiendo el patriotismo y las posibilidades del voto universal masculino, los provincianos se cuadraran con el nuevo orden. No bien la alegría por el paso allanado hacia una monarquía constitucional, todavía quedaban por resolver las demandas de los liberales nacionalistas alemanes. Fuertemente influenciado por la intransigencia de sus compatriotas liberales, al extremo de presentar a los emisarios alemanes un documento bosquejado por Lehmann, Federico VII concedió una constitución libre para Holstein como estado independiente de la Confederación Alemana, pero se negó a traspasar Schleswig. Haciendo oídos sordos de algunas propuestas intermedias que pedían aplicar un criterio lingüístico para la separación política, máxima que se terminó imponiendo en la situación actual de la región, Federico VII se mantuvo incólume y se dio inicio así a una guerra civil que duraría tres años.

Con la institución el 24 de marzo de 1848 de un nuevo gabinete ministerial integrado por liberales en igualdad de número respecto de los conservadores e incluso en mejores carteras, se anunció la creación de una Asamblea Constituyente para noviembre de 1848, a ser compuesta por aquellos que resultaran elegidos a través del ejercicio del voto universal masculino. Llegada esta ocasión, reflató el resquemor inicial que los liberales nacionalistas burgueses tenían acerca de conferir a los campesinos y a los trabajadores la potestad para decidir sobre cuestiones cruciales. De este modo, la amistad que existía entre estos dos bandos se fue desgastando y los liberales ciudadanos se fueron plegando cada vez más hacia la trinchera conservadora. En un principio, los liberales matizaron esta oposición con los

⁵⁵⁹ Ibid.

provincianos pensando que en una elección importante estos votarían por aquellos que consideraran como los más capacitados y no necesariamente por los de su propia clase. La caída de Clausen en el distrito de Selandia a manos de un tejedor probó que esta suposición no estaba bien enfocada⁵⁶⁰. Al cabo, la proporción dentro de la Asamblea Constituyente fue de 33 conservadores, 32 nacionalistas liberales y 44 representantes de los campesinos y de los trabajadores, y aunque todos los ministros renunciaron cuando se convocó la instancia, Lehmann y D. G. Monrad, un joven liberal, siguieron ejerciendo una presión considerable. Sobreponiéndose a agitadas discusiones entre los conservadores y nacionalistas liberales por una parte, y los representantes provincianos por otra, en mayo de 1849 se aprobó con abrumadora mayoría la nueva constitución, redactada en casi en su completitud por Lehmann y Monrad, y fue firmada por Federico VII el 5 de junio.

Después de lo que pareció un exitoso término de la guerra civil con los ducados alemanes hacia mediados de 1851, Rusia comenzó a presionar a los sectores posrevolucionarios liberales para que se impusiera un régimen conservador más acorde a sus intenciones políticas, so pena de restar su apoyo diplomático⁵⁶¹. En este contexto se sucedieron diversos gobiernos de carácter conservador, pero todavía cercanos al constitucionalismo, hasta que las maniobras desataron la vuelta al terreno político del otrora representante del rey, A. S. Ørsted, el 21 de abril de 1853. Encarnándose en una marioneta perfecta del maquiempo ruso, Ørsted “tenía la intención de sabotear el gobierno constitucional y gobernar tan autocráticamente como fuera posible al evitar y al emascular al Parlamento, e

⁵⁶⁰ Cf. KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, Bloomington e Indianápolis: Indiana University Press, pp. 68-69.

⁵⁶¹ Cf. KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, Bloomington e Indianápolis: Indiana University Press, p. 71.

intentó pasar una constitución de Estado por encima de las instituciones representativas”⁵⁶². Este gobierno impositivo fue derrocado rápidamente el 12 de diciembre de 1854 por los liberales y los campesinos, marcando un hito que será crucial en parte del análisis de la sección siguiente.

Otro aspecto importante para contextualizar a Kierkegaard en este período tiene que ver con lo que Kirmmse llama “la posición constitucional de la Iglesia establecida”⁵⁶³. A partir de la Reforma y hasta 1849, la Iglesia en Dinamarca “no tenía una constitución o una existencia corporativa legal por sí misma, sino que era simplemente el brazo religioso de la administración absolutista, mientras que por su parte el gobierno no tenía una política definida de lo que debía ser su Iglesia”⁵⁶⁴. Un leve avance en esta indeterminación se dio cuando emergió la figura de la Iglesia estatal y se especificó en términos legales que la Iglesia estaba absorbida en su completitud por el aparato estatal. Así, “ser un evangélico luterano era simplemente parte de ser danés”⁵⁶⁵. Esto cambió con la constitución de 1849, estadio en el que apareció la Iglesia del pueblo. Los párrafos de la carta fundamental tocantes a esta cuestión fueron redactados por Monrad y quedaron dispuestos de manera intencionalmente ambigua, tratando de dejar contentas a las distintas facciones del luteranismo danés. Junto con conceder una aparente libertad de credo, se estipula en la constitución que “la Iglesia evangélica luterana es la Iglesia del pueblo danés y como tal es soportada por el Estado”⁵⁶⁶. Como muestran Kirmmse y Michael Tilley, se presenta aquí una frontera borrosa entre la

⁵⁶² Ibid.

⁵⁶³ Cf. KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, Bloomington e Indianápolis: Indiana University Press, p. 73.

⁵⁶⁴ KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, Bloomington e Indianápolis: Indiana University Press, p. 74.

⁵⁶⁵ Ibid.

⁵⁶⁶ KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, Bloomington e Indianápolis: Indiana University Press, p. 75.

Iglesia como apoyada por el Estado a partir de su adherencia mayoritaria y la Iglesia confirmada como un organismo dependiente del Estado por su propia institución⁵⁶⁷. Más allá de esta vaguedad, tampoco se plantea una vía específica para estructurar la porción eclesiástica, arista que es abordada por un fragmento de la constitución que estipula que “la constitución de la Iglesia del pueblo será determinada por ley”⁵⁶⁸. Esta promesa nunca se cumplió, misión que dejó felices a Mynster y Martensen, temerosos de cualquier forma de democracia laica, y a Grundtvig y a otros pietistas que buscaban defender el latitudinarismo. Como se verá, Kierkegaard no se vuelve tanto contra la ambigüedad de los liberales, sino contra el asunto general de crear una figura tal como la Iglesia del pueblo y de conferirle apoyo del Estado.

Recurriendo a la síntesis que levanta Kirmmse a la siga del historiador Erich Henrichsen, es factible delimitar que “1848 en Dinamarca se entiende mejor al considerar qué había antes – absolutismo, con el poder social y político en las manos de los burócratas reales, los aristócratas, los obispos, etc. – y lo que vino después, a saber, el gobierno popular”⁵⁶⁹. De acuerdo con lo revisado en la primera parte de esta sección, en efecto se perciben trazas del impacto que esta transformación tuvo en la obra publicada de Kierkegaard, pero no sino es en sus *Papirer* donde se pueden encontrar abiertamente todos

⁵⁶⁷ Cf. Ibid y TILLEY, M. (2009), “Ditlev Gothard Monrad: Kierkegaard on Politics, the Liberal Movement, and the Danish Constitution”, op. cit., pp. 170-171.

⁵⁶⁸ KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, Bloomington e Indianápolis: Indiana University Press, p. 75.

⁵⁶⁹ KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, Bloomington e Indianápolis: Indiana University Press, p. 73. Cf. KIRMMSE, B. (1995), “Kierkegaard and 1848”, *History of European Ideas*, vol. 20, pp. 167-175; p. 167: “En Dinamarca, los cambios revolucionarios de 1848 habían transformado el Estado de una monarquía absoluta construida sobre una base binacional (danesa-alemana) en una monarquía parlamentaria con soberanía popular basada en el sufragio universal masculino, y un agudo y militante nacionalismo danés”. Lo notable es que en tiempos de Kierkegaard los que ostentaban la batuta política no eran ni lo uno ni lo otro, sino que en gran medida pertenecían a los círculos intelectuales de los remanentes de la Época de Oro danesa. Recién después de 1860 fueron efectivamente reivindicados los intereses del “hombre común”.

los matices que fue desplegando como reacción al devenir de su país. Manteniendo el criterio de Fenger, la proporción inversa en este período entre los libros editados por Kierkegaard y el volumen de sus papeles personales es notoria: desde 1848 baja la producción kierkegaardiana hasta alcanzar un inesperado silencio en 1851, constituyendo la primera cesura desde *O lo uno o lo otro*, mientras que las anotaciones en diversos cuadernos y hojas sueltas se incrementan de manera considerable. Entre 1848 y 1853, Kierkegaard escribió en veinticinco cuadernos (NB 4-28), en un pequeño cuaderno de notas (Not15) y en una pila de hojas sueltas (Papir 381-468), desarrollando una amplitud temática casi inabarcable. Con la cuestión del comunitarismo siempre a la vista, en lo que sigue me enfocaré en el diagnóstico que Kierkegaard despliega luego de la revolución de 1848, en la solución que propone para la situación sociopolítica, en su crítica a la Iglesia establecida y a la condición de lo cristiano, en su ensañamiento con Mynster en tanto epítome de la perversión del cristianismo, en la comprensión que tiene de su tarea dentro del orden establecido y en los ribetes más extremos que va tomando su discurso hacia el final de este período. Cabe destacar que también me valdré del intercambio epistolar que Kierkegaard mantuvo en 1848 con J. L. A. Kolderup-Rosenvinge. Si bien estos documentos no entran estrictamente dentro de la categoría de los *Papirer*, exponen de igual modo un contenido que Kierkegaard no tuvo la intención de hacer público en un sentido directo.

En una entrada del cuaderno NB4, compuesta probablemente entre el 29 de enero y el 27 de marzo de 1848, Kierkegaard prevé que “un período nauseabundo se acerca a Dinamarca. Una mentalidad de ciudad-mercado, y una mutua y patética actitud arisca hacia los otros; se sospecharía que uno es alemán si no se usara un cierto tipo de sombrero, etc. Por otro lado, está la revuelta comunista; todo el que posea un poco va a ser identificado y

perseguido con la colaboración de la prensa”⁵⁷⁰. Expresando inequívocamente su conservadurismo, Kierkegaard atribuye esta calamidad de Dinamarca a su falta de temor a Dios, a la posición del chisme como conciencia nacional, a la deificación de lo terrenal, a la regencia de los liberales inmaduros, a la cobardía de los que estaban llamados a gobernar y a la falta de moralidad pública. Al cabo, Kierkegaard propone que un pueblo así “debe ser salvado por un tirano o por unos pocos mártires”⁵⁷¹, dando la pista de que la noción del martirio como factor reformador fue tomando cuerpo poco antes o al menos recién ocurrida la revolución. Con resonancia en lo que defiende en una de las notas que finalmente quedaron adosadas a *Mi punto de vista*, Kierkegaard reclama en un fragmento posterior del cuaderno NB4, con la idea de igualdad esencial [*væsentielle Lighed*] en frente, que “de lo que el comunismo arma un gran escándalo, el cristianismo lo acepta como algo que se sigue de sí mismo, que todos los seres humanos son iguales ante Dios, por lo tanto, esencialmente iguales”⁵⁷². Cualquier otra forma de igualdad que se presente mediante la abolición de Dios, dice Kierkegaard, decanta en un miedo a y entre los seres humanos, encarnado en la mayoría, en el pueblo y en el público.

La nostalgia conservadora de Kierkegaard reaparece en un pasaje escrito con seguridad después del 29 de marzo de 1848, con el nuevo ministerio paritario ya constituido: “Hay algo melancólico para mí en el hecho de que en realidad creo que los antiguos oficiales públicos, simplemente porque son hombres que han sido educados moralmente, hombres que tienen una noción de lo que es obedecer, son más capaces de hacer obedecer incluso a un ministerio tan fantástico, que de seguro no tiene paralelo en Europa, que los jóvenes de hacer

⁵⁷⁰ VIII 1 A 531, 1848 (JP, 4127; NB4:50).

⁵⁷¹ Ibid.

⁵⁷² VIII 1 A 598, 1848 (JP, 4131; NB4:113).

obedecer a los viejos”⁵⁷³. Tal como en una casa en la que los padres ceden el poder a los hijos, Kierkegaard condena al fracaso la cesión de la regencia por parte de los experimentados absolutistas a los primerizos liberales. Quizás sea legítimo hasta ahora atribuir a Kierkegaard un igualitarismo en el terreno religioso – y también ontológico –, pero es complejo mantener que eso se traspa a cierta apertura política⁵⁷⁴. En este punto, Kierkegaard le asigna un rostro a este grupo gobernante que ha ido delegando sus atribuciones: “[...] creo que el obispo Mynster puede realizar mejor la hazaña de obedecer a Monrad – de lo que el joven Monrad es capaz de cumplir con el deber de obedecer al viejo Mynster”⁵⁷⁵. Reforzando y expandiendo esta identificación, Kierkegaard critica en una entrada del cuaderno NB5, iniciado el 15 de mayo de 1848, que a Mynster “siempre le han gustado ‘las horas tranquilas en lugares sagrados’, porque: 1) distribuye lo religioso como un ingrediente de la vida, no como lo absoluto, 2) toma mil cosas en consideración y quiere estar seguro de ellas antes de abrir la boca (en resumen, su discurso tiene que ser una obra maestra y pronunciarlo, un triunfo), 3) personalmente quiere protegerse a sí mismo y permanecer lejano”⁵⁷⁶. Este observacionismo de Mynster y su astucia política son el síntoma de la teatralización pagana del cristianismo, es decir, de la disposición de lo placentero imaginario como marca de la unión con lo más alto y de la exacerbación de las seguridades terrenales. Para Kierkegaard, el límite entre lo político y lo religioso es tan marcado que incluso Lutero cayó en ambigüedad. Al compartir consejos con la realeza, Lutero “se volvió muy relacionado con cosas seculares, razón por la

⁵⁷³ VIII 1 A 615, 1848 (JP 4140; NB4:129).

⁵⁷⁴ Cf. Ibid.: “[...] los orgullosos dirigentes viejos nacieron realmente para gobernar y lo aprendieron obedeciendo y disciplinándose a sí mismos”.

⁵⁷⁵ Ibid. Tilley muestra con claridad que Monrad, con la cercana supervisión de Mynster, se volvió un puente entre los liberales y los conservadores, justamente cuando los primeros se enemistaron con los provincianos. Cf. TILLEY, M. (2009), “Ditlev Gothard Monrad: Kierkegaard on Politics, the Liberal Movement, and the Danish Constitution”, op. cit., pp. 169-171.

⁵⁷⁶ IX A 39, 1848 (JP 6150; NB 5:37).

que el fruto de la Reforma se volvió político y un desarrollo político”⁵⁷⁷. Esta afrenta a la actividad del clérigo oficial se repite en el cuaderno NB6, inaugurado el 16 de julio de 1848, cuando Kierkegaard denota que “el pastor no debería ser un orador; el proclamador del cristianismo no debería ser un orador, sino un proclamador que proclame en tanto que persona existente”⁵⁷⁸. Lejos de contribuir al vínculo intersubjetivo, Kierkegaard asegura que la inautenticidad en el ejercicio pastoral “desmoraliza automáticamente a la congregación”⁵⁷⁹, volviéndola un espectáculo en el que los asistentes esperan reclinados en sus cómodos asientos que el artista los deleite con su hipocresía. Con ocasión de este paradigma de pastor, Kierkegaard apunta que, aunque lo tiene en alta estima y lo guarda en estrecha cercanía con la memoria de su padre, “Mynster expresa lo puramente humano de la forma más domina que he visto. Por otro lado, está tan apartado de lo decisivamente cristiano que, si tuviera que dar su opinión al respecto, diría: ‘Es lo demoníaco’”⁵⁸⁰.

Ya en el cuaderno NB7, en un fragmento posterior al 21 de agosto de 1848, pero anterior al 1 de septiembre, Kierkegaard se planta en contra de la ausencia de lo cristiano en el debate por la reorganización de la Iglesia⁵⁸¹. Su objeción se centra, como ha ocurrido en otros lugares, en que “la Iglesia y el Estado son tratados de la misma manera”⁵⁸², al punto de que “se confunde lo que es ser cristiano con lo que es ser un ser humano (y esta es la impía

⁵⁷⁷ IX A 96, 1848 (JP, 2469; NB5:92). Cf. IX A 145, 1848 (JP, 2470; NB5:141): “Pero incluso aquí se puede cómo el resultado natural de la Reforma tenía que ser un desarrollo político. Toda la orientación interna en lo que yo llamo la ‘interioridad oculta’ no se debió haber vuelto dialécticamente segura, y así es natural preocuparse por lo secular de nuevo y hacer a la primera, cuestión que está presupuesta, un elemento cancelado”. Esto está en la misma línea de *Ejercitación del cristianismo*, aunque sin el parangón con Lutero.

⁵⁷⁸ IX A 240, 1848 (JP 636; NB 6:86).

⁵⁷⁹ Ibid.

⁵⁸⁰ Ibid.

⁵⁸¹ Según explican Joakim Garff, Kim Ravn y Steen Tullberg, Kierkegaard puede estar haciendo referencia a una circular ministerial del 9 de mayo de 1849, en la que Monrad abogaba por que se proveyera a la Iglesia danesa de una constitución. Cf. KJN 5, 432.

⁵⁸² IX A 264, 1848 (JP 588; NB 7:12).

ilusión de la cristiandad)”⁵⁸³. En este sentido, Kierkegaard lapida un poco más tarde que “el único cristianismo que hay en la cristiandad es en realidad judaísmo. En efecto, pues el cristianismo pensado en reposo (lo establecido) es judaísmo; el cristianismo en movimiento es cristianismo”⁵⁸⁴. Entremezclando una concepción política y una metafísica, Kierkegaard le anexa a la cristiandad la proyección imaginativa y adoradora pagana, y la inanición judaica que se regocija en su estatus de pueblo elegido. Estas dos esferas corresponden exclusivamente a lo relativo y el cristiano verdadero no tiene nada que ver con ellas: “Cristo claramente quiere decir esto: si quieres ser cristiano, entonces chasquea tus dedos primero y ante todo ante la política; si la imagen que ves en la moneda tiene por nombre Pedro o Pablo, si es un nativo o un extraño – olvídale – dale el impuesto y no gastes ni un segundo en esta pelea, tú que como cristiano tienes suficiente que hacer dándole a Dios lo que le corresponde”⁵⁸⁵.

En uno de los borradores de *Mi punto de vista*, Kierkegaard expone que la solución a este contexto prescrito como calamitoso bajo el prisma de su comprensión del cristianismo es el “individuo singular”. Esta categoría puede asumir dos modulaciones: “En tiempos cuando la seguridad prevalece y la existencia parece estar bajo el encanto de la apatía, el ‘individuo singular’ es la categoría de despertamiento. En tiempo agitados cuando todo está en crisis, el ‘individuo singular’ es la categoría de la compostura”⁵⁸⁶. Con evidente intención de referirse a sí mismo, Kierkegaard señala que quien hace uso de esta categoría va a aparecer de manera distinta dependiendo del cariz del ambiente, pero nunca se podrá entender su

⁵⁸³ Ibid.

⁵⁸⁴ IX A 301, 1848 (JP 378; NB 7:44). Las alusiones al judaísmo se irán incrementando e intensificando en los años sucesivos.

⁵⁸⁵ IX A 535, 1848 (JP, 4151; NB 7:94).

⁵⁸⁶ IX B 63:8-64, 1848 (JP 2013-2014).

empresa como un intento por infringir daño al orden establecido. Por el contrario, la categoría del individuo singular tiende en todo momento hacia la profundización interna, esto es, “en tiempos pacíficos, su propósito será despertar la interioridad hacia una vida más elevada en el orden establecido, sin hacer ningún cambio externo. En tiempos de conmoción, su propósito será una acción de rescate al restar atención de la externalidad para guiar al individuo singular hacia una indiferencia respecto del cambio externo y fortalecer la interioridad”⁵⁸⁷. Haciendo eco de la exhortación de Cristo a darle al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios, Kierkegaard muestra que en medio de la agitación sociopolítica y de la politización de lo cristiano, debe implementarse rectamente un correctivo como llamamiento a la interioridad y a la indiferencia respecto del mundo.

Gran parte de lo que Kierkegaard diagnostica sobre el escenario danés en 1848, con la excepción rotunda de las menciones a Mynster, y de lo que presenta como vía de escape, se deja ver en las cartas que compartió con el prestigioso jurista J. L. A. Kolderup-Rosenvinge. De acuerdo con los documentos que se conservan, además de reunirse regularmente los lunes en la tarde para dar extensos paseos, Kierkegaard y Kolderup-Rosenvinge intercambiaron un total de diecisiete misivas entre el 30 de septiembre de 1847 y 28 de abril de 1850. En carta de julio de 1848, Kierkegaard le comenta a Kolderup-Rosenvinge que “la política no es para mí. Seguir la política, incluso tan solo la política doméstica, es hoy en día una imposibilidad para mí, en todo grado”⁵⁸⁸, y no sin un dejo de ironía agrega un poco más abajo que “la política es demasiado para mí. Adoro enfocar mi atención en cosas menores”⁵⁸⁹. Después de narrar la historia de dos perros que inician una

⁵⁸⁷ Ibid.

⁵⁸⁸ LD 184 (253) / SKS 28, 296 (391).

⁵⁸⁹ Ibid.

escala interminable de discusiones entre dos familias, aludiendo sin mucho rodeo a la guerra por Schleswig-Holstein, Kierkegaard le confiesa a Kolderup-Rosenvinge que lo suyo es el movimiento, el caminar, y que “mientras estoy caminando, no le temo a nada, ni siquiera a la muerte”⁵⁹⁰.

Todavía con el rastro del movimiento en mente, ahora en una carta datada con seguridad antes del 20 de agosto de 1848, Kierkegaard se vale de la noticia de un carpintero aplastado por un nuevo sistema de frenos implementado en algunos trenes de Europa para abordar la situación política. Jugando con el doble significado de *Bremse* en danés, que puede referir tanto a “freno” como a “tábano” o “moscardón”⁵⁹¹, Kierkegaard apunta que la condición europea de lo político es un vórtex [*Hvirvel*] y como tal busca un punto fijo en el que pueda parar: “Por lo tanto, verás, yo busco – dicho *in parenthesi* – ‘ese individuo singular’”⁵⁹². Haciendo eco de las anotaciones revisadas arriba, Kierkegaard le sostiene a Kolderup-Rosenvinge que “todo movimiento puramente político, que en consecuencia carece del elemento religioso o es renegado por Dios, es un vórtex, no puede ser detenido y es presa de la ilusión de querer un punto fijo adelante, lo que es querer detenerse por medio de un freno [*Bremse*]; pues el punto fijo, el único punto fijo, está detrás”⁵⁹³. Apoyado en este principio que entraña específicamente una crítica al infinito vaivén polémico entre el oficialismo y la oposición en la restructuración de la institucionalidad danesa, Kierkegaard cree que toda la confusión que se ha esparcido en general por Europa solo puede ser atajada por la religión: “[...] estoy convencido de que – tal como extrañamente ocurrió alguna vez

⁵⁹⁰ Ibid.

⁵⁹¹ Cf. LD, 479 y TILLEY, M. (2009), “J.L.A Kolderup-Rosenvinge: Kierkegaard on Walking away from Politics”, op. cit., p. 81.

⁵⁹² LD, 186 (260-261) / SKS 28, 266 (398).

⁵⁹³ Ibid.

con la Reforma, que parecía ser un movimiento religioso y resultó ser uno político – del mismo modo, el movimiento de nuestro tiempo, que parece ser puramente político, se va a transformar de pronto en religioso o en la necesidad de religión”⁵⁹⁴. Si se hiciera el amago de ocupar el registro político para detener el enfrentamiento, sería tan inútil como intentar frenar un tren con un tábano. En este esquema analógico, entonces, Europa no es otra cosa es el desafortunado carpintero.

Encarrillando sus nociones, Kierkegaard echa mano de la figura socrática como el tábano que detuvo el vórtex de los sofistas para extrapolar el rol que el individuo singular debe cumplir en el núcleo de la conmoción moderna. En la búsqueda de la primitividad de lo verdadero o de ese punto fijo que yace en la partida del movimiento, “la superioridad del mártir consiste en poner en juego su vida. Él conquista como el hombre muerto que retorna. El Sócrates muerto detuvo el vórtex, algo que el Sócrates vivo no pudo hacer”⁵⁹⁵. Si bien no remite aún a sí mismo, Kierkegaard está moldeando con claridad la participación de un sujeto de carácter, éticamente decidido, que apropie como su demanda vital doblarle la mano a la supremacía política y comunicar el cristianismo en la existencia.

En una de las últimas entradas del cuaderno NB9, iniciado el 2 de enero de 1849, Kierkegaard delibera sobre la posibilidad de publicar únicamente la segunda edición de *O lo uno o lo otro* y de dejar inédita la serie de manuscritos que se amontonaban en su mesa de trabajo. Con una marcada comprensión de la intensificación de su mensaje en su producción posterior a 1846, Kierkegaard enumera tres escollos en sus intenciones: “1) La situación de los tiempos: tiempos desapasionados y confusos – y entonces tener que hablar como debo

⁵⁹⁴ Ibid.

⁵⁹⁵ Ibid. Cf. LD, 188 (271) / SKS 28, 409 (312): “Pero fuera de toda broma. Pues, ¿cómo podría haber sabido que usted estaba esperando un tirano, mientras yo espero un mártir?”.

hablar; y entonces, finalmente, ser conocido y quedar aislado como estoy: ciertamente, casi cualquier peligro es posible [...]. 2) Mi circunstancia financiera vuelve una necesidad e incluso un deber considerar un puesto oficial. Pero si de alguna u otra forma me transformo en lo extraordinario [*det Overordentlige*] a los ojos de mis contemporáneos, es posible que esto sea precisamente un obstáculo [...]. 3) Sería casi desagradable para mí vivir si la gente tuviera alguna idea solemne de que soy lo extraordinario”⁵⁹⁶. Kierkegaard flirtea como pocas veces con ser instituido como miembro del aparato religioso-político, convencido de que “toda mi empresa ha sido en servicio del orden establecido, del todo conservador, y lo tomaré como un grosero malentendido de parte del orden establecido si se rehúsa a aceptarme como un oficial”⁵⁹⁷. Viendo esta seguridad desde una perspectiva distinta, aunque en el mismo plano, Kierkegaard se compromete a cierta exposición, pues “es algo que le debo a Dios, a mí mismo, al orden establecido y a mi causa”⁵⁹⁸. Kierkegaard sabe que lo que tiene que comunicar va a ser chocante para la institucionalidad, pero confía en que prevalecerá su ánimo dialéctico de hacer correcciones y de velar por la integridad del edificio político. Esta concesión vuelve a desplegarse en el NB10, cuaderno inaugurado el 9 de febrero de 1849, cuando Kierkegaard sostiene que “no, ‘tal extraordinario [*en saadan Extraordinair*]’ no soy ciertamente yo. En parte porque no he chocado con el orden establecido, sino con lo universal humano (un sufrimiento que le ocurre a menudo a los genios), en parte porque soy un penitente y finalmente lo extraordinario en mí está tan lejos de producir algo nuevo que, justo lo opuesto, soy ideal para conservar el orden establecido”⁵⁹⁹. Repitiendo la distinción de usos que determinó para la categoría del individuo singular, y ayudando de paso cerrar el

⁵⁹⁶ X 1 A 74, 1849 (JP 6325; NB9:74).

⁵⁹⁷ Ibid.

⁵⁹⁸ Ibid.

⁵⁹⁹ X 1 A 92, 1849 (JP 6335, NB10:14).

entramado, Kierkegaard estima que “soy o debo ser el movimiento, el despertamiento, solo en un período suave y aletargado (pues soy el orden establecido más ideal), pero en tiempos de rebelión, soy con mucha claridad un conservador”⁶⁰⁰. De este modo, Kierkegaard se piensa abiertamente como un defensor del absolutismo, al menos en términos de oponerse al levantamiento liberal, y señala que su contribución puede ser entendida como una vuelta a lo anterior, a lo primitivo, al punto de descanso del vórtex revolucionario.

El desprecio a los nuevos aires y la demanda consecuente se cruzan en el cuaderno NB11, ocupado con vehemencia a partir del 2 de mayo de 1849. En el fragmento que cierra el cuaderno, titulado *De se ipso*, Kierkegaard escribe: “(...) Entonces, me horroricé con lo que entendió el Estado cristiano (esto lo vi especialmente en 1848); vi cómo los que se supone que debían gobernar, tanto en la Iglesia como en el Estado, se escondieron como cobardes mientras el barbarismo se levantaba sin temor y descaradamente; y experimenté cómo una empresa en verdad desinteresada y temerosa de Dios (y mi empresa como autor fue así) es recompensada en el Estado cristiano”⁶⁰¹. Con la asunción resignada de que su destino está sellado y de que su cruz ya está irremediabilmente dispuesta sobre su capacidad de extender el cristianismo auténtico, Kierkegaard se propone “empezar aquí en Dinamarca a ponerle precio a ser cristiano, de tal forma que todo el concepto – Iglesia estatal, cargos oficiales, buena vida – reviente”⁶⁰². Quizás como reacción al recibimiento que tuvieron sus obras publicadas en este período de 1849 y con alusión sin duda al poco reconocimiento de su producción anterior, Kierkegaard apunta que “me he acostumbrado a soportar la traición y la ingratitud de un pequeño país, la envidia de una élite y el insulto de la chapucería de que

⁶⁰⁰ Ibid.

⁶⁰¹ X 1 A 541, 1849 (JP 6444; NB11:233).

⁶⁰² Ibid.

quizás – por querer hacer lo mejor – estoy calificado para proclamar el cristianismo”⁶⁰³. Kierkegaard, en un gesto evidente de ponerle rostro una vez más a su enemigo, agrega inmediatamente después: “El obispo Mynster se puede quedar con su capa de terciopelo y su Gran Cruz”⁶⁰⁴.

Cobijada en el núcleo de la propuesta kierkegaardiana de este período se mantiene la separación entre política y religión. En el cuaderno NB12, comenzado el 19 de julio de 1849, Kierkegaard hace resonar las nociones que emergerán luego en *Ejercitación del cristianismo*, al determinar que “la ‘Iglesia’ debería realmente representar el ‘devenir [*Vorden*]’; el ‘Estado’, por otro lado, lo ‘establecido’. Por lo mismo, es muy peligroso cuando el Estado y la Iglesia crecen juntos y se identifican”⁶⁰⁵. En la inmovilidad de lo estatal, que ahora se opone al movimiento de lo cristiano, Kierkegaard asienta el hecho de que los liberales hayan mantenido a la Iglesia como parte de su institucionalidad, ya que lo establecido busca precisamente detenerse. A pesar de que la contradicción con lo que Kierkegaard ha catalogado como la vorágine política, se puede salvar al señalar diferencias esenciales entre lo político y lo religioso, también es posible generar una explicación algo más superflua, pero igualmente indicativa. Me parece que la consideración clave descansa en la primitividad del cristianismo y en la oposición que desde ahí se genera con la temporalidad. Kierkegaard está pensando en el Estado como el espacio en el que las preocupaciones mundanas se anquilosan, aunque sean las propuestas por el liberalismo revolucionario, mientras que levanta la Iglesia militante como la modulación verdaderamente cristiana que, una vez que se apropia, desagua en un movimiento otro en cualidad. Como se verá conforme avance esta parte y sobre todo

⁶⁰³ Ibid.

⁶⁰⁴ Ibid.

⁶⁰⁵ X 1 A 552, 1849 (JP 593; NB12:13).

en la siguiente sección, la actitud de Kierkegaard muta cuando se convence de que no existe frontera entre los gobernantes conservadores de antaño y el nuevo oficialismo. En tanto Kierkegaard entrevé como todavía factible una resignificación de lo político dentro de sus límites correspondientes, entiende sus escritos “como un ‘correctivo [*Correctivet*]' a lo establecido”⁶⁰⁶ y, desperdigando sin necesidad la referencia a sí mismo, plantea que aquel que debe proveer el correctivo “debe estudiar los flancos débiles de lo establecido escrupulosa y penetrantemente, y entonces presentar lo opuesto unilateralmente – con una unilateralidad experta”⁶⁰⁷, resignándose a lo que esta oposición, en apariencia impertérrita e irresoluble, traiga como castigo.

La arista crítica frente al ilegítimo adueñamiento político vuelve a centrarse en la imagen de Mynster hacia finales de 1849. En un pasaje del cuaderno NB14, utilizado a partir del 9 de noviembre de ese año, Kierkegaard compone una “protesta contra el obispo Mynster”⁶⁰⁸. Desde un punto de vista cristiano, dice Kierkegaard, “una vida de gloria, de honor, de estima, de abundancia, de placer, de distinción tal como la que ha tenido el obispo Mynster solo se puede justificar a través de un supuesto”⁶⁰⁹, a saber, que Mynster se acomoda en afirmar que todos son cristianos. Por el contrario, si se remitiera en efecto al Nuevo Testamento y aceptara las reales exigencias del cristianismo, su vida se transformaría en una mentira. Un poco más abajo, Kierkegaard acentúa su crítica: “[¿] Qué tan frecuentemente ha asegurado Su Reverencia que, si fuera requerido, él estaría dispuesto a sacrificar su vida, su sangre, todo [?]. ¡Si! Pero debe haber vivido en un mundo verdaderamente bueno, en tanto que con su espírituado condicional no solo no ha encontrado ocasión para sufrir, sino que no

⁶⁰⁶ X 1 A 640, 1849 (JP 6467; NB12:97).

⁶⁰⁷ Ibid.

⁶⁰⁸ X 2 A 237, 1849 (NB14:63).

⁶⁰⁹ Ibid.

ha encontrado sino ocasiones para aumentar su gloria y estima mundanas, para ser celebrado en los círculos sociales, cultivado por mujeres, admirado por actores y cortesanos y diplomáticos”⁶¹⁰. Kierkegaard califica de dudoso el hecho de que un cristiano a rajatabla como Mynster, habiendo coincidido en su vida con profundos cambios sociopolíticos y religiosos, no hubiera encontrado todavía la oportunidad de actualizar su devoto condicional. Cuando era el mandamás indiscutido, insinúa Kierkegaard, Mynster no tuvo problemas en fallar a favor de pequeñas figuras del entuerto diplomático⁶¹¹, “pero cuando llegó el momento, cuando era la ocasión de demostrar que estaba a cargo – y, desde un punto de vista cristiano, esto es algo que se demuestra mejor sucumbiendo – el obispo Mynster fue flexible como un periodista, tan servil como alguien que renta ropa”⁶¹². Mynster no es otra cosa para Kierkegaard que la encarnación de la astucia política, que el paso desde una oposición conservadora a una alianza con el liberalismo a toda costa.

Junto con 1854, 1850 fue uno de los años más nutridos en cuanto a anotaciones en los *Papirer*, abarcando un total de ocho cuadernos completados. El cuaderno NB15, datado el 6 de enero de 1850, contiene una entrada titulada “La diferencia entre la ‘multitud [Mængde]’, el ‘público [Publikum]’ – y la comunidad [Menighed]”⁶¹³, en la que Kierkegaard

⁶¹⁰ Ibid.

⁶¹¹ Cf. Ibid.: “No ha encontrado ocasión para sufrir – él con su condicional – ni siquiera cuando se trataba de hacer su mayor esfuerzo para proteger a la iglesia del escándalo al negarse a consagrar al obispo Monrad [...]. Sí, mientras tuvo poder, cuando fue un asunto de ‘preocupación episcopal’ prevenir el nombramiento de un pobre graduado de teología; sí, entonces el obispo Mynster estuvo listo, entonces estuvo a cargo y fue imperioso”. De acuerdo con Finn Gredal Jensen y Steen Tullberg, Kierkegaard se está refiriendo al polémico nombramiento de Monrad como obispo de Lolland-Faster por parte del Primer Ministro A. W. Moltke, ocurrido el 13 de febrero de 1849. A pesar de diversas críticas, Mynster confirmó oficialmente a Monrad en el puesto el 9 de abril siguiente. Cf. KJN 6, 652 y TILLEY, M. (2009), “Ditlev Gothard Monrad: Kierkegaard on Politics, the Liberal Movement, and the Danish Constitution”, op. cit., p. 172. Según el testimonio de Israel Levin, a Kierkegaard “tampoco le agradaba Monrad. Cuando Monrad se iba a convertir en obispo, K. dijo: ‘Obispo – un ministro – obispo, bueno, no es lo que va a ser en realidad. Es solo un título – pero, por supuesto, le acomoda bastante’”. KIRMMSE, B. (1996), *Encounters with Kierkegaard*, op. cit., p. 210.

⁶¹² Ibid.

⁶¹³ X 2 A 390, 1850 (JP 2952; NB15:60). Cf. X 2 A 366, 1850 (NB15:37): “Respecto de un comentario que hace *Anti-Climacus* en algún lugar en Ejercitación del cristianismo, no. 3. Cuando establece que en la iglesia

retoma las nociones generales respecto de la dialéctica comunitaria que había planteado en 1846. Desde el foco de lo multitudinario, Kierkegaard propone que el individuo es reducido a nada en dos sentidos: por la ley de lo numérico dentro del público y por la ausencia de visibilidad de lo singular fuera de la masa. Contrariamente, “en la comunidad, el individuo singular *es*; el individuo singular es dialécticamente decisivo en tanto que la presuposición para formar *comunidad* y en *comunidad* el individuo singular es cualitativamente algo esencial y puede volverse en cualquier momento más alto que la ‘comunidad’, específicamente tan pronto como ‘los demás’ se alejen de la idea”⁶¹⁴. En el registro de lo que venían pregonando con sus respectivos énfasis Johannes de silentio en *Temor y temblor*, Johannes Climacus en el *Postscriptum* y él mismo en *Una reseña literaria*, Kierkegaard señala que lo que cohesiona a la comunidad es la decisividad ética de que cada sujeto ha asumido para sí lo absoluto – es decir, a Dios – y se proyecta luego hacia los otros, cautelando que estos estén también modulados de tal forma: “La ‘comunidad’ es ciertamente más que la suma, pero aun así es la suma de unos [*en Sum af Enere*]”⁶¹⁵. Esta traza se percibe en el NB16, apostillado desde el 14 de febrero de 1850. Haciendo una analogía bastante particular, Kierkegaard asume que la congregación cristiana [*christelig Menighed*] es como la pequeña sociedad que se arma en el mundo del crimen. Tal como los delincuentes se han exiliado de la sociedad y se han configurado en un pacto de solidaridad íntima, cada cristiano “al aceptar el cristianismo, convirtiéndose consecuentemente en un creyente, esto es, al aceptar, sí, al

militante hay solo individuos, es una intensificación de lo que ‘despierta’; de esta forma, no reconoce la congregación”. Las cursivas son de Kierkegaard.

⁶¹⁴ Ibid. Las cursivas son de Kierkegaard.

⁶¹⁵ Ibid. En el párrafo anterior, Kierkegaard defiende que “en la comunidad, el individuo singular es un microcosmos que reproduce cualitativamente el cosmos; aquí, en un buen sentido, es verdadero que *unum noris, omnes*. En el público, no hay individuo singular y el todo es nada; es imposible decir *unum noris, omnes*, pues aquí no hay *uno*”. Las cursivas son de Kierkegaard.

jugar su vida en el absurdo – ha dicho adiós al mundo, ha roto con el mundo”⁶¹⁶ y se ha agrupado con otros que han efectuado el mismo movimiento⁶¹⁷. No obstante, en la modernidad y “con el constante avance del sinsentido de que se es cristiano porque se es ser humano”⁶¹⁸, esta comunidad paralela es absorbida por la indeterminación del público. Este trasvasije desde la estructura metafísica de la comunidad auténtica hacia una afrenta política se confirma un poco más adelante en el NB16. En un fragmento que escribe en torno a la situación sociopolítica marcada por el conflicto por Schleswig-Holstein y por la consolidación del movimiento nacionalista de Grundtvig, Kierkegaard asegura que la previsible caída de Dinamarca es obra de una vida pública que “continúa dando tumbos entre la envidia y la pena, pero no la pasión, el entusiasmo por la grandeza, no la gratitud, etc.”⁶¹⁹.

Aun en el NB16, Kierkegaard se ase nuevamente de su distinción entre política y religión para colar una crítica a la base del protestantismo danés moderno, muy cercana por cierto a su blandiente idea de congregación soportada por la subjetividad. Rodeando el asunto de la Reforma, Kierkegaard confiesa que “cuando miro a Lutero, a menudo pienso que hay algo dudoso sobre él – un reformador que quiere deshacerse del yugo es cuestionable”⁶²⁰. Esta liberación le resultó fácil a Lutero, continúa Kierkegaard, dado que su empresa compartía un límite común con la política: “no atacar a la ‘multitud’, sino al individuo extraordinario”⁶²¹. Lejos de tener que sufrir por hacer la vida más compleja para los otros, Lutero fue apropiado políticamente porque aligeró a la larga el peso de lo cristiano en el

⁶¹⁶ X 2 A 478, 1850 (JP 4175; NB 16:11).

⁶¹⁷ Cf. Ibid.: “Esto significa que la congregación cristiana es una sociedad que consiste en individuos cualitativos y que la intimidad de esta sociedad está también condicionada por su posición polémica respecto de la gran sociedad humana”.

⁶¹⁸ Ibid.

⁶¹⁹ X 2 A 498, 1850 (JP 4180; NB 16:30).

⁶²⁰ X 2 A 559, 1850 (JP 2514; NB16:87).

⁶²¹ Ibid.

mundo. De acuerdo con Kierkegaard, este ablandamiento separa a Lutero de Sócrates y de su labor en un terreno vacío del mensaje del cristianismo: “De todos los hombres, el viejo Sócrates es el más grande – Sócrates, el héroe y el mártir de la intelectualidad. Solo tú entendiste lo que es ser un reformador, entendiste qué significaba para ti mismo ser eso y fuiste eso”⁶²². Si bien la política y la religión pueden convivir en su estricta separación para el Kierkegaard de este período, se va notando cada vez con más claridad que cualquier confusión pervierte lo eterno y criminaliza lo temporal. Al final, Kierkegaard sigue buscando para la modernidad un símil del agente reformador socrático, y va y viene en cuanto a entenderse a sí mismo como tal⁶²³.

Sobre la misma senda política, Kierkegaard afirma en una entrada del cuaderno NB20, anotado a partir del 11 de julio de 1850, que después del vórtice desatado en 1848, “el conflicto sobre el cristianismo ya no será doctrinal (el conflicto entre la ortodoxia y la heterodoxia). El conflicto (ocasionado también por los movimientos sociales y comunitaristas) será sobre el cristianismo en tanto existencia”⁶²⁴, es decir, sobre la manera en que se lleva a acción lo que doctrinalmente está bien dispuesto. Como es de esperar, esto supone una separación de esferas. En otro pasaje del NB20, titulado “El orden establecido – Mi posición”⁶²⁵, Kierkegaard asume como primera arista que “desde el más alto punto de vista cristiano, no hay una Iglesia establecida, solo una Iglesia militante”⁶²⁶, pero dispone

⁶²² Ibid.

⁶²³ Cf. X 3 A 187, 1850 (JP 174; NB19:28): “Yo, que solo poco a poco, de acuerdo con mis capacidades, he intentado en una pequeña escala comprometerme y que, en cualquier caso, consciente de esto desde el principio, admito que no tengo autoridad. No tengo ninguna propuesta que hacer en referencia al orden establecido, ni la más mínima. Creo que por el bien de la causa puede continuar como está, excepto por el hecho de que cada uno delante de Dios debería hacer una confesión y forzarse a recordarla”.

⁶²⁴ X 3 A 346, 1850 (JP, 4185; NB20:86).

⁶²⁵ X 3 A 415, 1850 (JP 6671; NB20:154).

⁶²⁶ Ibid.

enseguida que “sin embargo hay en efecto una Iglesia establecida”⁶²⁷. Conforme al ánimo concesivo de esta época, Kierkegaard señala que no hay necesidad de abolir esta institución, “sino que sobre ella debe posarse la idealidad más alta en tanto que posibilidad vivificante”⁶²⁸. Kierkegaard entiende que esta idealidad es la que Anti-Climacus desarrolla en *Ejercitación del cristianismo*, completando un juego dialéctico que asegura la plena espiritualidad del movimiento comunicativo y la exclusiva preocupación por el cambio interior. Así, la Iglesia establecida debe apropiarse lo que por contraste le muestra lo ideal y si no se endereza “ni siquiera en esas condiciones, significa que esa Iglesia está en un error y que debe ser atacada directamente”⁶²⁹.

Ya en un fragmento del cuaderno NB21, comenzado el 11 de septiembre de 1850, Kierkegaard trae a colación a un personaje recurrente en su arsenal polémico e invita a hacer un pequeño experimento para “entender lo que quiero decir cuando digo que el orden establecido debe hacer un pequeño reconocimiento”⁶³⁰. Tal vez apelando al impulso reformador temprano de Lutero y no a su subsecuente politización, Kierkegaard llama a imaginar a Mynster leyendo un sermón de Lutero: “Todo el asunto sonaría como una sátira contra Mynster, a menos que se apresurara e hiciera un pequeño reconocimiento sobre sí mismo”⁶³¹. Resolver esta discontinuidad entre lo que el cristianismo auténtico exige y lo que se profesa en la versión suavizada de la cristiandad es lo que Kierkegaard vuelve a apropiarse marcadamente como su ingrata tarea en 1851, igualando esta confrontación con aquella que

⁶²⁷ Ibid.

⁶²⁸ Ibid.

⁶²⁹ Ibid. Cf. X 3 A 527, 1850 (NB21:85): “*La proclamación del cristianismo para una congregación – y mi proclamación, particularmente través de los seudónimos* (...). Esto es para indicar un correctivo. Un correctivo no es un intento por desplazar el orden establecido y de convertirlo en un orden establecido, sino que es, de ser posible, un intento por inspirar, por profundizar”.

⁶³⁰ X 3 A 533, 1850 (JP 2530; NB21:91).

⁶³¹ Ibid.

tuvo con *El Corsario* cinco años antes. En otra entrada del cuaderno NB21, Kierkegaard plantea que existe un orden establecido religioso [*et religieust Bestaaende*] y que “publiqué un libro que lo fortalecerá y que le mostrará el camino que puede seguir”⁶³². El problema es que esta contribución, que no es otra que *Ejercitación del cristianismo*, no fue recibida como aquel intento por contribuir al florecimiento encauzado de la institucionalidad sociopolítica⁶³³. Kierkegaard se lamenta, en contraste, de que “tengo que soportar el enojo y el reproche por querer derrocar el orden establecido, mientras que los oficiales públicos gozan del beneficio de que hay un orden establecido y son también admirados, especialmente si se los compara conmigo”⁶³⁴. En último término, eso sí, Kierkegaard confía a estas alturas en que “el orden establecido aprenderá gradualmente a hacer el giro que le mostré”⁶³⁵, aunque sin reconocer nunca la importancia de sus esfuerzos. Kierkegaard no se mantuvo mucho tiempo apegado a este convencimiento.

El cuaderno NB23, completado a partir del 23 de enero de 1851, contiene más de doscientas anotaciones, la mayoría de ellas tocante a la comprensión de Kierkegaard respecto de su emprendimiento despertador, de la situación deplorable de la cristiandad y de la política desbandada, y del corpóreo de esta perversión que es Mynster. En una de las primeras

⁶³² X 3 A 598, 1850 (NB21:152). Cf. KIRMMSE, B. (2000), “The Thunderstorm: Kierkegaard’s Ecclesiology”, op. cit., p. 94.

⁶³³ Kierkegaard se interesó en particular por la recepción de *Ejercitación del cristianismo* por parte de Mynster. El 19 de octubre de 1850, Kierkegaard se encontró de casualidad en la calle con Just Henrik Paulli, yerno de Mynster. Paulli le contó que “el obispo está muy enojado; en cuanto entró en la sala ese día dijo: ‘El libro me ha indignado muchísimo; está jugando un juego profano con cosas sagradas’”. Ansioso por conversar directamente con Mynster, Kierkegaard partió a verlo al día siguiente. Kierkegaard comenzó hablando: “‘El pastor Paulli me contó ayer que usted tenía la intención de reprenderme tan pronto me viera’”. La respuesta de Mynster llegó sin el esperado arrebatamiento: “‘No, no tengo derecho a reprender. Esto es, como te he dicho antes, que no me importa que cada pájaro cante con su propio pitorro’. Y luego agregó: ‘Ciertamente, la gente puede decir lo que quiera sobre mí’. Dijo esto calmadamente y con una sonrisa. Pero este agregado me llevó a temer algo de sarcasmo e intenté salvar la situación de inmediato. Le respondí que esa no era mi intención y que le rogaría que me dijera si lo había complicado en algún grado al publicar un libro tal. Entonces contestó: ‘Bueno, ciertamente no creo que sea algo beneficioso’”. X 3 A 563, 1850 (JP, 6691; NB21:121).

⁶³⁴ Ibid.

⁶³⁵ Ibid.

entradas, Kierkegaard apunta que “la tragedia de nuestra época, especialmente desde 1848, es precisamente el movimiento mal concebido que quiere convertir *en masse*”⁶³⁶, desplegando una reforma política y profana de lo religioso. Ante este creciente triunfo del caos revolucionario, sostiene Kierkegaard, “se volvió muy clara mi tarea – A mí, que había sido un estímulo para el movimiento – debía oponerme a los reformadores. Siempre he entendido esto, solo que tenía que entenderlo de manera aún más completa”⁶³⁷. Nueve fragmentos más adelante, retoma con algo más de detalle este punto, afirmando que su tarea “ha sido continuamente proveer el correctivo existencial al presentar de manera poética los ideales y al incitar a la gente acerca del orden establecido, con el que he colaborado al criticar a todos los falsos reformadores y a la oposición, a los que simplemente son el mal – a los que solo los ideales pueden detener”⁶³⁸. Resignificando la potencia de la idealidad que se puede comunicar a través de la poesía y desligándose por lo mismo de cualquier achaque de poca consecuencia, Kierkegaard se piensa colaborando a calmar las cosas, a volver a lo primitivo o, en una dirección más política, a conservar lo antiguo. Como ha signado en cada esquina de los *Papirer* de este período, este movimiento fue el que intentó ejecutar con *Ejercitación del cristianismo*: “Pero si no hubiera publicado *Ejercitación del cristianismo*, si lo hubiera retenido hasta después para no aproblemarme con posibles malentendidos con el orden establecido, me hubiera remordido constantemente con la pregunta de si me hubiera disminuido a mí mismo”⁶³⁹.

En una armonía sintomática con lo que proponía Anti-Climacus, Kierkegaard condiciona en el cuaderno NB23 que hay justificación para que el cambio de cualidad del

⁶³⁶ X 4 A 6, 1851 (JP 6721; NB23:6).

⁶³⁷ Ibid.

⁶³⁸ X 4 A 15, 1851 (JP, 708; NB23:15).

⁶³⁹ X 4 A 6, 1851 (JP 6721; NB23:6).

cristianismo se dé en dirección hacia lo exterior, siempre y cuando lo establecido sea expresamente impío o pagano, y ser cristiano se vuelva entonces “un asunto de conciencia [*Samvittighedssag*]”⁶⁴⁰. Si no se encuentra esta oposición directa, lo cristiano debe mantenerse como un asunto de la interioridad. Sin embargo, especifica Kierkegaard, no como una interioridad oculta [*skjult Inderlighed*], puesto que “el aspecto ético del cristianismo esencial proveerá suficientes enfrentamientos con el ambiente, quizás ocasionalmente mártires”⁶⁴¹. En el mejor de los casos, el cristianismo toma un papel neutral en lo que tiene que ver con cambios exteriores, pero mantiene en todo momento la posibilidad de exacerbar la disrupción que implica lo religioso en el mundo. Puestas así las cosas y considerando las concesiones de la cristiandad, Kierkegaard plantea un poco más abajo que “no es la ‘doctrina [*Læren*]’ lo que debe ser revisado y no es la ‘Iglesia’ lo que debe ser reformado, y así – no, son las existencias [*Existentserne*] las que deben ser revisadas”⁶⁴². Y sigue este rastro pasadas tres entradas: “Si se tiene que hacer algo – es penitencia de parte de todos nosotros”⁶⁴³. Sin golpearse el pecho proclamando su perfección como representante del cristianismo, sino que precaviéndose de sopesar la dificultad que entraña el llamarse a sí mismo cristiano⁶⁴⁴, Kierkegaard asiente otra vez frente a que “la doctrina en la Iglesia establecida y su organización están bien”⁶⁴⁵, pero “las vidas, nuestras vidas – créanme, son mediocres [*maadelige*]”⁶⁴⁶. La salida de este atrapamiento está en hacer el reconocimiento necesario y en enmendar el rumbo hacia la interioridad auténtica, despreocupada de lo mundano.

⁶⁴⁰ X 4 A 26, 1851 (JP 2130; N23:26).

⁶⁴¹ Ibid.

⁶⁴² X 4 A 30, 1851 (JP 3731; NB23:30).

⁶⁴³ X 4 A 33, 1851 (JP 6727, NB23:33).

⁶⁴⁴ Cf. Ibid.: “¿Y qué puedo ofrecer? Soy un poeta – ah, solo un poeta. Pero puedo presentar el cristianismo en la gloria de su idealidad; y eso he hecho. Escúchenme – al menos antes de empezar a reformar y a votar. Primero vean cómo es el cristianismo ideal y luego tómense un tiempo para ustedes mismos – antes de que reformen”.

⁶⁴⁵ Ibid.

⁶⁴⁶ Ibid.

La aparición de Mynster no podía demorar entre tanto reclamo frente a la culturización del cristianismo en su institución como rama estatal⁶⁴⁷. En un pasaje del cuaderno NB23, titulado “Mi relación con lo establecido y el problema contra mí”, Kierkegaard repasa que “mi posición (que, sin embargo, nunca he aseverado directa o autoritariamente) enfatiza lo existencial: que la vida de los hombres demuestra que no hay realmente cristianismo – o hay muy poco. La proclamación hasta donde llega es ambigua (como ilustra espléndidamente Mynster): en las ‘horas de quietud’ se complacen en altos conceptos – y luego se van a casa y se dicen a sí mismos: Por supuesto que tales cosas no son aplicables a la vida práctica – pero el cristianismo es precisamente eso: debe hacerse en la *realidad*”⁶⁴⁸. Según Kierkegaard, este observacionismo no se salva de concordar desde su cómoda trinchera con los agitadores que arrastran a los individuos hacia “lo numérico, los partidos y las sectas”⁶⁴⁹. Desembarazándose de la labor de proteger a los sujetos de la nivelación, que sería propia de un orden establecido religioso o consciente de lo religioso, “sin importar el partido, el orden establecido corteja con la popularidad y con lo numérico. Eso quiere decir que no hay gobierno en realidad y Mynster mismo ejemplifica eso”⁶⁵⁰. En otro fragmento hacia la última porción del cuaderno NB23, en el que derechamente repasa su relación con Mynster, Kierkegaard denota que, si bien el obispo aprecia el valor de “mis habilidades, mi diligencia, mis logros”⁶⁵¹, condena casi como un crimen que Kierkegaard no se hubiera sometido a la constancia de un trabajo remunerado: “Mynster está osificado en el tiempo de seriedad que dice que la seriedad de la vida consiste en ser un sirviente civil y en

⁶⁴⁷ Cf. X 4 A 126, 1851 (JP 4209; NB 23:122): “Alguna vez el cristianismo fue una ofensa para los judíos y necesidad para los griegos, y ahora es cultura. Para el obispo Mynster la verdadera marca del cristianismo es la cultura”.

⁶⁴⁸ X 4 A 204, 1851 (JP 6753; NB23:197).

⁶⁴⁹ Ibid.

⁶⁵⁰ Ibid.

⁶⁵¹ X 4 A 204, 1851 (NB23:209).

todos esos adornos; es un estrecho de mente”⁶⁵². Pese a estas críticas, Kierkegaard confiesa que “por amor a alguien fallecido⁶⁵³ y por admiración a los grandes atributos de Mynster, nunca he dirigido mi atención a cosas de este tipo – más bien, sin consideración, he puesto a Mynster en una posición aventajada”⁶⁵⁴. De lado la holgura con que adoptó este respeto hacia Mynster en *Ejercitación del cristianismo*, Kierkegaard no cesa de ironizar con la ceguera de Mynster. Comenta que ambos están imbuidos por la misma intención fundamental, a saber, la de defender al orden establecido. El problema es que Mynster, en su adoración sin límites a lo político, rechaza la ayuda de alguien que se ha dispuesto fuera de las determinaciones sociales básicas: “Quiere que sea pastor en el campo (lo que, en cierto sentido, me agradaría mucho) y de esa manera deshacerse de mí”⁶⁵⁵. No mucho después, Kierkegaard se desata en contra de la proclamación del cristianismo en tanto actividad teórica que desarrolla Mynster y cierra con que “todo el traqueteo prudente y secular de Mynster se transforma en algo aún peor cuando insiste precisamente que es cristianismo y que una descripción del cristianismo como la mía es fanatismo”⁶⁵⁶.

Con cierto matiz no necesariamente negativo en torno a lo que ha venido diciendo sobre un orden establecido religioso, en el cuaderno NB24, rellenado desde el 20 de abril de 1851, Kierkegaard señala que “difícilmente hay una persona por aquí que tenga tanta conciencia como yo de todas las objeciones que se pueden hacer desde un punto de vista cristiano contra una Iglesia estatal, una Iglesia del pueblo [*Folke-Kirke*], una Iglesia cristiana

⁶⁵² Ibid.

⁶⁵³ Kierkegaard se refiere a su padre, Michael Pedersen Kierkegaard.

⁶⁵⁴ Ibid.

⁶⁵⁵ Ibid. Enseguida, Kierkegaard agrega: “La porfía del obispo Mynster finalmente resulta en que muchas personas me consideren como la oposición, a pesar del hecho de que yo soy precisamente el defensor del orden establecido – y en ese sentido considero tranquilizador cerciorarse de que, comparadas con mi posición, todas las tácticas de Mynster consisten en nada más que medidas mediocres. Pero no soy nada, trabajo sin sueldo – y, verán, en opinión de Mynster esto constituye mi culpa”.

⁶⁵⁶ X 4 A 228, 1851 (JP 6754; NB23:218).

establecida y cosas por el estilo, también que en un sentido estrictamente cristiano la exigencia es: separación [*Adskillelse*] – este es el requerimiento máximo de la idealidad”⁶⁵⁷. Kierkegaard estima que esta división no es tarea de un grupo politiquero arrobado por aires liberales o de reformistas inmorales como Grundtvig, lo que sería equivalente a poner a un carnicero al mando de una brigada o a poner a un barbero a hacer cirugía, sino que es “una operación cualitativamente religiosa tal que solo un carácter distinguida y cualitativamente religioso podría cumplirla”⁶⁵⁸. Emanando desde la individualidad a la sociedad, Kierkegaard exige un reconocimiento y la aceptación de que, tal como un soldado que no ha cumplido bien su deber está presto a ser amonestado, “así creo que nosotros – si nos vamos a aventurar más allá de la Iglesia del pueblo y cosas por el estilo – debemos tolerar ser degradados y debemos confesar que en el sentido más estricto no somos cristianos”⁶⁵⁹. La impropia igualación entre política y religión, que personalmente está representada por Mynster, es signada en el terreno institucional por la Iglesia del pueblo, la novedosa creación de la constitución de 1849⁶⁶⁰. Esta estructura no hace otra cosa que denotar el terreno que ha ido ganando lo numérico en la Dinamarca moderna por causa de aquellos que han abogado por los levantamientos sociales y por el derrocamiento del absolutismo, y también por acción de los que en algún momento encabezaron el orden establecido y se fueron plegando convenientemente al bando más popular. En una entrada de la segunda mitad del cuaderno NB24, Kierkegaard precisamente muestra que “he tenido que operar de tal forma que, cuando tomo la causa del orden establecido y cuando me opongo al mal en el Estado, al principio

⁶⁵⁷ X 4 A 296, 1851 (JP 6761; NB24:51).

⁶⁵⁸ *Ibid.*

⁶⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁶⁰ Cf. TILLEY, M. (2009), “Ditlev Gothard Monrad: Kierkegaard on Politics, the Liberal Movement, and the Danish Constitution”, *op. cit.*, pp. 169ss.

numérico, también he tenido que dejar en claro indirectamente los errores en las tácticas aplicadas por el orden establecido”⁶⁶¹. Desapegándose de a poco de su cercanía con el conservadurismo, Kierkegaard se va apropiando de la figura del individuo de carácter que debe enfrentarse con la premisa de que la categoría del individuo singular es la salvación de la época, sin miramientos y sin partidismos. Esta posición será basal en el ataque de 1854 y 1855.

Contamos únicamente con dos cuadernos fechados con seguridad en 1852. En el primero de ellos, el cuaderno NB 26, comenzado el 4 de junio, Kierkegaard afirma que “el cristianismo se relaciona con ser un hombre, el judaísmo con ser un niño”⁶⁶², conectando algunas referencias que había hecho en años anteriores y proyectando un nicho comparativo al que le sacará mucho provecho de aquí en adelante. En el cuaderno NB 27, anotado a partir del 30 de agosto de 1852, Kierkegaard desenvuelve tres gradaciones en la relación con Dios y con su majestad. En primer lugar, “en el paganismo y en todo lo pagano, la marca distintiva en la relación con Dios es: felicidad, prosperidad; ser amado por Dios está signado por ser exitoso en todo”⁶⁶³. Luego, se da un cambio con el judaísmo, toda vez que ser cercano a Dios supone sufrimiento. No obstante, “este sufrimiento es solo por un tiempo, es una prueba – después viene la felicidad y la prosperidad incluso en esta vida”⁶⁶⁴. Por último, en el contexto embebido por la venida de Cristo, “ser amado por Dios es sufrir, sufrir continuamente, mientras más cerca se está de Dios, más se sufre, aunque con el consuelo de la eternidad y con el testimonio del Espíritu de que este es el amor de Dios”⁶⁶⁵. Mientras el pagano se

⁶⁶¹ X 4 A 363, 1851 (NB24:113).

⁶⁶² X 4 A 572, 1852 (JP 2222; NB 26:25). Para revisar la relación de Kierkegaard y de sus contemporáneos con los judíos y con el judaísmo, véase KIRMMSE, B. (1994), “Kierkegaard, Jews, and Judaism”, *Kierkegaardiana*, vol. 17, pp. 83-97.

⁶⁶³ X 5 A 39, 1852 (JP 1433; NB 27:39).

⁶⁶⁴ Ibid.

⁶⁶⁵ Ibid.

regocija en la felicidad del espíritu no desarrollado y el judío espera la recompensa en esta vida por los apremios sufridos, el cristiano se somete a la prueba de fe en su renuncia al mundo, con la esperanza de que encontrará su reino recién una vez acaecida su muerte⁶⁶⁶. En una entrada ligeramente posterior, y con un infaltable guiño a Mynster, Kierkegaard estima que una persona que espera las horas tranquilas para pensar en Dios, “pone al cristianismo a distancia, se escapa de lo que busca el cristianismo, que la religión sea introducida justo en medio de la vida efectiva, todos los días, toda la semana (lo más terrible de todos) y no satisfacerse con la forma judía de hacer las cosas – adoración en el Sabbath o una hora, o media hora cada día”⁶⁶⁷. Esta aversión al tinte judío en la cristiandad se mantendrá y se intensificará en lo sucesivo, al extremo que en 1854 el antisemitismo kierkegaardiano se comparará incluso con una ingente misoginia. Volveré sobre estas cuestiones en la siguiente sección, sobre todo en la segunda parte.

Unas pocas entradas avanzado el cuaderno NB28, el único que comenzó a borrar en 1853⁶⁶⁸, Kierkegaard parece cambiar el rumbo estipulado cuando asegura que “las herejías en el ‘cristianismo’ radican en la doctrina de la ‘Iglesia’”⁶⁶⁹. Refiriéndose al parecer a los nuevos dictámenes de la Iglesia, Kierkegaard alega que se ha abolido o suplantado lo que es ser un cristiano auténtico, es decir, se ha desviado la atención del individuo singular para generar “un estado menor de religión, ‘religión nacional y Dios nacional [*National-Religion*

⁶⁶⁶ Cf. X 5 A 81, 1853 (JP 4700; NB 27:80): “Pues de acuerdo con el Nuevo Testamento, la relación es así: el pagano no sufrirá en absoluto; el judío soportará unos años, pero saldrá sin embargo victorioso en este mundo y disfrutará la vida; el cristiano sufrirá toda su vida”.

⁶⁶⁷ X 5 A 51, 1852 (JP 2132; NB 28:4).

⁶⁶⁸ 1852 y 1853 son años particulares si se los piensa de acuerdo con el criterio de Fenger de la proporcionalidad inversa entre la obra publicada y la cuantía de los *Papirer*. Sin embargo, a pesar de no primar un gran número de cuadernos, las entradas de este período son extremadamente largas y densas, y entregan casi siempre varios elementos que enriquecen la discusión de la génesis teórica de Kierkegaard antes de 1854. Además, hay veintiún papeles sueltos que han sido datados en este período (Papir 447-468).

⁶⁶⁹ X 5 A 97, 1853 (JP 2045; NB 28:8).

og *National-Gud*]’, propios del paganismo y del judaísmo”⁶⁷⁰. Todavía con la noción de que la Iglesia está conformada por sujetos cualitativamente determinados, Kierkegaard critica que “al transformar a los seres humanos en cristianos mientras todavía son bebés, proponemos fundamentalmente que la Iglesia es el pueblo elegido, tal como lo eran los judíos”⁶⁷¹, sobrepasando con indiferencia la prerrogativa central del cristianismo: no se nace cristiano, sino que se llega a ser cristiano. Cinco pasajes más adelante, Kierkegaard observa majaderamente que cuando se pregona la tranquilidad, cuando se esparce la doctrina de que fuera de la Iglesia establecida no hay salvación posible y cuando se pone a la sabiduría como instrumento de acceso a lo divino, “la Iglesia se vuelve análoga al pueblo judío o incluso a los paganos, con Dios como una especie de Dios nacional”⁶⁷² y con una filiación inmediata a la doctrina a través del bautismo. Esto enfatiza Kierkegaard en el mismo cuaderno NB28 al contrastar el cristianismo temprano con el cristianismo contemporáneo: “Si tuviera que bosquejar la diferencia en un solo paralelo, este bastaría: la cristiandad temprana posponía el bautismo lo más posible; la cristiandad contemporánea lo introduce lo más pronto posible”⁶⁷³. Lejos de ser el bautismo un compromiso y la asunción de una responsabilidad a expiar los pecados por medio de buenas obras, “el cristianismo contemporáneo considera al bautismo solo como un premio que se debe obtener lo más rápido posible”⁶⁷⁴. Esta premura no es marca sino de la irrefrenable caída en lo nivelado.

Para culminar esta parte, me parece adecuado hacer hincapié en una nota que Kierkegaard agrega al margen de una de las pocas entradas del cuaderno NB28 que tiene

⁶⁷⁰ Ibid.

⁶⁷¹ Ibid.

⁶⁷² X 5 A 102, 1853 (JP 2729; NB 28:13).

⁶⁷³ X 5 A 144, 1853 (JP 543; NB28:53).

⁶⁷⁴ Ibid. Al margen, Kierkegaard continúa: “Por eso la celebración de la Navidad no se daba en la Iglesia temprana; la Pascua era considerada como la festividad más grande. Ahora, sin embargo, la Navidad se ha vuelto la ‘más hermosa fiesta cristiana’, y el cristianismo se ha convertido en habladuría navideña”.

fecha específica. El fragmento escrito el 27 de mayo de 1853 y titulado “La actividad de mi vida, vista como un todo, en tanto ahora la entiendo más o menos, o como posiblemente la llegaré a entender”, versa sobre el esfuerzo de Kierkegaard por introducir el cristianismo en la cristiandad, con férrea polémica contra lo numérico⁶⁷⁵. En un breve párrafo adosado a la izquierda del texto principal, Kierkegaard recapitula: “Para estar seguros, en los años 48, 49, 50, 51, yo también llegué a tener una percepción penosa del carácter del orden establecido religioso existente, del hecho de que no era ni una jota mejor que la oposición, la que estaba basada en la idea de lo numérico – y cuando los números la abandonan, no tiene idea qué hacer, no tiene una noción más alta de gobierno”⁶⁷⁶. Con este pasaje anexo, que por supuesto termina con una afrenta a Mynster por su aseguramiento mundano y por su agilidad política⁶⁷⁷, Kierkegaard da cuenta de la base que sostiene su giro en 1854 y entrega con ello las herramientas para borrar como alternativa hermenéutica cualquier radicalismo infundado. Ante los profundos ajeteos sociopolíticos que trajo la revolución de 1848, Kierkegaard decidió cuadrarse con el tradicionalismo de los conservadores y aguardó pacientemente por alguna reacción digna de aquellos otrora firmes gobernantes. No obstante, cuando notó que las piezas se estaban reordenando en la misma dirección en ambos bandos, los conservadores y los liberales unidos frente a los provincianos, Kierkegaard se vio en la obligación de estipular que su lealtad está allí donde no triunfa el público y no en una ideología concreta. No es un detalle menor que el 21 de abril de 1853 el realista A. S. Ørsted haya asumido como Primer Ministro de la radiante monarquía constitucional danesa y que aun así se hubiera

⁶⁷⁵ Cf. X 5 A 125, 1853 (NB 28:36).

⁶⁷⁶ X 5 A 126, 1853 (NB 28:36a).

⁶⁷⁷ Cf. *Ibid.*: “Ah, penoso epigrama o jeroglífico, escrito por Su Excelencia y que se convirtió para mí en la cosecha del año 48 y los siguientes: Mynster-Goldschmidt. Y aun así Mynster podía aprovechar el día y estar de nuevo seguro de su poder mundano; ciertamente, quizás quería incluso gobernar despóticamente, a pesar del hecho de que su alma ha vagado esencialmente en todas las direcciones son este placentero ‘hasta cierto grado’”.

confirmado la institución de la Iglesia del pueblo⁶⁷⁸. Estos factores activan sin duda la arremetida pública final de Kierkegaard, soportada por su intensificada metafísica del individuo singular.

F. 1854-1855

F.1. Obra publicada

Entre 1851 y 1852, Kierkegaard completó *¡Juzga por ti mismo!*, un manuscrito que estaba pensado como la segunda serie de *Para un examen de sí mismo* y que nunca se convenció de publicar. Hacia el final de este texto, Kierkegaard incluye una moral que comienza diciendo: “Tan alto como se ha sugerido aquí (*sugerido*, porque continuamente bajo el tono hacia una humilde confesión), tan alto debe ser el tono si, cristianamente, va a haber algo de seriedad y significado y carácter y verdad al protestar contra el orden establecido o al querer reformarlo”⁶⁷⁹. Enseguida, Kierkegaard sostiene que si hay alguien en Dinamarca que se atreva a adentrarse éticamente en el carácter que supone la exhortación transformadora cristiana y la necesidad de levantar a los individuos singulares respecto de su vínculo con Dios, él asumirá en efecto su tarea, a saber, “escoltarlo, al reformador, paso a paso, sin alejarme nunca de su lado, para ver si paso a paso está en carácter, si es lo extraordinario”⁶⁸⁰. En este contexto en el que se está acercando indirectamente a la idea del personaje sacrificial, Kierkegaard asegura que está dispuesto a ser el devoto más férreo de aquel que se disponga

⁶⁷⁸ Cf. KIRMMSE, B. (1998), “‘But I am almost never understood...’ Or, Who killed Kierkegaard?”, op. cit., p. 185.

⁶⁷⁹ FSE, 211 / SKS 16, 255. Las cursivas son de Kierkegaard.

⁶⁸⁰ Ibid.

a sobrellevar la empresa divina, pero que puede ser también el más implacable enemigo de aquel que intente algún cambio sin la resolución propia del cristianismo. Ante este panorama doble, Kierkegaard defiende casi sorpresivamente que “si, sin embargo, nadie en esta generación se aventura en carácter a encarnar la tarea de ‘reformador’, entonces – a menos que el orden establecido, en vez de hacer la confesión de que cristianamente es solo una aproximación rebajada del cristianismo, reclama ser en estricto sentido cristianismo verdadero de acuerdo con el Nuevo Testamento, y por lo mismo se juzga y se destruye a sí mismo – entonces el orden establecido *debería permanecer, debería ser mantenido*”⁶⁸¹. Esto se permite, dice Kierkegaard, porque los reformadores aficionados corrompen más que los aficionados oficiales del orden establecido, y lo que se vuelve menester en medio de la subsistencia de la institucionalidad es que cada uno reconozca ante Dios su lejanía con el cristianismo⁶⁸². En una inclinación un tanto flexible y concesiva, es importante notar que Kierkegaard parece estar escribiendo justo antes de que mutara su impresión de lo que hasta ese entonces erigía como el orden establecido religioso. Quizás la asunción del conservador realista A. S. Ørsted como primer ministro danés el 21 de abril de 1853 terminó por convencer a Kierkegaard de que la búsqueda de apoyo en lo numérico se había vuelto transversal a toda tendencia política. Hay razones para creer que Kierkegaard, una vez desencantado de la lealtad de los conservadores, no hubiera apelado al mantenimiento del orden establecido en contraste con la exigida repulsión al reformismo liberal⁶⁸³.

⁶⁸¹ FSE, 212 / SKS 16, 256. Las cursivas son mías.

⁶⁸² Cf. FSE, 212-213 / SKS 16, 256: “*El mal en nuestro tiempo no es el orden establecido con sus muchas faltas. No, el mal en nuestro tiempo es precisamente: esta malvada predilección por reformar, este flirteo con querer reformar, esta parodia de querer reformar sin estar dispuesto a sufrir o a hacer sacrificios [...]*”. Las cursivas son de Kierkegaard.

⁶⁸³ Cf. X 5 A 126, 1853 (NB 28:36a). Cité este pasaje hacia el final de la sección anterior.

Como sea que Kierkegaard haya intentado modular salidas alternativas a la ausencia de lo extraordinario en tanto que factor de reforma en su época, su ánimo después de que se disiparan los humos generados por la vorágine política de 1848 estuvo irrefrenablemente inclinado hacia la necesidad de que el orden establecido, que tenía apropiados los colores del cristianismo, hiciera admisiones respecto de su verdadera cualidad. Y un poco más allá, Kierkegaard puso en especial sobre los hombros de Mynster esta exhortación. En una entrada del cuaderno NB21, Kierkegaard aclara que “mi posición es que toda la proclamación oficial del cristianismo es una conspiración en contra de la Biblia – suprimimos lo que no nos conviene. No tomaré parte en esto. Voy a presentar el requerimiento y luego voy a hacer reconocimientos”⁶⁸⁴. Ya en el cuaderno NB24 y con más decisión, Kierkegaard apunta que Mynster, “que también está defendiendo el orden establecido, no lo está defendiendo adecuadamente. Se deben hacer reconocimientos; debemos confesar que somos en realidad solo una aproximación de lo que es ser cristiano”⁶⁸⁵. Ni siquiera avanzados diez fragmentos, vuelve Kierkegaard sobre Mynster cuando se pregunta si “Mynster no ha olvidado de manera parcial lo que alguna vez entendió y ahora, vanagloriándose él mismo de los frutos de su prudencia, dado que hizo que algunos aceptaran el cristianismo, cree realmente que esto es cristianismo y que el cristianismo más riguroso es fanatismo”⁶⁸⁶. Posteriormente, en una entrada del cuaderno NB25, titulada “La posible colisión con Mynster”, Kierkegaard denota que representa una concepción más auténtica del cristianismo que Mynster, pero admite al mismo tiempo que no hay nada que desee menos que atacarlo. Lo único que se requiere es “un pequeño reconocimiento de su parte, y todo va a ser tan ventajoso como es posible para

⁶⁸⁴ X 3 A 550, 1850 (JP, 6688; NB21:108).

⁶⁸⁵ X 4 A 358, 1851 (JP, 6774; NB24: 108).

⁶⁸⁶ X 4 A 367, 1851 (JP, 6776; NB24: 116).

él, nadie verá cómo todo cae junto, algo que siempre he tenido escondido al someterme tan profundamente a él”⁶⁸⁷. No obstante, Mynster falleció el 30 de enero de 1854 sin que hubiera ni el menor atisbo de confesión.

En el cuaderno NB28, después de un salto de página al final de un fragmento del 2 de noviembre de 1853, aparece la primera entrada de los *Papirer* en la que Kierkegaard se refiere a la muerte de Mynster, fechada con una sintomática latencia el 1 de marzo de 1854. Tras anunciar solemnemente que el obispo estaba muerto, Kierkegaard entra sin más amagues al núcleo de su crítica: “Si hubiera podido ser llevado a terminar su vida confesando al cristianismo que lo que ha representado no era realmente cristianismo, sino una versión indulgente de él, hubiera sido en extremo deseable, pues caló en toda una época”⁶⁸⁸. Kierkegaard apronta que la posibilidad de que Mynster hiciera algún tipo de reconocimiento debía estar abierta hasta el último momento y que por lo mismo “él nunca debió ser atacado”⁶⁸⁹, ni siquiera cuando de manera pública aunque subrepticia se fue en contra de las intenciones y las habilidades kierkegaardianas⁶⁹⁰. Esta paciencia, sin embargo, se agotó

⁶⁸⁷ X 4 A 511, 1852 (JP, 6795; NB25:84).

⁶⁸⁸ XI 1 A 1, 1 de marzo de 1854 (JP, 6853; NB28:56).

⁶⁸⁹ Ibid.

⁶⁹⁰ De acuerdo con lo que comentan Joakim Garff y Stine Holst en el aparato crítico de la última edición de los *Papirer*, Kierkegaard tomó a mal algunas menciones amistosas que Mynster hizo de M. A. Goldschmidt, el otrora editor de *El Corsario*, en su libro *Más contribuciones a la negociación concerniente a la situación eclesiástica en Dinamarca*, aparecido en marzo de 1851. Mynster dice en un punto: “Entre los gratificantes ‘fenómenos emergentes’ – adoptamos este término de uno de nuestros más talentosos escritores – que han aparecido en el curso de estas discusiones es el eco que ha encontrado recientemente (véase *Fædrelandet*, no. 26) la oposición a ‘la creencia en que el error se debe encontrar en las cosas externas, que no lo que se necesita es un cambio en las cosas externas, que se supone que nos ayudará’ a enfrentar la ‘desastrosa confusión entre política y cristianismo’, una confusión que puede muy fácilmente dar lugar a y hacer famosa una nueva manera de reformar la Iglesia – una reformación hacia atrás, que al reformar pone algo nuevo y peor donde había algo más viejo y mejor. Los dotados escritores me permitirán, en conclusión, tomar prestadas sus palabras, ‘que el cristianismo, que tiene su vida en sí mismo, debe ser salvado por instituciones libres, es en mi perspectiva un total malentendido del cristianismo, que, cuando es verdadero en la verdadera interioridad, es infinitamente más alto e infinitamente más libre que cualquier institución, constitución, etc.’”. KJN, 615. Además de la alusión a Goldschmidt como “uno de nuestros más talentosos escritores” en el marco del uso de su variante danesa del vocablo alemán *Erscheinung*, nótese el abogamiento de Mynster por la interioridad verdadera y vuelco de Kierkegaard precisamente en *Ejercitación del cristianismo* sobre la cuestión.

cuando acaeció la muerte de Mynster y las admisiones nunca fueron hechas. En este estado de cosas, lapida Kierkegaard, “todo ha cambiado: ahora lo único que queda es que hizo del cristianismo una ilusión”⁶⁹¹. Expresando los últimos resabios de la admiración estética que sabía adosada a Mynster en tanto que el pastor de su entrañable padre, Kierkegaard nota que “originalmente había querido transformar todo mi proyecto en un triunfo para Mynster”⁶⁹², pero que siempre estuvo detrás la exigencia de que el obispo remarcara su lejanía con el cristianismo verdadero. Kierkegaard percibió incluso como un designio de la Providencia el hecho de que se hubiera perdido el último sermón que dio el primado de la Iglesia oficial danesa el día después de la Navidad de 1853.

Tal como señala Bruce Kirmmse en *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, la muerte de Mynster, aun no habiéndola anunciado de inmediato, “fue una señal para Kierkegaard de que debía comenzar con su largamente contemplado ‘ataque’ a la cristiandad y de que la cuestión desde ahora en adelante era únicamente cuándo hacerlo”⁶⁹³. Un aliciente no menor llegó el 5 de febrero de 1854, el domingo previo al funeral de Mynster, con un sermón de H. L. Martensen en el que dispuso a Mynster como “un testigo de la verdad [Sandhedsvidne]”⁶⁹⁴, uno “en la gran serie de testigos de la verdad que se extiende a través del tiempo como una cadena, desde los días de los apóstoles hasta nuestros días”⁶⁹⁵. Siguiendo de nuevo a Kirmmse, es factible identificar la ira de Kierkegaard emanando desde

⁶⁹¹ XI 1 A 1, 1 de marzo de 1854 (JP, 6853; NB28:56).

⁶⁹² Ibid.

⁶⁹³ KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 449. Cf. BUCKDAHL, J. (2001), *Kierkegaard and the Common Man*, op. cit., p. 111. En una carta del 30 de marzo de 1855, C. T. Engelstoft, pastor e historiador, le cuenta al teólogo C. L. Müller: “Naturalmente, he visto con gran indignación el inicio de la batalla kierkegaardiana. Una de las razones de este ataque fue una conclusión fácil de sacar cuando me dijo varios años atrás que tan pronto como M[yenster] estuviera muerto, tocaría ruidosamente su trompeta”. KIRMMSE, B. (1996), *Encounters with Kierkegaard*, op. cit., p. 105.

⁶⁹⁴ TM, 3 / SKS 14, 123. Cf. KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., pp. 449-450.

⁶⁹⁵ Ibid.

tres aristas, a saber, desde su criticismo a Mynster, desde su eterna animosidad hacia Martensen y en especial desde su propio uso de la categoría de “testigo de la verdad”⁶⁹⁶. El tributo de Martensen apareció ante los ojos de Kierkegaard no solo como “la canonización y ratificación de la mala concepción del cristianismo de Mynster”⁶⁹⁷, sino también como una hábil jugarreta para posicionarse como el principal candidato para suceder al Mynster en el obispado. La reacción de Kierkegaard no tardó y se materializó durante los siguientes días de febrero de 1854 en un breve artículo tocante tanto a la caracterización santificada de Mynster como a la astucia diplomática de Martensen.

No obstante, esta respuesta a Martensen no se llevó de una vez a prensa. Kirmmse interpreta, y con fundadas razones, que los motivos que tuvo Kierkegaard para aplazar el inicio de su ataque no eran tan etéreos ni simbólicos, sino que radicaban más bien en prosaicas conveniencias. Por un lado, Kirmmse considera que Kierkegaard “no quería cargar con una demanda legal de parte de Martensen por haber intentado interferir con las posibilidades de Martensen de acceder a la silla episcopal”⁶⁹⁸ y, por otro lado, Kierkegaard “no quería involucrarse en una demanda de difamación o blasfemia acarreada por el extremadamente conservador ministro A. S. Ørsted, que estaba en ese entonces en el poder”⁶⁹⁹. Con estos dos temores a cuestas, Kierkegaard se dedicó en 1854 a componer una considerable cantidad de piezas que utilizaría una vez que se librara efectivamente la batalla. Esta decisión polémica de Kierkegaard estuvo al cabo mediada por la institución de Martensen como obispo el 15 de abril de 1854, a pesar de las objeciones del rey Federico VII y en desmedro del liberal H. N. Clausen, y por la alianza entre los liberales burgueses y los

⁶⁹⁶ Cf. KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 450.

⁶⁹⁷ Ibid.

⁶⁹⁸ Ibid.

⁶⁹⁹ Ibid.

demócratas campesinos que derivó en la elección el 12 de diciembre de 1854 de P. G. Bang como primer ministro y la cesación de A. S. Ørsted. Kirmmse estima que Kierkegaard, fiel a su estilo de desconfiar de cualquier movida política, vio en este nuevo panorama la confirmación de un nuevo orden social y el acoplamiento a él de las facciones más conservadoras de la Iglesia. Sin que nada pueda pensarse como mera coincidencia⁷⁰⁰, Kierkegaard abre fuego el 18 de diciembre de 1854, el mismo día en que el gobierno liberal tomaba sitio.

En lo que sigue, para revisar el ataque que Kierkegaard despliega contra el Estado y contra la Iglesia en Dinamarca, me atenderé a la estructura que desgaja Kirmmse, tanto en su división general como en su identificación de patrones temáticos⁷⁰¹. La polémica de Kierkegaard con la cristiandad consta de dos etapas distintivas. La primera de ellas, que Kirmmse denomina la “fase *Fædrelandet*”, representa la intervención casi exclusiva de Kierkegaard en artículos de prensa y se extendió precisamente desde el 18 de diciembre de 1854 hasta el 26 de mayo de 1855, completando un total de veintiún columnas y un pequeño panfleto separado. Después, en lo que Kirmmse tilda como la “fase de *El Instante*” y que se gestó a partir del 24 de mayo y hasta su muerte, Kierkegaard se dedicó mayoritariamente a publicar sus discursos incendiarios en una revista autoeditada y en un par de folletos independientes, que como era usual también divulgó con sus propios medios. Estos períodos comparten un espectro de contenidos que se puede seguir en cuatro ejes: en una examinación del concepto de “testigo de la verdad”, que decanta hacia una crítica a Mynster y a Martensen,

⁷⁰⁰ Cf. KIERKEGAARD, S. (1991), *Attack upon Christendom*, trad. Walter Lowrie, Princeton: Princeton University Press, p. xiii: “En todo evento, es claro para nosotros que el *ataque* fue una consistente conclusión de su vida y pensamiento”. Esto corresponde al prefacio de Lowrie. Las cursivas son también suyas.

⁷⁰¹ Cf. KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 451 y BUCKDAHL, J. (2001), *Kierkegaard and the Common Man*, op. cit., p. 115.

y hacia una constante exhortación al reconocimiento de la falsedad del cristianismo oficial, en un anticlericalismo que se sostiene en un apego estricto a las determinaciones del Nuevo Testamento, en una exacerbación de este anticlericalismo y en un llamado popular a boicotear cualquier actividad eclesiástica. Tal como señala Kirmmse, la etapa del *Fædrelandet* sigue este derrotero de materias de modo cronológico, mientras que en el período de *El Instante* cada arista se cuadra con una disposición más estructural. A pesar de que mantendré un criterio panorámico apegado a la fecha de publicación de cada pieza, intentaré mostrar el desarrollo crecientemente polémico que se forja en el primer período y la manera en la que se plasma este enjambre crítico en la porción final del ataque. Con esto, espero mostrar que en último término el cristianismo de Kierkegaard se constituye como indiscutiblemente antisocial, impermeable a cualquier modulación de comunidad que hubiera abrazado alguna vez.

Kierkegaard dispuso como el artículo inicial de su enfrentamiento aquel texto que había preparado en respuesta al elogio que Martensen pronunció previo a las exequias de Mynster y le dio sin miramientos el título “¿Fue el obispo Mynster un ‘testigo de la verdad’, uno de ‘los auténticos testigos de la verdad’ – *Es esto verdad?*”. Contra esta catalogación de Mynster, dice Kierkegaard, “debo levantar una objeción”⁷⁰², puesto que, si se considera meramente lo dicho, “la proclamación del cristianismo del obispo Mynster (por tomar solo una cosa) rebaja, envilece, suprime, omite partes de lo más decisivo de ser cristiano, lo que es muy inconveniente para nosotros, lo que podría hacer nuestra vida dolorosa, lo que podría impedirnos disfrutar nuestra vida – aquello sobre morir para el mundo, sobre la renuncia voluntaria, sobre odiarse a sí mismo, sobre sufrir por la doctrina, etc.”⁷⁰³. De igual modo, si

⁷⁰² TM, 3 / SKS 14, 123.

⁷⁰³ TM, 3.4 / SKS 14, 123.

se escruta la correlación entre lo predicado y lo hecho, tampoco se requiere mucha agudeza para notar que Mynster “no tenía carácter, que fuera de sus horas tranquilas no tenía carácter, ni siquiera el carácter de sus prédicas”⁷⁰⁴ y que esta discordancia se fue haciendo más y más evidente a partir de 1848. A pesar de estas afrentas, Kierkegaard conserva en su primera intervención cierta flexibilidad hacia Mynster: “Pero había, según pensaba, esta verdad en él, que estaba dispuesto, estoy plenamente convencido, a confesar ante Dios y ante sí mismo que no era en absoluto, en absoluto, un testigo de la verdad – en mi perspectiva esta confesión era la verdad”⁷⁰⁵. Un testigo de la verdad, defiende Kierkegaard, “es una persona cuya vida desde el comienzo hasta el fin es extraña a todo lo que se llama goce”⁷⁰⁶ y cercana a cualquier espectro de sufrimiento, es decir, al sufrimiento de la interioridad temerosa y al sufrimiento que comúnmente se halla en el mundo. Un testigo de la verdad es una persona pobre, abajada, odiada, detestada, humillada, torturada e incluso, en el extremo de la colisión con el tiempo y en la garantía máxima de alabanza en la eternidad, el testigo de la verdad es crucificado, decapitado o quemado en la hoguera⁷⁰⁷. Por eso, ante tamaño contraste con la vida de un obispo venerado y sostenido por la cúpula política del aseguramiento mundano, Kierkegaard sospecha que detrás de toda la pompa de la proclamación de Martensen, que fue difundida naturalmente por los medios oficiales, hay un ágil intento por promocionar su idoneidad para suceder al fallecido obispo⁷⁰⁸. Según Kirmmse, esto explica el tenor que asume el colofón que Kierkegaard anexa a su texto y que sitúa en diciembre de 1854. Habiéndose instituido Martensen como el nuevo líder eclesiástico, a Kierkegaard se le presentó como un peligro el

⁷⁰⁴ TM, 4 / SKS 14, 123.

⁷⁰⁵ Ibid.

⁷⁰⁶ TM, 4 / SKS 14, 124.

⁷⁰⁷ Cf. TM, 4-5 / SKS 14, 124.

⁷⁰⁸ Esta redirección de la polémica se confirma en un postscriptum que Kierkegaard agregó a su artículo y que fechó en el otoño de 1854, cuando ya Martensen había sido confirmado como el nuevo primado de la Iglesia danesa. Cf. TM, 7 / SKS 14, 125.

hecho de que “Martensen pudiera seguir encontrando la forma de hacer que la gentilidad aristocrática de Mynster fuera aceptable para el constitucionalismo liberal y que ese muy estable compromiso cristiano-cultural continuara en la época liberal-democrática”⁷⁰⁹. Lejos de asumir entonces que bastaría tan solo con un descrédito de las categorías y de las intenciones de Martensen, Kierkegaard asumió los ribetes de atacar la reputación misma de Mynster y socavar desde ahí su legado: “Se puede decir con justicia que el obispo Mynster acarrió a una generación entera – por lo que clarificar nuestra confusa situación religiosa y nuestros conceptos es una dificultad que bordea lo imposible, mientras que una luz más verdadera no cae sobre la verdad de la proclamación del cristianismo del obispo Mynster”⁷¹⁰. Ahora el obstáculo no es meramente que Mynster no calza con el paradigma de testigo de la verdad, sino que extrajo ventajas y placeres de haber pregonado el mensaje cristiano hasta culminar con un entierro repleto de honores. Con este ciclo completado y con toda la evidencia a la vista, “el silencio no puede continuar”⁷¹¹.

Desde este cuestionamiento específico dirigido a Mynster y a Martensen, Kierkegaard se fue trasladando progresivamente hacia un anticlericalismo ampliado. Esto se percibe con profundidad en la pieza ““¿Es esto adoración cristiana o es tener a Dios por tonto? (Un asunto de conciencia [para aliviar mi conciencia])”, fechada por Kierkegaard en mayo de 1854 y aparecida en el *Fædrelandet* el 21 de marzo de 1855. Kierkegaard apunta

⁷⁰⁹ KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 453.

⁷¹⁰ TM, 7 / SKS 14, 125-126.

⁷¹¹ TM, 8 / SKS 14, 126. La única réplica pública de Martensen a Kierkegaard llegó el 28 de diciembre de 1854 en el *Berlingske Tidende*, con la columna “En ocasión al artículo del Dr. S. Kierkegaard en el *Fædrelandet*, no. 295”. Como se verá, Kierkegaard va a reprochar esta condescendencia hacia el final de la primera etapa de su ataque. Además de esta solitaria contestación de Martensen, el 3 de abril de 1855 apareció “Una propuesta al Sr. Dr. S. Kierkegaard”, firmada por un tal N-n, y el 24 de abril se imprimió “En ocasión de la ‘propuesta’ al Dr. S. Kierkegaard”, adjudicada por el pastor Jørgen Victor Bloch. Ambas piezas ocuparon lugar en las páginas del *Fædrelandet*. La única resonancia en parte positiva fue “Una buena obra”, publicada por Rasmus Nielsen el 8 de enero de 1855. Cf. TM, xxx.

que cuando el pastor está ordenado en nombre del Nuevo Testamento y no solo no se parece a un seguidor de Cristo, sino que es el banal contraste, que cuando la doctrina, que se proclama como palabra de Dios, es tan distinta de la palabra divina que llega a ser su opuesto, y que cuando la situación en la que se habla, cuestión que determina la forma en la que se entiende lo comunicado, no es más que el contexto infantil del ciudadano burgués, entonces no hay más que una burla a Dios, quizás radicada “en la creencia de que si simplemente llamamos a esto cristianismo, tal vez lo podemos hacer creer de que es cristianismo al predicárselo cada domingo”⁷¹². Después, en un acápite que está con precisión datado en el día de la Ascensión de 1854, esto es, el 25 de mayo, Kierkegaard machaca que el pastor es un banal contraste del Mesías: “Una descripción realista del pastor es: mitad mundano, mitad espiritual, un jefe de oficina totalmente sospechoso, una persona de rango con una familia, que (en la esperanza de una promoción por antigüedad y de convertirse automáticamente en caballero – ¡qué tan cuadrado con el Nuevo Testamento!) se asegura un sustento, también, si es necesario con la ayuda de la policía”⁷¹³. Este pastor, que vende la crucifixión de Cristo, que clama la ingente seriedad de la imitación y que se lamenta de que en su congregación solo algunos sean cristianos, incluyéndose por supuesto a sí mismo, no toma atención, resalta Kierkegaard, de que sus largas ropas lo delatan ante el Nuevo Testamento: “Guardaos de esos maestros de la ley, a quienes agrada pasear vestidos con ropaje suntuoso”⁷¹⁴. Asimismo, Kierkegaard muestra que la situación en la que predica el pastor no es aquella que expresa sin condición la separación entre la doctrina cristiana y el bienestar terrenal, y que da a

⁷¹² TM, 30 / SKS 14, 155.

⁷¹³ TM, 31 / SKS 14, 155.

⁷¹⁴ Mt. 12, 38. Esto también aparece en Lc. 20, 46-47: “Guardaos de los escribas, que gustan de andar con ropas largas, y aman las saluciones en las plazas, y las primeras sillas en las sinagogas, y los primeros asientos en las cenas; que devoran las casas de las viudas, y por pretexto hacen largas oraciones; éstos recibirán mayor condenación”. Kierkegaard vuelve con asiduidad a estos dos pasajes.

entender que “la consecuencia seguirá siendo un exponerse a sí mismo al peligro, quizás incluso a un peligro mortal”⁷¹⁵. Por el contrario, “donde todo es cristiano y todos somos cristianos, incluso los ateos, la situación es esta: llamarse cristiano es el método por el que uno se protege contra todo tipo de problemas e inconvenientes en esta vida, y el método por el que uno se asegura bienes terrenales, conveniencias, ganancias, etc.”⁷¹⁶. Kierkegaard asegura que declamando la fe, confesando a Cristo ante el mundo y haciendo florecer la ortodoxia por doquiera, el pueblo, con el pastor como comandante de la farsa, simplemente se engaña a sí mismo y juega al cristianismo.

Menos de una semana después, el 28 de marzo de 1855, Kierkegaard vuelve a ocupar las páginas del *Fædrelandet* con “Una tesis – solo una sola”. En esta sintomáticamente breve intervención, que aparece redactada el 26 de enero de 1855⁷¹⁷, Kierkegaard apela al núcleo protestante de Dinamarca: “¡Oh, Lutero, tu tenías 95 tesis – terrible! Y aun así, en un sentido más profundo, mientras más tesis, menos terrible. El asunto es mucho más terrible – hay solo una tesis. El cristianismo del Nuevo Testamento no existe en absoluto”⁷¹⁸. Haciendo eco de lo que ya estaba escribiendo hacia finales de 1853 en el cuaderno NB28, Kierkegaard asegura que no hay nada que reformar y que lo que resta meramente es “echar luz sobre un crimen cristiano sostenido por siglos y practicado por millones (más o menos culpables), un crimen por el que poco a poco, en el nombre de perfeccionar el cristianismo, se ha hecho un intento sagaz de sacar a Dios del cristianismo y el cristianismo ha sido convertido exactamente en lo opuesto a lo que es en el Nuevo Testamento”⁷¹⁹. La única salida posible para el cristianismo

⁷¹⁵ TM, 32 / SKS 14, 156.

⁷¹⁶ Ibid.

⁷¹⁷ Kierkegaard asegura haber escrito este mismo día “El asunto con el obispo Martensen, **en tanto que cristianamente decisivo para el, cristianamente visto, dudoso orden establecido eclesiástico previo**” y “Dos nuevos testigos de la verdad”, ambas columnas publicadas el 29 de enero de 1855.

⁷¹⁸ TM, 39 / SKS 14, 169.

⁷¹⁹ Ibid.

oficial en Dinamarca es que ante todo reconozca con honestidad, candidez y solemnidad la lejanía que ostenta en función del modelo efectivo neotestamentario. Mientras esta admisión no se haga y mientras se siga tratando de atizar las diferencias doctrinales y existenciales, “no puede hablarse de reformar, sino de echar luz en este caso criminal cristiano”⁷²⁰. En el borrador de este artículo, que es casi tres veces más extenso que la versión final, Kierkegaard dirige la exigencia de su tarea explícitamente hacia la separación entre la política y la religión: “¿Por qué se debe empujar al extremo de esta forma?’ Porque es una causa religiosa. Toda política es un asunto de ‘hasta un cierto grado’. La causa religiosa es esta: o lo uno o lo otro”⁷²¹. Políticamente se puede haber conseguido “algo cristiano” o se puede ser “en parte cristiano”, pero eso vale según los parámetros del cristianismo. Sin proclamarse como un reformador o como una autoridad del intelecto especulativo, Kierkegaard reconoce que posee “un fino talento detectivesco”⁷²², que le demanda hacer evidente la falsedad en la que está sumida la Dinamarca moderna. La exhortación kierkegaardiana suena así más arraigada en lo humano que en lo cristiano.

En “‘Sal’; porque ‘cristiandad’ es: la corrupción del cristianismo; un ‘mundo cristiano’ es: un desvío del cristianismo”, compuesto en febrero de 1855 e impreso en las planas del *Fædrelandet* el 30 de marzo, Kierkegaard continúa de manera directa con el anticlericalismo y con un tono de suyo más estridente. Asumiéndose como en extremo obligado y usado por la Providencia, Kierkegaard señala que “muy simplemente, el protestantismo es, en sentido cristiano, una falsedad, una deshonestidad que falsifica la doctrina, la perspectiva del mundo y de la vida del cristianismo”⁷²³. Esta confusión, en

⁷²⁰ TM, 40 / SKS 14, 169.

⁷²¹ XI 3 B 105, 1855. Cf. TM, 521.

⁷²² TM, 40 / SKS 14, 169.

⁷²³ TM, 41 / SKS 14, 173.

cualquier caso, es compartida también por el esquema católico, con el que Kierkegaard a veces es algo más benevolente, toda vez que tienen en común el concepto de “Iglesia”: “No, una persona muy bien puede estar sola siendo cristiana. Y si una persona no es muy fuerte espiritualmente, entonces por el bien de la precaución cristiana, ¡mientras menos, mejor! Y sobre todo en la ‘cristiandad’, ¡mientras menos, mejor!”⁷²⁴. Si Cristo, refuerza Kierkegaard, pidió imitadores que fueran la sal en la tierra y que estuvieran dispuestos a dar la vida⁷²⁵, la insignia del cristiano queda marcada por tales exigencias. Sin embargo, y aquí Kierkegaard pone una objeción que retomaré más tarde, esta intención de sacrificio no puede darse en miles o en millones o, dicho de otro modo, no puede darse en países, en reinos ni menos en el mundo entero. Por lo tanto, “ganar naciones enteras, reinos, países, un mundo de cristianos es lo que le interesa y compromete al ‘pueblo’ – porque así ser un cristiano se convierte en algo completamente diferente de lo que es en el Nuevo Testamento”⁷²⁶. La epítome de esta perversión la pincha Kierkegaard en el protestantismo en Dinamarca, en “la moderada mediocridad convivencial danesa [*den danske, jevne, gemytlige Middelmaadighed*]⁷²⁷, en la que el gozo de la vida se ha asegurado como no había ocurrido ni en el paganismo ni en el judaísmo, puesto que se adosa a una determinación eterna el cumplimiento del deseo de felicidad. Y, sin mayor sorpresa, Kierkegaard sindicó como culpables de esta absorción niveladora de lo cristiano a los pastores de seda y terciopelo, “que en número constantemente creciente estuvieron listos para el servicio cuando se hizo evidente que la ganancia estaba en el lado del cristianismo”⁷²⁸. Para estos pastores, arremete Kierkegaard, “el rey es

⁷²⁴ Ibid.

⁷²⁵ Cf. Mt. 5, 13; Mc. 9, 49-50.

⁷²⁶ TM, 42 / SKS 14, 173.

⁷²⁷ Ibid.

⁷²⁸ TM, 43 / SKS 14, 174.

infinitamente más importante que un mendigo”⁷²⁹, a pesar de que el Evangelio es en efecto predicado para los pobres: “‘¿Cómo nos va a ayudar un mendigo?’ Tú, harapo de terciopelo, ¿vino el cristianismo al mundo para tener ayuda de los seres humanos o para ayudarlos, a los pobres, al mendigo? [...] ‘¿Cómo nos va a ayudar un mendigo? Quizás tengamos que contribuir con dinero’, Tú, desvergonzado canalla”⁷³⁰. Incluso más allá, Kierkegaard compara el dinero que reciben por miles los pastores de manos de su adorado rey con las monedas ensangrentadas que cambió Judas por su lealtad a Cristo, dado que es igualmente traición transformar al cristianismo en mundanería. En estos duros gestos, Kirmmse nota que “el anticlericalismo de Kierkegaard se ha vuelto tan fuerte que está dispuesto a flirtear con una interpretación populista del cristianismo para atraer la atención del ‘hombre común’”⁷³¹, intención que llega hacia el final del artículo con una incitación no del todo diplomática para rebelarse contra las sombras de la cúpula eclesiástica: “Y tú, irreflexiva multitud de personas [...] ¡Oh, no solamente estás engañada, sino que quieres ser engañada!”⁷³².

Al día siguiente, el 31 de marzo, Kierkegaard publica “¿Qué es lo que quiero?”, una columna datada sin especificidad en el mismo mes. Kirmmse considera que esta pieza “es quizás la más importante de toda la serie, pues demuestra la comprensión de Kierkegaard de su ataque como un acto secular, ‘político’, sin importar lo religiosas que puedan haber sido sus motivaciones”⁷³³. Sin vueltas y apegado a su aceptación de que no habla desde la autoridad divina, Kierkegaard plantea que lo que quiere es honestidad [*Redelighed*], pero niega que su demanda venga del rigor o de la lenidad cristianos: “Ciertamente no, no soy ni

⁷²⁹ TM, 44 / SKS 14, 174.

⁷³⁰ Ibid.

⁷³¹ KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 457.

⁷³² TM, 45 / SKS 14, 175.

⁷³³ KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 458.

lenidad ni rigor – soy honestidad humana”⁷³⁴. Como ha marcado en la modulación de sus intervenciones anteriores, Kierkegaard busca suprimir la apariencia de que el cristianismo que se practica en Dinamarca es el mismo que el cristianismo que Cristo predicó en el Nuevo Testamento, con sus exhortaciones a odiarse a sí mismo y a renunciar al mundo. Kierkegaard no tarda en disponer su majadería hacia el pastor, aduciendo que si suprimimos “el criterio cristiano y asumimos el criterio ordinario humano de que es ciertamente del todo natural que un hombre deba recibir un sueldo por su trabajo”⁷³⁵, entonces es aceptable y respetable que el pastor reciba varios miles, que tenga una familia y que viva dignamente como todo buen empleado de oficina. El problema es que “tan pronto como el requerimiento cristiano de pobreza es impuesto, la familia es un lujo y los varios miles son un sueldo muy alto”⁷³⁶. Con un leve resabio a condescendencia, Kierkegaard explica que no tiene problemas con que un funcionario público gane un salario cuantioso ni con que se regocije en las avenencias que posibilita la institucionalidad, mas sí tiene un reclamo de conciencia que hacer cuando esta condición se disfraza de cristianismo y cuando el orden establecido hace oídos sordos a su petición de honestidad. A diferencia de la flexibilidad que marcaba el final de *¡Juzga por ti mismo!*⁷³⁷, Kierkegaard aboga esta vez por la primacía de un orden establecido que sea capaz de reconocerse cándidamente como lejano a los parámetros religiosos: “Donde sea que haya honestidad, soy capaz de estar de acuerdo; una rebelión honesta contra el cristianismo solo puede ser hecha si se reconoce honestamente lo que es el cristianismo y cómo uno se

⁷³⁴ TM, 46 / SKS 14, 179.

⁷³⁵ TM, 47 / SKS 14, 179.

⁷³⁶ Ibid.

⁷³⁷ En marzo de 1855, Kierkegaard añadió al manuscrito de *¡Juzga por ti mismo!*: “Este libro es del tiempo cuando el viejo obispo todavía estaba vivo. Por lo mismo, fue mantenido a distancia tanto porque en ese tiempo entendía mi relación con el orden establecido de esa manera y por respeto al viejo obispo también quería entender mi relación de esa manera. Ahora hablo más decididamente, sin reservas, con verdad, sin, no obstante, implicar con ello que lo que dije antes era mentira”. FSE, 214 / SKS 16, 259.

relaciona con él”⁷³⁸. En medio de este llamamiento a la confesión y expandiendo su anticlericalismo, Kierkegaard señala que “no voy a participar, ni siquiera con el último cuarto de la última articulación de mi meñique, en lo que se denomina cristianismo oficial [*officiel Christendom*], el que por supresión o artificio da la impresión de ser el cristianismo del Nuevo Testamento”⁷³⁹, y expresa que está decidido a aventurarse si es que desde el poder terrenal se le exige algún tipo de concesión. Así, como queriendo y no queriendo, Kierkegaard dice que no tiene intenciones de exponerse por el cristianismo y que si llega a sacrificarse, será en nombre de la honestidad. El convencimiento que tiene de que esta entrega cuenta con la aprobación y con el agrado de Dios parece quedar en un segundo plano.

La intensificación conflictiva del anticlericalismo de Kierkegaard se siente con particular impulso en el artículo “Para la nueva edición de *Ejercitación del cristianismo*”, que está fechado el 30 de abril de 1855 y que fue impreso en el *Fædrelandet* el 16 de mayo, ocho días después de que se pusiera a la venta el segundo tiraje de la obra atribuida a Anti-Climacus⁷⁴⁰. Kierkegaard enfatiza que, en tanto que considera *Ejercitación del cristianismo* como un documento histórico, “hice que apareciera en una edición totalmente *inalterada*”⁷⁴¹. No obstante, continúa Kierkegaard, si tuviera que salir por primera vez, “ahora cuando la piadosa consideración por el difunto obispo ha caducado y cuando me he convencido [...] de

⁷³⁸ TM, 48 / SKS 14, 180.

⁷³⁹ TM, 49 / SKS 14, 180. En sus memorias, Kristian Arentzen, un poeta e historiador de la literatura, cuenta que se encontró con Kierkegaard poco antes de su muerte un domingo de 1855, en el salón de lectura de la Sociedad Athenæum, mientras Kierkegaard mostraba públicamente su ausencia de cualquier actividad eclesiástica. Cf. KIRMMSE, B. (1996), *Encounters with Kierkegaard*, op. cit., p. 115. Este tipo de actos subrepticios y las mismas declaraciones de Kierkegaard echan por tierra la idea que comparten Walter Lowrie y Howard Johnson, a saber, que Kierkegaard planea su polémica final como un ataque a la Iglesia que persigue una reforma desde dentro. Cf. KIERKEGAARD, S. (1991), *Attack upon Christendom*, op. cit., p. xi y JOHNSON, H. (1971), “Kierkegaard and the Church”, op. cit., p. 67.

⁷⁴⁰ En la columna “Un resultado”, publicada el 10 de mayo de 1855, Kierkegaard comienza directamente: “Con una serie de artículos en este diario, he, como se dice en lenguaje militar, abierto y mantenido vigoroso fuego contra el cristianismo oficial y desde ahí contra el clero (*Geistligheden*) de este país”. TM, 60 / SKS 14, 201.

⁷⁴¹ TM, 69 / SKS 14, 213. Las cursivas son de Kierkegaard.

que cristianamente el orden establecido es indefendible, tendría las siguientes alteraciones: no sería pseudónimo, y el tres veces repetido prefacio sería extraído y, por supuesto, también la moral del no. 1, en la que el pseudónimo trata el asunto de una manera con la que personalmente concordé en el prefacio”⁷⁴². Estas dos porciones que Kierkegaard reclama que ya no tienen validez expresan la vana noción de que el orden establecido podía ser resguardado a partir de una afrenta dirigida poéticamente, esto es, a través de la presentación de la idealidad por parte de un pseudónimo. Con esto, y mediando el reconocimiento de la institucionalidad, Kierkegaard mantenía que era posible introducir verdad en lo mundano y al menos alcanzar el espacio adecuado para la instanciación de la gracia. Este entramado dialéctico fue proyectado por Kierkegaard para conseguir la admisión general, pero tenía como objetivo más específico a Mynster: “Si es que había poder en él, hubiera hecho una de dos cosas: o se hubiera declarado decisivamente en favor del libro, aventurándose con él, dejándolo ser la defensa que aleja todo lo que el libro contiene poéticamente [...] o se hubiera tirado contra él tan decisivamente como hubiera sido posible, lo hubiera estampado como un intento blasfemo y profano, y hubiera declarado al cristianismo oficial como el verdadero cristianismo. No hizo ninguna de las dos cosas, no hizo nada”⁷⁴³. Agotando las últimas repercusiones de su insípida conversación con Mynster tras la publicación de *Ejercitación del cristianismo* en 1851⁷⁴⁴ y confirmando las consecuencias de que el obispo no se pronunciara acerca de las reclamaciones directas e indirectas, Kierkegaard afirma que “me he convencido por completo de dos cosas: que el orden establecido es cristianamente

⁷⁴² Ibid.

⁷⁴³ TM, 69-70 / SKS 14, 213. Las ursivas son de Kierkegaard.

⁷⁴⁴ Cf. TM, 70 / SKS 14, 213: “Incidentemente, soy bien consciente de que el viejo obispo vio el ataque en este libro; pero, para repetir, impotentemente eligió no hacer nada más que condenarlo en el salón de estar, pero nunca en una conversación privada conmigo, a pesar de que le pedí que lo hiciera después de que me contaron, con su consentimiento, del veredicto que dio en el salón de estar”.

indefendible, que cada día que dura es cristianamente un crimen; y que en este sentido uno no tiene el derecho a pedir la gracia”⁷⁴⁵. Así, Kierkegaard llama a entender que *Ejercitación del cristianismo* era en efecto un ataque a secas al orden establecido y que llegó finalmente la ocasión en la que la única salida redentora es la abiertamente opositora.

El anticlericalismo de Kierkegaard mutó en un boicot impertérrito a cualquier actividad eclesiástica con la única publicación independiente del primer período de su ataque a la Iglesia establecida. En el pequeño panfleto *Esto debe ser dicho; que sea dicho*, compuesto entre diciembre de 1854 y mayo de 1855, y aparecido el 23 de mayo de 1855, Kierkegaard asegura que tiene un mensaje que debe ser comunicado y que no busca generar obligación en nadie al compartirlo, pues no tiene autoridad, aunque asume que cae igualmente la responsabilidad en cada uno de reaccionar de uno u otro modo ante Dios: “Esto debe ser dicho; que sea dicho: *Quienquiera que seas, como quiera que sea tu vida, amigo mío – al dejar de participar (si es que participas a menudo) del servicio divino público como es ahora (profesar ser el cristianismo del Nuevo Testamento), tendrás siempre una gran culpa menos – no estarás participando de hacer tonto a Dios al llamar cristianismo del Nuevo Testamento a algo que no es cristianismo del Nuevo Testamento*”⁷⁴⁶. Deslizándose la noción de que con esta arremetida se está entregando al sacrificio, Kierkegaard no espera otra cosa que la caída del orden establecido, ya sea en la persecución o en el silencio. Luego, en una plana más tardía, Kierkegaard señala como recipiente de su recado al “cristiano ordinario [*menige Christen*]”⁷⁴⁷, a aquel que de buena fe toma palco en la adoración falsificada de Cristo, dándole a su empresa un cariz populista que tan solo irá incrementando sus demandas.

⁷⁴⁵ TM, 70 / SKS 14, 213.

⁷⁴⁶ TM, 73 / SKS 14, 115. Las cursivas son de Kierkegaard.

⁷⁴⁷ TM, 74 / SKS 14, 115.

De hecho, Kierkegaard no escatima en tocar la fibra más sensible del cristiano promedio, a saber, la que se refiere a su posibilidad de salvación: “El camino por el que estás yendo a la rendición de cuentas de la eternidad es un camino lleno de peligros – ‘el pastor’ dice más o menos lo mismo. Pero hay un peligro del que olvida hablar y contra el que olvida prevenir, el peligro de que tú te estás dejando atrapar o de que estás atrapado en la enorme ilusión que el pastor y el Estado han construido, haciendo creer a la gente que esto es cristianismo”⁷⁴⁸. Enseguida, en un agregado que fechó el 9 de abril de 1855, Kierkegaard entiende que su tarea, que decisivamente encubrió y que así también decisivamente debe dar a conocer, “ahora que ha llegado el momento [*Øieblikket*]”⁷⁴⁹, se centra en plantear “la cuestión de lo que es el cristianismo, incluyendo la cuestión sobre la Iglesia estatal, la Iglesia del pueblo, que es como quieren llamarla ahora, la amalgamación o alianza entre Iglesia y Estado”⁷⁵⁰. Kierkegaard está sin mayor tapujo proponiendo la separación entre la religión y la política, y se convence de que tiene llevar todo hasta la últimas consecuencias, aun cuando eso implique el uso del poder judicial por parte del gobierno. No obstante, e intentando darle un cariz distinto a su llamamiento del hombre común, Kierkegaard se cierra a cualquier alternativa de defensa que involucre un movimiento popular, ya que la cualidad del asunto lo impele a mantenerse puro “en el separatismo de la singularidad [*i Enkelthedens Særskilthed*]”⁷⁵¹. Es digna de notar la resuelta disposición que tiene Kierkegaard a hacerle frente a los coletazos concretos que pueda tener su polémica, al tiempo que esparce sus premisas a la clase que la intelectualidad y la institucionalidad modernas por defecto relegaron a un papel de rebaño. En cualquier caso, me parece que este enfoque en la conciencia individual no vuelve a

⁷⁴⁸ TM, 74 / SKS 14, 117.

⁷⁴⁹ TM, 75 / SKS 14, 121.

⁷⁵⁰ TM, 75 / SKS 14, 121.

⁷⁵¹ TM, 76 / SKS 14, 122.

Kierkegaard cercano al liberalismo en términos políticos, considerando sobre todo que lo que está persiguiendo es la segregación, el reconocimiento de que la eternidad se juega en el individuo y de que cualquier concesión ha devenido perversión⁷⁵². Aquí reside la clave para interpretar la forma final que toma la relación de Kierkegaard con el comunitarismo.

Tal como ocurrió con la pieza que inició la polémica kierkegaardiana a través de la prensa, la columna que cierra este período está predominantemente dirigida a Martensen, sin dejar de lado en todo caso la apelación populista al hombre común⁷⁵³. En “Que el silencio del obispo Martensen es: 1) cristianamente indefendible; 2) ridículo; 3) obtuso-sagaz; 4) despreciable en más de un sentido”, aparecido en el *Fædrelandet* el 26 de mayo de 1855, Kierkegaard repasa precisamente las cuatro calificaciones que le achaca a la indiferencia de Martensen durante lo que ya eran cinco meses de disparos casi ininterrumpidos⁷⁵⁴. Kierkegaard asume que cristianamente un seguidor de la verdad “siempre está listo para testificar en favor de la verdad y en contra de la no verdad”⁷⁵⁵, por lo que no hay justificación posible para que Martensen, habiendo sido desafiado de modo directo y continuo, no hiciera más que lanzar una breve respuesta y después se refugiara calladamente: “No, un silencio como este es cristianamente indefendible y cristianamente tal lamentable comportamiento es mucho peor que si el obispo se hubiera vuelto adicto a la bebida”⁷⁵⁶. Asimismo, recurriendo

⁷⁵² Cf. TM, 77 / SKS 14, 122-123: “Pago mis tarifas de la Iglesia como todos; aconsejo a cada uno de aquellos para los que mis palabras tienen significado a comportarse como yo lo hago; y estoy firmemente resuelto a no involucrarme con nadie que conozca para provocar el menor problema civil para el pastor. En un sentido cristiano, vivimos en un mundo de habladurías, pero esto no es algo que hayan causado los pastores contemporáneos; no, se retrotrae largamente en el tiempo. Aun así, fundamentalmente cada uno de nosotros es culpable, y en ese sentido todos merecemos castigo; pero en realidad sería un castigo muy piadoso el arreglárselas apoyando a la fácticamente dada multitud de pastores”. Más adelante en esta parte trataré sobre los orígenes que dispone Kierkegaard para la falsificación del cristianismo.

⁷⁵³ Cf. KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 462.

⁷⁵⁴ Kierkegaard solo descansó en febrero de 1855, para volver en marzo con seis artículos, uno más incendiario que el anterior.

⁷⁵⁵ TM, 79 / SKS 14, 217.

⁷⁵⁶ TM, 80 / SKS 14, 217.

a las bases metafísicas de Johannes Climacus, Kierkegaard dispone que la ridiculez del silencio de Martensen está por defecto atada a una contradicción, a saber, que el silencio de Martensen “tiene la exasperante característica – que habla”⁷⁵⁷. Esta sonoridad de Martensen, desliza Kierkegaard, no la perciben tan solo las gentes bien instruidas, sino que la entiende también el hombre común. A la sazón, la quietud martensiana, distinta de la de Marco Junio Bruto o de la de Guillermo de Orange, es para Kierkegaard obtusa en su merma constante y privada de la reputación del obispo, y sagaz en su encubrimiento de la alta traición al cristianismo. En último término, Kierkegaard sostiene que el silencio de Martensen es condenable desde varias perspectivas. Acotándose únicamente a dos, Kierkegaard asegura que es “despreciable no comportarse como un hombre, no mirar a la cara al peligro como un hombre, no ganar ni perder, sino que escabullirse. Y es doblemente repudiable si uno permite que el Estado le pague por ocupar una posición de líder”⁷⁵⁸. En un postscriptum acoplado al texto principal, y con el ánimo de criticar de plano la agilidad mundana de Martensen y la cerrazón de sus círculos de poder, y de mermar la confianza general en el clero, Kierkegaard se pone en la trinchera del hombre común y se aventura con una no menor interpelación: “¿No es verdad, tú, hombre común, que puedes entender muy bien – quiero decir, que tú eres precisamente el que puede entender más fácilmente y mucho mejor que los pastores desmoralizados y que la clase alta corrupta – no es verdad que bien puedes entender que una cosa es ser perseguido, maltratado, azotado, crucificado, decapitado, etc., y que otra cosa es, situado confortablemente, con una familia, avanzando de modo constante, vivir describiendo cómo alguien más es azotado, etc.?”⁷⁵⁹. Es tal la falsificación del cristianismo oficial que el

⁷⁵⁷ TM, 80 / SKS 14, 217.

⁷⁵⁸ TM, 81 / SKS 14, 218.

⁷⁵⁹ TM, 84 / SKS 14, 220.

asunto ya no es ni siquiera religioso, sino que pertenece meramente a una consideración financiera.

Kirmmse interpreta que, por medio de esta afrenta sin compasión a la clase eclesiástica y a la burguesía que la defiende y que la sostiene, y a través de la exhortación al pueblo en tanto que individuos capaces de enderezar su propia conciencia, la campaña periodística “cumplió su labor para Kierkegaard al exponer la cuestión al ‘hombre común’ como envolviendo la completa resignificación de los límites del cristianismo y del ‘mundo’ y de la subsecuente destrucción de la ‘cristiandad’”⁷⁶⁰. En esta primera etapa, por lo tanto, Kierkegaard libra una pelea en extremo pública, asumiendo el registro comunicativo que tantas veces vapuleó, para estipular sus demandas, para poner en evidencia la inanición de los líderes eclesiástico-políticos y para incitar desde ahí la concientización de los sujetos⁷⁶¹. Convencido de la profundidad que había alcanzado su mensaje y de que indiferencia institucional había trasladado la exigencia a una frontera decisiva, dos días antes de que se imprimiera su arremetida periodística final contra Martensen, el 24 de mayo de 1855, Kierkegaard pone a disposición de los lectores daneses el primer número de *El Instante*⁷⁶².

En un postdata que agrega al ejemplar de debut, Kierkegaard aclara que el nombre *El Instante* no refiere a algo efímero, sino que “fue y es algo eterno: del lado de los ideales contra las ilusiones”⁷⁶³. Sin buscar la suscripción obligada de nadie, Kierkegaard advierte que el lector que esté persiguiendo la eternidad no se va a arrepentir de prestar atención a su

⁷⁶⁰ KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 463.

⁷⁶¹ Cf. XI 3 B 120, 8 de abril de 1855 (JP, 6957): “¿Por qué uso este diario? [...] Imprimir estos pequeños artículos en este diario hizo que fueran escuchados en un medio bastante diferente a aquel con el lidian; el resultado corresponde a algo así como escuchar un sermón sobre el cristianismo en la calle. No podría haber logrado este efecto en un órgano especializado”.

⁷⁶² Extrañamente, Kirmmse indica erróneamente que el volumen inaugural de *El Instante* apareció el 26 de mayo de 1855. Cf. KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 463.

⁷⁶³ EI, 27 / SKS 13, 141.

palabra, pero que aquel que quiera ganar lo temporal no hará otra cosa que lamentarse y oponerse. Kierkegaard propone que lo que presenta en definitiva es un “o lo uno o lo otro” entre lo eterno y lo mundano, estando “en posesión de un libro que es casi desconocido en el país, cuyo título quiero mencionar con precisión: el Nuevo Testamento de nuestro Señor Jesucristo”⁷⁶⁴. En términos más específicos y ligados al corpus kierkegaardiano, Kirmmse apunta que “el nombre *El Instante* refiere al punto de contacto del tiempo y de la eternidad, o a ‘la penetración de la eternidad’ en el tiempo”⁷⁶⁵, que está abierta a todos, en tanto que representa la concretización de la libertad individual. Como también se estipulaba con Kirmmse al comienzo, este órgano definitivo de esparcimiento de la postura polémica de Kierkegaard sigue un orden más estructural y no ascendente. Sin embargo, mantendré una revisión lineal de cada tiraje, aunque en todo momento con las cuatro aristas interpretativas ya desarrolladas a la vista.

Después de asumir el talante de su labor crítica como uno platónico, esto es, cercano a la indicación de Platón en la *República* de que “el Estado en el que menos anhelan gobernar quienes han de hacerlo es forzosamente mejor y el más alejado en disensiones”⁷⁶⁶, Kierkegaard introduce un sección titulada “Acerca de si ‘esto debe ser dicho’ o ¿cómo se instala lo decisivo?”. En esta porción, Kierkegaard afirma que “instalar lo decisivo – y ésta es la tarea – no puede hacerse del mismo modo que todo lo demás; [...] para colmo, la desgracia de este tiempo justamente es el ‘hasta cierto punto’”⁷⁶⁷. Lo que se demuestra con esta carencia de intensidad en la posición de lo fundamental es la falta de carácter, la omisión de que lo divino se presenta ante la asunción de la alterativa radical: “Voy a decir lo que es

⁷⁶⁴ Ibid.

⁷⁶⁵ KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 463.

⁷⁶⁶ PLATÓN (2007), *República*, en *Diálogos IV*, trad. Conrado Eggers, Madrid: Gredos, p. 351.

⁷⁶⁷ EI, 21 / SKS 13, 131.

‘o lo uno o lo otro’, ya que se supone que debo saberlo. ‘O lo uno o lo otro’ es la expresión ante la cual se abren las puertas y se muestran los ideales – ¡bendita visión! [...] ¡Sí, ‘o lo uno o lo otro’ es la llave del cielo!”⁷⁶⁸. Por el contrario, la pusilanimidad de la estructura moderna es un “milagro invertido o milagrosa inversión”⁷⁶⁹, por medio de la que la incondicionalidad del cristianismo se transforma en disparate. Trayendo de vuelta una comparación que introdujo entre 1848 y 1853, Kierkegaard subrepticamente califica la adoración de la cristiandad como una adoración teatral, cercana a la nula validez que tiene el matrimonio de dos actores que se casan en las tablas.

En la siguiente división, “¿Se justifica que el Estado - ¡el Estado cristiano! – imposibilite en lo posible el cristianismo?”, Kierkegaard politiza esta ausencia de decisividad, cuestión que supone volver de inmediato al anticlericalismo. Con la asunción de que en Dinamarca “el cristianismo, el cristianismo del Nuevo Testamento, no solo no existe, sino que en lo posible ha sido imposibilitado”⁷⁷⁰, Kierkegaard dispone como uno de los factores principales de esta perversión ampliada el hecho de que Estado haya designado mil funcionarios públicos y que los sostenga pecuniariamente junto a sus familias. Ni siquiera una tentativa explícita de impedir el cristianismo sería tan peligrosa como esta proclamación del cristianismo a través de un cuerpo de empleados institucionalizados. Dejando de lado la casi simpatía que expresaba por los pastores en *Esto debe ser dicho*, en tanto que la deformación de lo cristiano los excedía en el tiempo, Kierkegaard les achaca ahora que “están interesados en: a) que los hombres se llamen cristianos – cuanto más grande sea el rebaño, mejor –, que tomen el nombre de cristianos, y b) que se queden ahí y no se enteren de lo que

⁷⁶⁸ EI, 21 / SKS 13, 132.

⁷⁶⁹ Ibid.

⁷⁷⁰ EI, 22 / SKS 13, 133.

en verdad es el cristianismo”⁷⁷¹. La labor de los pastores involucra para Kierkegaard mantener la ilusión de que hay un millón de cristianos en tierras danesas y de que por lo mismo son necesarios mil pastores para dar satisfacción a sus anhelos espirituales. En cualquier caso, Kierkegaard es enfático en que no está apelando a una cancelación del sustento material que reciben los pastores como funcionarios públicos, dado que tal retribución corresponde a lo llanamente humano. El conflicto emerge cuando este privilegio se disfraza de labor imitativa de Cristo: “A la clase de pastores que tenemos, no les conviene la pretensión de pasar por ‘testigos de la verdad’; pues si fuera así, el difícil problema se resolvería con infinita facilidad: se le confisca sin más su sueldo y se le suprime la jubilación – un ‘testigo de la verdad’, como es notorio, debe soportar cosas así”⁷⁷².

En la segunda entrega de *El Instante*, que estuvo disponible el 4 de junio de 1855, Kierkegaard anota en el apartado “La tarea tiene dos sentidos” que una cosa es introducir el cristianismo en una nación cuya religión no es la cristiana y otra cosa es lo que ocurre en la cristiandad, ya que “lo que se tiene delante no es cristianismo sino una ‘prodigiosa ilusión’ y las personas no son paganas sino que viven dichosas en la fantasía de ser cristianas”⁷⁷³. Por esto, lo que debe hacerse es eliminar la ilusión, a manos de una demanda que desdobra su significado. Cuando la tarea toma el sentido de suprimir el desvarío de aquellos que se creen cristianos sin serlo, la modulación se enfoca en instruir y conmover con los ideales, directa o indirectamente. No obstante, la fantasía de los individuos está “entremezclada con otra ilusión monstruosamente grande que tiene un lado solo externo: el hecho de que se haya logrado fusionar cristianismo y Estado, de que el Estado designe mil funcionarios que, por

⁷⁷¹ EI, 23 / SKS 13, 133.

⁷⁷² EI, 25 / SKS 13, 136.

⁷⁷³ EI, 30 / SKS 13, 149.

instinto de conservación, están interesados en que nadie se entere de lo que es el cristianismo y en que nadie sea cristiano”⁷⁷⁴. En este nuevo escenario, y deslizando otra vez su incitación a que se concrete una división efectiva entre lo político y lo religioso, Kierkegaard afirma que el segundo cariz de la tarea es trabajar para que el Estado, que tiene el poder correspondiente, haga desaparecer la quimera de que cada ser humano entra de forma automática al cristianismo por ostentar un determinado estatuto temporal⁷⁷⁵.

Un par de secciones más abajo, en “Lo humano ampara (protege) lo divino”, Kierkegaard utiliza con algo de ironía la figura monárquica para lanzarse todavía más fuerte contra el clero. De acuerdo con Kierkegaard, una persona que hubiera presenciado la llegada del cristianismo al mundo hubiera caído de inmediato en la cuenta de que lo cristiano no tenía la pinta como para convertirse en una religión de Estado. Pero, en medio de la cobardía, de la mediocridad y de los intereses personales, fue posible introducir el engaño hasta pensar al cristianismo “sumamente contento de sentirse protegido por el Estado”⁷⁷⁶. Kierkegaard sostiene que aquí la responsabilidad cae sobre los clérigos, porque ellos le hicieron creer al Estado que era su labor generar las condiciones para que el cristianismo estuviera seguro y cómodo en el mundo. Esto envuelve una confusión de categorías y un posicionamiento del Estado por sobre el lugar que le corresponde: “Figúrate que vuelve uno de los apóstoles; se estremecería de horror al ver al cristianismo protegido por el Estado; figúratelo acercándose al cristianismo así degradado e inclinándose ante él”⁷⁷⁷. Fiel a su diferenciación tajante entre

⁷⁷⁴ EI, 31 / SKS 13, 149.

⁷⁷⁵ Cf. KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 463: “Así, nuestra tarea tiene dos partes principales, en la perspectiva de Kierkegaard: trabajar en el engaño dentro de uno mismo y trabajar en el combate de las estructuras sociales y políticas que nos rodean y que nos embrujan. Como lo dice el mismo Kierkegaard, es como una enfermedad para la que, aun cuando trabajemos en lo espiritual, debemos también tomar remedios *físicos*”. Las cursivas son de Kirmmse.

⁷⁷⁶ EI, 34 / SKS 13, 154.

⁷⁷⁷ EI, 34 / SKS 13, 155.

el ámbito de lo mundano y el ámbito de lo eterno, Kierkegaard no niega – con ánimos instrumentales – que “un cristiano debe ser, en lo posible, el mejor súbdito de Su Majestad”⁷⁷⁸, pero debe estar siempre atento a que cristianamente el rey no es la ocasión, “él no es y no puede y no debe y no será la instancia en relación con un reino que a ningún precio será de este mundo, que ni en la vida ni en la muerte será de este mundo”⁷⁷⁹. Más allá de que esta sea una defensa del papel político del cristiano, me parece que el núcleo de la propuesta de Kierkegaard radica en atacar la estafa que a su juicio los pastores han colgado del círculo protector terrenal: “¿Y quiénes tienen la culpa, ¿quiénes sino esos malvados de los pastores que han convertido el cristianismo en exactamente lo opuesto a lo que es en el Nuevo Testamento [...]?”⁷⁸⁰. Kierkegaard deja en su sitio al monarca y a los sujetos que conscientemente quieren pertenecer a una política que no exceda sus límites, pero no estimo, como lo hace Kirmmse⁷⁸¹, que esté desde ahí coordinando expresamente la posibilidad de una vida anfibia para el sujeto de fe. Si esto fuera así, se tendría que entender que el “o lo uno o lo otro” de Kierkegaard apunta al registro político corriente de la cristiandad y que podría quedar como una disyunción posible, pero solapada, al darse junto con una política honesta. Cuestionaré abiertamente esta neutralidad armada entre política y religión con las entradas de los *Papirer* que analizaré en la segunda parte de esta sección.

⁷⁷⁸ EI, 35 / SKS 13, 154.

⁷⁷⁹ Ibid.

⁷⁸⁰ Ibid.

⁷⁸¹ Cf. KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 473: “Entonces, ¿hay en absoluto una esfera apropiada para el Estado, para la sociedad, para la política? Y si es así, ¿cuál es? En su ataque a la cristiandad, Kierkegaard insiste, como lo ha hecho antes, que la política tiene su propia esfera de existencia relativamente independiente, que, cuando es respetada apropiadamente, es legítima y no es enemiga de los verdaderos intereses del cristianismo. Lo que debe ser rechazado, por supuesto, es cualquier intento expansionista de la sociedad al confundir los límites de la política y la religión, pues, como Kierkegaard nota cuidadosamente en su ataque, tal confusión de límites no es solo una desconsideración con la prerrogativa de la religión, sino que también es mala política. ‘Buena religión’ y ‘buena política’ pueden coexistir exitosamente”. Tal como notaré más adelante, Kirmmse cambia su postura en este respecto.

El 27 de junio de 1855, mediando la publicación separada de *Cómo juzga Cristo el cristianismo oficial* once días antes, Kierkegaard divulga el tercer y más breve número de *El Instante*. En la primera porción, que se titula “Estado-cristianismo”, Kierkegaard afirma que “el ‘Estado’ es directamente proporcional a las cifras (lo numérico [*det Numeriske*]); por eso cuando un Estado se reduce, las cifras pueden progresivamente llegar a ser tan pequeñas que el Estado deje de existir, que el concepto muera”⁷⁸². En contraste, prosigue Kierkegaard, el cristianismo va contracorriente respecto de los números, en tanto que “un solo cristiano verdadero es suficiente para que sea verdad que el cristianismo existe”⁷⁸³. Aquí arriba Kierkegaard a un punto que parece derribar la universalidad del cristianismo que tan férreamente defendía en oposición a la exclusividad política burguesa: “Cuando todos se han hecho cristianos, el concepto ha muerto, pues el concepto cristiano es un concepto polémico”⁷⁸⁴. Aplicando una dialéctica propia del pensamiento filosófico moderno, Kierkegaard decreta que el cristiano no puede existir sino es en conflicto, en tensión con un medio que por determinación cualitativa le es extraño. El antagonismo y la persecución son la otra cara del amor a Dios y debe cautelarse que se presenten, dado que “tan pronto como la oposición se elimina, ser cristiano se convierte en disparate”⁷⁸⁵. Si bien se puede pensar que Kierkegaard mantiene la postura igualitarista de que todo sujeto puede devenir cristiano, no es factible derivar la concreción de tal potencia a partir de su propio esquema. De más está decir que la implicación mutua de Estado y cristianismo, que tiene tanto sentido como hablar de un metro de mantequilla, Kierkegaard se la achaca a los pastores.

⁷⁸² EI, 53 / SKS 13, 187.

⁷⁸³ Ibid.

⁷⁸⁴ Ibid.

⁷⁸⁵ Ibid.

El anticlericalismo que recorre las ágiles páginas de este volumen es signado por Kierkegaard como un consejo para que el Estado ejercite su honestidad. En “¿Se justifica que el Estado reciba un juramento que no solo no se cumple, sino que su prestación es una contradicción”, Kierkegaard remarca que es tanta la solemnidad que se le otorga a un juramento que muchas veces no se percibe que no tiene sustento. Este el caso del juramento que los pastores toman en nombre del Nuevo Testamento, por y con el Estado. Apelando a la separación irremediable entre lo temporal y lo eterno, Kierkegaard nota que el poder del Estado existe, pero únicamente en el espacio que le corresponde. Del mismo modo, el cristianismo encarna un reino que excede a este mundo, condición que impide cualquier tipo de beneplácito: “Si el pastor tuviera que ser, tal como el juramento por el Nuevo Testamento lo exige, un discípulo de Cristo, y su vida, una imitación de Cristo, entonces su compromiso como funcionario real sería el mayor impedimento”⁷⁸⁶. La contradicción de la imagen clerical, agrega Kierkegaard, no es una mera equivocación o ilusión, sino que implica una degradación tanto para el Estado como para el cristianismo⁷⁸⁷. Kirmmse interpreta que el registro en el que se está moviendo Kierkegaard es derechamente liberal, pregonando por una división entre el Estado y la Iglesia, y resguardando que las labores políticas y religiosas no se impongan entre sí. En este sentido, Kirmmse asevera que “los argumentos de Kierkegaard a favor de una existencia independiente del cristianismo y una secularización de la política y de la cultura están claramente construidas sobre el suelo humano corriente de la ‘honestidad’, que protege la integridad tanto de la religión como de la política”⁷⁸⁸. Hay en

⁷⁸⁶ EI, 56 / SKS 13, 192.

⁷⁸⁷ Cf. KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 474: “La política *qua* política es aceptable, entonces, y es importante notar que para Kierkegaard la ‘traición’ representada por el cristianismo oficial no solo sabotea a la religión, sino que a la política también. Es una ‘traición contra el rey’”.

⁷⁸⁸ KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 475.

efecto una delimitación y un anhelo por la confesión estatal y del clero en Kierkegaard, pero no veo signos de que el individuo cristiano pueda vivir a la vez cristiana y políticamente. Quizás el remanente de que aquellos que no pueden llegar a ser cristianos para no dar muerte al concepto son los que están llamados a una existencia mundana.

El cuarto número de *El Instante*, impreso el 7 de julio de 1855, se abre con “Juicio médico”, apartado en el que Kierkegaard delinea “la imagen más potente en su llamado por la secularización del Estado y por la independencia del cristianismo”⁷⁸⁹, al utilizar como inspiración la epidemia de cólera que arrasó Copenhague en 1853. Luego de comentar la importancia del diagnóstico en el combate de una enfermedad y de notar que la ilusión de cristiandad está más lejos de lo cristiano que el paganismo, Kierkegaard invita a imaginar un hospital en el que “los pacientes mueren como moscas”⁷⁹⁰. Kierkegaard muestra que lo que no están viendo los médicos, que han intentado un sinnúmero de tratamientos distintos, es que la dificultad no se encalla en la particularidad patológica de cada enfermo, sino en que el edificio está envenenado. Lo mismo ocurre en la cristiandad al no admitirse que el Estado religioso y sus feligreses están en una condición miserable, y en vez se consigue con premura un nuevo himnario, un nuevo misal o se estructura una nueva liturgia musical. Kierkegaard lapida entonces que “lo que el cristianismo necesita no es la protección del Estado; no, necesita aire fresco, persecución y – la protección de Dios”⁷⁹¹. Lejos de contribuir a la fortaleza del cristianismo, el Estado detiene calamitosamente la asechanza y con su seguridad impide que el sujeto se albergue bajo el brazo divino⁷⁹².

⁷⁸⁹ KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 480.

⁷⁹⁰ EI, 61 / SKS 13, 206.

⁷⁹¹ EI, 62 / SKS 13, 206.

⁷⁹² Cf. EI, 62 / SKS 13, 206-207: “Sobre todo, liberemos al cristianismo del Estado, ya que con su protección lo aplasta hasta matarlo – como una mujerona que aplasta al bebé con su cuerpo hasta matarlo – y le enseña al cristianismo los hábitos más execrables: usar, bajo el nombre de cristianismo, el poder policial”.

En la sección subsiguiente, titulada “Verdad y medios de vida”, Kierkegaard avanza por el mismo rastro, sosteniendo que lo que “en nuestro tiempo sin carácter se hace necesario es el divorcio, la separación entre lo infinito y lo finito, entre el afán por lo infinito y por lo finito, entre el vivir por algo y el vivir de algo, esas cosas que nuestro tiempo – de manera totalmente indecorosa – ha puesto en el mismo ropero, ha hecho confluír o confundir, mientras que el cristianismo, con la pasión de la eternidad, con el más terrible ‘o lo uno o lo otro’, *las mantiene separadas por un profundo abismo*”⁷⁹³. El Estado, con sus mil funcionarios en la vanguardia, ha tendido un puente entre estas dos riberas y “ha hecho una misma cosa del cristianismo y del medio de vida, licenciado en Teología y compromiso matrimonial, etc., etc.”⁷⁹⁴. De nuevo, Kirmmse ve en estos gestos una empresa enfocada en dividir las aguas de lo político y de lo religioso, pero no se hace cargo de la extrema oposición con lo mundano que Kierkegaard entiende como inalienablemente adosada al cristianismo ni acude al problema de determinar si aquel que participa honesta y conscientemente en la política, puede pasarse sin chistar al plano de la fe⁷⁹⁵.

Pasadas casi tres semanas, el 27 de julio de 1855, Kierkegaard inaugura la quinta entrega de *El Instante* con “Todos somos cristianos – sin tener siquiera idea de lo que es el cristianismo”. Para ilustrar esta ausencia de trasfondo efectivo, Kierkegaard echa mano a una perspectiva que toca indefectiblemente la posibilidad de participación terrenal del cristiano. Kierkegaard explica que “cuando el cristianismo exige amar al enemigo, se podría decir que, en cierto modo, tiene una buena razón para exigirlo; pues, como sabemos, Dios quiere ser

⁷⁹³ EI, 64-65 / SKS 13, 210. Las cursivas son mías.

⁷⁹⁴ EI, 65 / SKS 13, 210.

⁷⁹⁵ Kirmmse corta la cita en la que Kierkegaard habla de que el cristianismo, además de requerir distancia respecto del Estado, necesita también persecución. Cf. KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 480.

amado; y Dios es justamente, solo humanamente hablando, el peor enemigo del hombre, tu enemigo mortal”⁷⁹⁶. A diferencia de la ilusoria convicción de la cristiandad de que el vínculo divino se puede mantener sin interferir con los privilegios temporales, Kierkegaard plantea que Dios “quiere que tú mueras, que mueras para el mundo”⁷⁹⁷, odiando aquello en lo que por naturaleza se apoya la vida⁷⁹⁸. Esta negación de la inmediatez humana no es otra cosa para Kierkegaard que el signo del amor vigilante y exigente de Dios, y de la perversión de la Iglesia institucionalizada: “- - y entonces jugamos al juego de que todos somos cristianos, de que todos amamos a Dios, pues las personas, hoy día, por ‘Dios es amor’ y por ‘amar a Dios’ no entienden otra cosa que el caramelo pegajoso y empalagoso con el que comercian los testigos de la verdad de lo que es mentira”⁷⁹⁹. Si la exhortación capital de lo cristiano es una renuncia absoluta al mundo, no es tan fácil de sostener la pacífica convivencia entre religión y político, o no lo es al menos en cuanto al acceso universal al cristianismo⁸⁰⁰.

Hacia el final de este número, en “¡Cuidaos de quienes gustan de andar con largas vestiduras!”⁸⁰¹, Kierkegaard retoma el anticlericalismo, con un fuerte espíritu populista:

⁷⁹⁶ EI, 75 / SKS 13, 227.

⁷⁹⁷ Ibid.

⁷⁹⁸ En “La dificultad de mi tarea”, penúltimo apartado del cuarto número de *El Instante*, Kierkegaard nota que “justo lo que entiende el Nuevo Testamento por cristianismo y por ser cristiano es – cosa que el Nuevo Testamento de ninguna manera oculta, sino que reafirma tan decisivamente como es posible – lo más opuesto al hombre natural [*det naturlige Menneske*], un escándalo para él”. EI, 70 / SKS 13, 217.

⁷⁹⁹ EI, 75 / SKS 13, 228.

⁸⁰⁰ En la quinta entrada de este número, llamada sin mayor preámbulo “Cuando todos son cristianos, el cristianismo *eo ipso* no existe”, Kierkegaard escribe: “El pensamiento de Dios con respecto al cristianismo era, si puedo decirlo así, dar a conocer con claridad su opción en favor de nosotros los hombres. Para ese fin hizo que ‘individuo’ y ‘especie’, el singular y la multitud, no encajaran, los puso el uno contra el otro, colocó entre ellos la determinación de la discordia; pues ser cristiano, según su pensamiento, era justamente la determinación de la discordia del singular con la ‘especie’, con los millones, con la familia, con el padre y la madre, etcétera”. EI, 83 / SKS 13, 238.

⁸⁰¹ Este acápite aparece fechado el 15 de junio de 1855. Recuérdese la alusión a Mt. 12, 38 y a Lc. 20, 46-47, que motiva dicho sea de paso un comentario bastante misógino de Kierkegaard: “Las largas vestiduras – son la vestimenta de las señoronas. Lo que lleva a pensar en algo característico del cristianismo oficial: lo poco viril, el recurso a la astucia, la no verdad, la mentira como instrumento de poder”. EI, 92 / SKS 13, 250. La misoginia del Kierkegaard más extremo volverá a aparecer en la revisión de sus *Papirer* en la segunda parte de esta sección.

“Dado que los ‘testigos de la verdad’ como verdaderos ‘testigos de la verdad’ prefieren, en lugar de advertir en público sobre mí, actuar en secreto, entonces yo me haré cargo de su tarea y en voz alta, muy alta, *testimoniaré* delante de todo el pueblo: ¡Cuidaos de los pastores!”⁸⁰². Kierkegaard trata de persuadir a los fieles de que, en tanto que el cristianismo es en último término sufrir en la imitación a Cristo, el pastor nunca comunicará auténticamente el mensaje, porque “equivaldría a matarse a sí mismo”⁸⁰³. Kierkegaard interpela a su lector a confiar en sus palabras y le asegura que no hay en su crítica ninguna tentativa por formar un partido o generar algún movimiento social: “No, yo cumplo religiosamente mi deber, y en cierto sentido me es indiferente, del todo indiferente, con tal que yo lo cumpla, que me hagas caso o no”⁸⁰⁴. Este machacar de Kierkegaard en el desdén a lo numérico se dirige al oportunismo político del clero, disidente de la noción de Cristo de que “la puerta es angosta, el camino estrecho – y son muy pocos los que lo encuentran”⁸⁰⁵, y está a la siga de hacer resonar que “el cristianismo oficial, concebido para servir a la comodidad y mediocridad humanas, hace creer a los hombres que la comodidad y la mediocridad y el gozo de la vida es cristianismo”⁸⁰⁶. Solo una vez suprimido el cristianismo oficial, termina Kierkegaard, y aventadas las persecuciones, se tendría de vuelta el cristianismo verdadero.

Habiendo dejado pasar casi un mes, Kierkegaard pone en circulación el 23 de agosto de 1855 el volumen número seis de *El Instante*. En “Medida de la distancia; y de nuevo: sobre la real dificultad con la que tengo que luchar”, Kierkegaard le comenta a su lector que,

⁸⁰² EI, 90 / SKS 13, 248.

⁸⁰³ Ibid.

⁸⁰⁴ EI, 90 / SKS 13, 248-249.

⁸⁰⁵ EI, 92 / SKS 13, 250.

⁸⁰⁶ EI, 93 / SKS 13, 251.

para llamar su atención sobre la cuantiosa lejanía que tiene la cristiandad con el cristianismo del Nuevo Testamento y con el cristianismo primitivo, va a recurrir al análisis de dos hombres, “que cada uno de por sí pero de manera diferente son considerados representantes del verdadero cristianismo, y que son conocidos por todos”⁸⁰⁷. El primero de ellos es Mynster, símbolo de la seriedad y de la sabiduría cristianas. En oposición a esta figura idealizada, Kierkegaard afirma que la seriedad de Mynster nunca superó la pretensión de “lograr de manera humana, admisible y recta, o seguramente de manera humana y honorable, atravesar esta vida de modo feliz y bueno”⁸⁰⁸, tendencia que de ninguna manera se pliega a la filosofía de vida de lo cristiano originario. Con Mynster como ocasión, Kierkegaard agrega elementos para continuar dudando de un proyectable equilibrio entre la religión y la política resarcida: “El cristianismo primitivo es de tal manera contrario a este mundo que su filosofía es: no un mero pasar por este mundo de modo feliz y bueno, sino *asegurarse* de chocar en serio con este mundo de manera que, después de haber luchado y sufrido, se pueda salir airoso en el juicio donde el juez [...] juzgará si se ha cumplido su voluntad”⁸⁰⁹. Hay, pues, deriva Kierkegaard, un abismo insalvable entre la filosofía de Mynster, que a fin de cuentas se caracteriza por su epicureísmo, y la filosofía de vida cristiana, que encarna el entusiasmo por el sufrimiento y la muerte. En vez de envolver seriedad y sabiduría, Mynster abraza la tibieza y la indiferencia.

El segundo modelo que trae a colación Kierkegaard es Grundtvig, “una ‘especie de apóstol’ representante del entusiasmo, del coraje en la fe, que lucha por una convicción”⁸¹⁰. De manera muy sutil, Kierkegaard loa la lucha que libró Grundtvig con la Iglesia establecida

⁸⁰⁷ EI, 97 / SKS 13, 260.

⁸⁰⁸ Ibid.

⁸⁰⁹ Ibid. Las cursivas son mías.

⁸¹⁰ EI, 98 / SKS 13, 261.

por conseguir que se les concediera a sus seguidores y a él la libertad de expresar su propia comprensión del cristianismo, pero le reclama por su pasividad frente a la conservación del Estado como baluarte protector de lo religioso: “[Grundtvig] en realidad sólo ha luchado por algo terrenal la libertad civil para él y sus partidarios; y nunca ha luchado con pasión cristiana”⁸¹¹. Kierkegaard defiende que, en contraste con la predisposición al sacrificio y a la polémica que tenían los cristianos primitivos, lo de Grundtvig es, tal como ocurría con Mynster, una tibia e indiferente búsqueda por tranquilidad y aseguramiento terrenal. Excediendo las maniobras pragmática de Mynster y de Grundtvig, Kierkegaard ve que el mayor peligro recae en el contexto que debió darse para que ambos gozaran de aprecio y de alabanzas como imitadores de Cristo. En un tiempo que “está hundido en la más profunda indiferencia”⁸¹², en el que no hay cabida para la pasión que significa la religión y en el que el estatuto de validación es la razón, la labor de presentar el cristianismo dentro sus límites primigenios – labor que Kierkegaard asume de plano como suya⁸¹³ – se torna ingentemente dificultosa: “Todos son público. Este asunto humano de si una idea en sí misma es verdadera no preocupa a nadie, lo que preocupa es cuántos tienen esa idea [...] sí, no hay individuo singular, cada individuo es público”⁸¹⁴. Y quién es el mayor beneficiario de esta inconciencia sino el “gigantesco cuerpo de mil pastores comerciantes”⁸¹⁵, que desprecia los bienes del espíritu y se concentra en todo cuanto el Estado y la congregación le puedan dar.

⁸¹¹ EI, 99 / SKS 13, 262.

⁸¹² Ibid.

⁸¹³ Cf. EI, 101 / SKS 13, 264: “¡Sí, oh Dios, si no fueras la omnipotencia, que omnipotentemente me puede obligar, y si no fueras el amor, que irresistiblemente puede conmover!... Pero tu amor me mueve, la idea de atreverme a amarte me anima a aceptar, alegre y agradecido, la condición de ser un sacrificado, el sacrificado de una generación’, etc.”.

⁸¹⁴ EI, 100 / SKS 13, 263.

⁸¹⁵ EI, 100 / SKS 13, 263.

En el séptimo y más extenso número de *El Instante*, divulgado el 30 de agosto de 1855, Kierkegaard se ensaña sin miramientos con el clero y de paso da algunas pistas para seguir pensando la modulación de la vida cristiana dentro de los parámetros de la institucionalidad construida por el Estado. En el acápite “La ‘cristiandad’ es, de generación en generación, una sociedad [*Samfund*] de no-cristianos. La fórmula según la cual esto sucede”, Kierkegaard muestra que en el contexto protestante danés, “cuando el individuo ha llegado a la edad en que podría hablarse, en el sentido del cristianismo del Nuevo Testamento, de llegar a ser cristiano, considera difícil decidirse a serlo”⁸¹⁶, y por el contrario se aboca a casarse y a procrear. Este gesto es sostenido por lo que para Kierkegaard es la mentira fundamental de la cristiandad, a saber, que uno debe hacerse cristiano cuando niño, con el bautismo, y que la nueva labor de entrar al cristianismo les corresponderá a los hijos que sobrevengan. La cuestión no mejora en absoluto si se considera que esta insolencia sin par es bendecida por los pastores, “estos maestros comprometidos, comprometidos por juramento”⁸¹⁷, que sintomáticamente, azuza Kierkegaard, se vinculan de cerca con las parteras. Ejecutando una especie de entendimiento secreto, el pastor y la partera se cuadran en lo esencial que tiene el oficio que comparten, simbiosis que decanta en que “estos tipos vestidos de faldas (no me refiero a las parteras sino a los pastores) ofician como alcahuetes rondando las salas de parto”⁸¹⁸. Detrás de esta potente imagen que torna al clero en un grupo de pervertidores de la infancia, Kierkegaard está defendiendo ontológicamente que “no se puede llegar a ser cristiano cuando se es niño; es tan imposible como es imposible para un

⁸¹⁶ EI, 120 / SKS 13, 294.

⁸¹⁷ EI, 121 / SKS 13, 294.

⁸¹⁸ EI, 121 / SKS 13, 295. Cf. Ibid.: “La ‘cristiandad’ habrá ganado el juego, un triunfo; y la mejor manera de celebrarlo es con una comilona y una gran borrachera, una salvaje orgía con bacanales y bacantes (pastores y parteras) a la cabeza de la diversión”.

niño procrear niños”⁸¹⁹, porque el devenir religioso involucra “una conciencia personal de pecado y de sí mismo como pecador”⁸²⁰. Una vez alcanzada la edad para llegar a ser cristiano, sigue Kierkegaard, lo último que se pasa por la mente del aspirante es el matrimonio: “La tarea de llegar a ser cristiano es tan tremenda que ¡cómo se me podría ocurrir meterme en este embrollo, por mucho que los hombres, en especial a una cierta edad, lo presenten y lo consideren como la mayor felicidad!”⁸²¹. Así, la jugarreta de desligarse del cristianismo, de casarse y de legar a los hijos la estampa de la religión que se despliega de generación en generación, representa el redito del galimatías del pastor, del “mentiroso en su oficio”⁸²², que “gana (lucra [*profiterer*]) al conseguir que los hombres sean ganados de este modo para la religión – pero el cielo no se gana así”⁸²³.

Profundizando esta misma veta, en el apartado “La confirmación y el matrimonio, farsa cristiana o algo peor”, Kierkegaard apunta que la confirmación no es otra cosa que una burla a Dios y una excusa para montar una fiesta familiar, y que al fin y al cabo termina constituyéndose en “un sinsentido mucho más profundo que el bautismo de los niños, justamente porque la confirmación pretende suplir lo que faltaba en el bautismo de los niños: una personalidad real que pueda conscientemente hacerse cargo de una promesa que tiene que ver con la decisión de una bienaventuranza eterna”⁸²⁴. Puede que el orgulloso padre del confirmante no lo vea lo suficientemente maduro como para confiarle una suma importante

⁸¹⁹ Ibid.

⁸²⁰ Ibid.

⁸²¹ EI, 122 / SKS 13, 296. Kierkegaard está claramente haciendo un guiño hacia el catolicismo y su conservación del celibato, al mismo tiempo que está de cierto modo cuestionando la base neotestamentaria que usó Lutero para permitir el matrimonio por parte de los pastores en el protestantismo. En 1 Cor. 7, 8-9, San Pablo aconseja: “Digo, pues, a los solteros y a las viudas, que bueno les fuera quedarse como yo; pero si no tienen don de continencia, cásen, pues mejor es casarse que estarse quemando”. Como verá más adelante en los *Papirer*, Kierkegaard desarrolló una postura en extremo crítica contra el matrimonio, en conjunto con la liberación de su misoginia.

⁸²² EI, 123 / SKS 13, 297.

⁸²³ EI, 124 / SKS 13, 298.

⁸²⁴ EI, 125 / SKS 13, 300.

de dinero, ironiza Kierkegaard, pero sí cree que a sus catorce o quince años está listo para reafirmar la promesa bautismal y para comprometerse a la vida eterna. Tal como el pastor era puesto como el blanco de ataque en el acaparamiento de niños para su farsa, ahora es presentado por Kierkegaard como aquel que, antes de que los púberes desarrollen el carácter necesario para oponerse a la cristiandad, se apodera de ellos y se aprovecha de su maleabilidad: “Con esto que escribo no ataco a la congregación [*Menigheden*]; ésta es engañada, y no se le puede reprochar que – esto es humano –, abandonada a sí misma, estafada por el hecho de que el pastor ha prestado juramento por el Nuevo Testamento, le parezca bien esta clase de culto divino”⁸²⁵. Como ya se ha dejado entrever, el asunto no mejora con el matrimonio. Convencido de que la palabra de Dios recomienda el celibato, Kierkegaard muestra que el método a través del que se quita del camino este obstáculo para la satisfacción terrenal es la bendición del pastor, concedida a cambio de una recompensa pecuniaria. Esta interposición clerical, insiste Kierkegaard, es desde una perspectiva cristiana lo peor de todo, pues se utiliza en vano el nombre de Dios y se desatiende su recomendación hecha desde la seriedad de lo religioso. La salida entonces para aquellos que no tienen continencia y que se saben propensos a sucumbir a sus impulsos, es tratar “al menos de evitar que intervenga un pastor”⁸²⁶; es mil veces mejor que sean casados por un herrero o por cualquiera que no haya jurado por el Nuevo Testamento y que en su nombre reciba un sueldo. Si se medita sobre esta actitud polémica frente al bautismo, la confirmación y el matrimonio, todos sacramentos dispensados por la Iglesia oficial de Dinamarca, reflota la problemática

⁸²⁵ EI, 126 / SKS 13, 301. Un poco más abajo, Kierkegaard vuelve a enfatizar su rol como el justiciero divino: “[...] inicialmente estuve tan bien dispuesto hacia los pastores como rara vez alguien lo estuvo, sólo deseoso de ayudarlos; pero fueron ellos mismos quienes provocaron la reacción contraria contra sí. Y conmigo está el Todopoderoso; y él es el que mejor sabe cómo hay que golpear para hacer sentir que la risa, servida en temor y temblor, se convierta en azote – para eso soy usado yo”.

⁸²⁶ EI, 129 / SKS 13, 303.

de qué es lo que puede ocurrir mundanamente con el cristiano, incluso en un escenario en el que esté suprimida la cristiandad y estén separadas de forma honesta las esferas de la religión y de la política. La total transformación del ser humano que busca bajo el prisma kierkegaardiano el cristianismo “quiere, mediante el renunciamiento y la abnegación, arrancarlo de todo aquello en lo que él inmediatamente se sostiene, de aquello en lo que inmediatamente tiene su vida”⁸²⁷. Ni siquiera la familia perdura en esta modulación de lo cristiano⁸²⁸.

La exhortación a quebrar con el mundo y la recurrencia del anticlericalismo asumen nuevamente un tono populista en “¿Qué es lo que eternamente será recordado?”, una de las seis secciones del octavo volumen de *El Instante*, salido de la imprenta el 11 de septiembre de 1855⁸²⁹. Kierkegaard asegura que lo que se perpetuará después de la muerte es “sólo una cosa: haber sufrido por la verdad. Si quieres ocuparte de tu futuro eterno, cuídate de sufrir por la verdad”⁸³⁰. Lejos de que en una época en extremo civilizada las oportunidades para dar testimonio por lo verdadero sean escasas y esporádicas, Kierkegaard defiende que son precisamente la mentira y la inautenticidad modernas las que generan que las ocasiones se presenten a cada segundo. Nada más que una efectiva oposición a lo establecido por mor del cristianismo podrá erigirse como una hazaña perdurable, dice Kierkegaard, cualidad de la que se escapan nimiedades como haber amado dichosamente a una joven o haber acumulado

⁸²⁷ EI, 129 / SKS 13, 304. Cf. Ibid.: “Llegar a ser cristiano en el sentido del Nuevo Testamento requiere desprender [...] al individuo singular del contexto del que se sostiene con pasión inmediata y que con pasión inmediata sostiene él”.

⁸²⁸ Cf. Lc. 14, 26: “Si alguno viene a mí, y no aborrece a su padre, y madre, y mujer, e hijos, y hermanos, y hermanas, y aun también su propia vida, no puede ser mi discípulo” y Jn. 12, 25: “El que ama su vida, la perderá; y el que aborrece su vida en este mundo, para vida eterna la guardará”. Kierkegaard ya había hablado de esta exigencia cristiana en el cuarto número de *El Instante*. Cf. EI, 69 / SKS 13, 216.

⁸²⁹ El 1 de septiembre de 1855, Kierkegaard publicó de manera separada *La inmutabilidad de Dios*, un pequeño discurso que a la usanza antigua dedicó a su padre.

⁸³⁰ EI, 161 / SKS 13, 357.

riquezas o haber conquistado países o haber hecho descubrimientos científicos. La demanda es ser perseguido y mantenerse a una distancia prudente de aquellos que acercan los placeres terrenales al rebaño que debería ser educado en la rigidez de lo religioso: “¡Seas quien fueres, considera esto! Huye ante todo del consejo de los pastores [...] Huye de ellos; ellos te escamotean lo eterno haciéndote creer que lo puedes recibir de otra manera distinta a la del sufrimiento”⁸³¹. Poniendo el acento en que lo que está en juego no es la seguridad de la eternidad, sino la sobrevivencia del individuo en la eternidad, Kierkegaard llama a cada sujeto a tener cuidado con las altas voces de los pastores que, gracias al soporte del Estado, pueden elevarse por sobre la sutil interpelación del cristianismo verdadero. Kirmmse destaca que, junto con darse aquí un despliegue evidente del anticlericalismo populista de Kierkegaard, se acude también a un emplazamiento al “‘hombre común’ para boicotear y disociarse completamente de las instituciones oficiales de la cristiandad”⁸³². Esta inclinación destructiva se va a intensificar en lo sucesivo.

El 24 de septiembre de 1855, a exactos cuatro meses del inicio de la última etapa de su ataque en contra de la Iglesia oficial de Dinamarca, Kierkegaard edita el noveno volumen de *El Instante*, la última publicación que vería en vida. El lenguaje anticlericalista kierkegaardiano alcanza su máximo nivel en “Los pastores son antropófagos [*Menneske-Ædere*] y de la forma más abominable”⁸³³, artículo datado en el manuscrito el 23 de agosto

⁸³¹ EI, 162 / SKS 13, 358.

⁸³² KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 478.

⁸³³ Cf. XI 1 A 100, 1854 (JP:3585; NB29:51): “*Canibales*. Ciertamente, vivimos por supuesto en Estados civilizados y creemos que somos infinitamente superiores a los caníbales – pero es fácil ver que somos culpables de un tipo de antropofagia que es mucho más terrible y escandalosa que la de cualquier canibal. ‘El pastor’ (el pastor protestante), el profesor – son antropófagos; sí, esa es la palabra, son antropófagos [...] En verdad, como dice en el Nuevo Testamento: los cobradores de impuestos y las prostitutas entrarán al reino de Dios antes que ustedes (ustedes, fariseos); creo que también los caníbales entrarán al reino de Dios antes que los pastores y los profesores”.

de 1855⁸³⁴. Kierkegaard critica que el pastor trueca el sufrimiento de lo religioso en la imitación a Cristo por la mucho más razonable empresa de describir los escarnios y los calvarios del Salvador y de sus auténticos seguidores, convirtiéndose en un parásito que alimenta a su familia y que se alimenta a sí mismo con lo que le recaudan las figuras mártiricas: “Como en los hogares se sala la provisión de carne para el invierno, así el ‘pastor’ conserva en salazón a los gloriosos que debieron sufrir por la verdad”⁸³⁵. A pesar de que ya de suyo es condenable la antropofagia, Kierkegaard expone tres razones que hacen que el canibalismo clerical sea más execrable que el que practican los salvajes. En primer lugar, “el ‘pastor’ [es] un hombre educado, culto”⁸³⁶, que debería por mucho haber abandonado comportamientos incivilizados. Luego, mientras que el caníbal engulle a su enemigo, los pastores “aparentan sentir una gran devoción por aquellos a quienes se comen”⁸³⁷. Con un delicado manejo de la oratoria y del carisma retórico en el sermón dominical, el clérigo adorna las grandes hazañas de los sacrificados y finge así, como el cocodrilo con sus lágrimas, que hay recogimiento en lo que realmente es canibalismo: “‘Tendrías que haberlo escuchado el domingo; este hombre es un verdadero discípulo de Cristo; cómo sabe describir los sufrimientos y dar testimonio... ¿No merece una estola de terciopelo y una placa y algunos miles más al año?’”⁸³⁸. Finalmente, Kierkegaard afirma que, a diferencia del caníbal salvaje que es veloz y certero, y que vuelve prontamente a su rutina alimenticia habitual, la antropofagia del clero “está bien pensada, hábilmente organizada; calculada para no necesitar otra cosa de qué vivir durante toda la vida”⁸³⁹. Kierkegaard admite que el pastor al principio

⁸³⁴ Cf. XI 3 B 324, 23 de agosto de 1855.

⁸³⁵ EI, 176 / SKS 13, 384.

⁸³⁶ Ibid.

⁸³⁷ Ibid.

⁸³⁸ EI, 177 / SKS 13, 385.

⁸³⁹ Ibid.

puede tener algunos problemas de conciencia al oír el grito de auxilio de sus víctimas, “pero con el paso de los años se endurece tanto que ni lo oye”⁸⁴⁰. Asimismo, Kierkegaard proyecta que quizás el clérigo novato puede tomar con cierto pudor que la gente lo llame un verdadero discípulo de Cristo, pero con el transcurrir del tiempo se acostumbra tanto a escucharlo “que cree que lo es, y así muere, tan radicalmente corrompido como es posible que un hombre llegue a estarlo, y entonces se lo entierra como ‘testigo de la verdad’”⁸⁴¹.

Con esta referencia poco matizada a Mynster, Kierkegaard se pasa al apartado “El pastor no solo prueba la verdad del cristianismo sino que al mismo tiempo la refuta”. Aquí, ejercitando un ánimo pascaliano, Kierkegaard sostiene que “sólo hay una manera de relacionarse con la verdad revelada: tener fe”⁸⁴², y que la posesión y el grado de la fe únicamente pueden probarse por la disposición que se tiene a sufrir por ella. Este fue el modo de ingreso del cristianismo al mundo, aduciendo como garantía de su verdad el compromiso de aquellos testigos que derramaron fervientemente su sangre por su creencia. En contraste, “el pastor ha tenido la habilidad de convertir en un medio de vida (pero un medio de vida es lo opuesto al sufrimiento y al sacrificio que constituyen la prueba) esto: probar la verdad del cristianismo por el hecho de que han vivido hombres que han sacrificado todo”⁸⁴³. En esto radica precisamente la contradicción, pues el clérigo comunica en efecto el núcleo auténtico de lo cristiano al contar grácilmente la historia de los mártires, a la vez que refuta la expresión religiosa con su actividad prosaica y cobarde. De acuerdo con Kierkegaard, “la prueba de que algo es verdad por la voluntad de sufrir por ello sólo puede ser esgrimida por quien

⁸⁴⁰ Ibid.

⁸⁴¹ Ibid. Cf. KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 478.

⁸⁴² EI, 177 / SKS 13, 386.

⁸⁴³ EI, 178 / SKS 13, 386.

también esté dispuesto a hacer lo mismo”⁸⁴⁴. El clero, por lo tanto, nada demuestra sobre la fortaleza de la eternidad al dedicarse a ganar dinero con el sacrificio de otros. En este estado de cosas, Kierkegaard propone que desde un punto de vista cristiano al pastor se le debe perseguir tal como civilmente se persigue al ladrón: “Y así como se gritaba ‘Hep’⁸⁴⁵ a un judío, así también hay que gritar ¡Detened al ladrón! Cuando se vea a un pastor, hasta que ya no quede ninguno”⁸⁴⁶. La profundidad del perjurio del clero, dice Kierkegaard, radica en que se le roba a los gloriosos para engañar al hombre común, a la multitud que no advierte que el comercio clerical tan solo por negación y causando grave daño esparce la verdad del cristianismo. Si el paradigma a replicar son los pastores, el cristianismo simplemente no puede existir.

El 2 de octubre de 1855, Kierkegaard fue internado en el Frederiks Hospital y, después de una cruda agonía, la muerte se lo llevó el 11 de noviembre. El manuscrito del décimo número de *El Instante* fue encontrado sobre su mesa de trabajo, listo para ser enviado a imprenta⁸⁴⁷. En el apartado “Mi tarea”, fechado en el borrador el 1 de septiembre de 1855, detalle que lo transforma en la última pieza que redactó con ánimos de publicación, Kierkegaard entremezcla con efervescencia su autoconcepción como agente y paciente mártirico, el llamado inequívoco al hombre común y el anticlericalismo devenido un boicot a cualquier actividad religiosa en la cristiandad. Reconociendo de entrada que “yo no me

⁸⁴⁴ EI, 178 / SKS 13, 387.

⁸⁴⁵ Este grito despectivo, de origen alemán, se utilizó con marcada frecuencia en los disturbios antisemitas que tuvieron lugar en Dinamarca entre 1819 y enero de 1820. Según relatan los Hong, el origen de esta expresión es poco claro, pero es posible que provenga de las letras iniciales de *Hierosaluma est perdita* (Jerusalén está perdida). Esta marca contraria al judaísmo volverá a aparecer en la revisión de los *Papirer* en la próxima parte de esta sección.

⁸⁴⁶ Ibid.

⁸⁴⁷ Este borrador, sin embargo, no verá la luz sino hasta 1881, cuando se incluyó en el octavo volumen de la primera edición de los papeles póstumos de Kierkegaard, editados por H. P. Barfod y Hermann Gottsched. Teniendo en cuenta que la intención de Kierkegaard era imprimir este manuscrito, lo incluyo en el apartado de las obras publicadas. Cf. TM, 640.

llamo cristiano, no digo de mí que soy cristiano”⁸⁴⁸, pero que al mismo tiempo tiene la habilidad socrática de mostrar la falta de otros desde la falta propia, Kierkegaard asegura que está completamente solo frente a “estas legiones de canallas comerciantes”⁸⁴⁹: “El punto de vista que tengo que exponer y expongo es tan original que, literalmente, en los mil ochocientos años de cristianismo no encuentro nada análogo, nada comparable que me sirva de referencia”⁸⁵⁰. Si bien Kierkegaard hace la salvedad de que no busca con esto menoscabar el legado apostólico⁸⁵¹, sí acentúa que su labor está supeditada directamente a seguir la predicación de Cristo y a ejercitar desde ahí su maldita cualidad [*den forbistrede Egenskab*], esto es, aquella “de que, gracias a que no me llamo cristiano, puedo poner en evidencia que los otros lo son menos aún”⁸⁵². Esta excepcionalidad en la que por fin se planta sin más regateos Kierkegaard encarna ya no solo una corrección al modelo protestante danés para levantar la Iglesia, sino que se trasvasija a toda la tradición cristiana, posándose justamente sobre la cuestión de la congregación: “Y lo que ha sido distinguido con tanta claridad que enseguida se le ha puesto el sello: ‘el individuo singular – no soy cristiano’, cosa que ciertamente no ha ocurrido antes en los mil ochocientos años de cristiandad, donde todo lleva el sello ‘comunidad, sociedad – soy un verdadero cristiano’”⁸⁵³. Dado que la marca de la falsedad en la cristiandad ha sido la reunión inauténtica de sujetos, Kierkegaard nota que

⁸⁴⁸ EI, 188 / SKS 13, 404.

⁸⁴⁹ Ibid.

⁸⁵⁰ EI, 188-189 / SKS 13, 404-405.

⁸⁵¹ Cf. XI 1 A 189, 1854 (JP 2056; NB 30;19): “*Una nota alarmante*. Aquellos tres mil agregados *en masse* a la congregación en Pentecostal - ¿no hay algo sospechoso aquí, en el comienzo mismo? ¿No deberían los apóstoles haber tenido dudas respecto de lo cristianamente apropiada que era la conversión de miles *auf einmal* [de una vez]? ¿No es que les pasó algo humano a los apóstoles, de manera que, recordando vívidamente su desesperación por la muerte de Cristo cuando todo estaba perdido y ahora sobrecogiéndose en la alegría de lo que han provocado, olvidaron lo que el cristianismo es realmente, olvidaron que, si la verdadera imitación es el cristianismo, tal enorme conquista de tres mil de una vez no sirve?”. Volveré sobre este fragmento en la próxima parte de esta sección.

⁸⁵² EI, 190 / SKS 13, 406. Nótese el paso de la previa y simple exigencia de honestidad a esta catalogación abierta de la lejanía de los individuos respecto del cristianismo.

⁸⁵³ EI, 191 / SKS 13, 408.

naturalmente se ha visto segregado por su carácter extraordinario y ha tenido que aguantar los más penosos escarnios. Con este gesto liga indefectiblemente su alta determinación espiritual al martirio concedido por la Providencia⁸⁵⁴. El acápite se cierra con la sentida ratificación de Kierkegaard al hombre común de que el cristianismo del Nuevo Testamento no es permeable a las diferencias que los seres humanos hacen, por ejemplo, en torno a la inteligencia, y que por lo mismo permite la conversión de todos. La clave, insiste Kierkegaard, es que hay que huir de los pastores, de “esos abominables cuyo oficio es impedirte incluso que te des cuenta de lo que es el verdadero cristianismo y de ese modo transformarte, apelando a galimatías e ilusiones, en lo que ellos entienden por un verdadero cristiano, un miembro contribuyente de la Iglesia estatal, de la Iglesia del pueblo, etc.”⁸⁵⁵. Kirmmse lee que en este fragmento Kierkegaard articula “una aproximación final igualitarista al ‘hombre común’, cuya llegada a la ‘adulterz’ [...] fue la presuposición social y política que motivó la última porción de la obra de Kierkegaard en su integridad”⁸⁵⁶. Coincido con Kirmmse en que hay de parte de Kierkegaard un intento por romper con la separación de clases perteneciente a la burguesía de la Época de Oro de Dinamarca y para tales efectos perteneciente a los modelos sociopolíticos europeos en general, pero me parece que aquí el mismo Kierkegaard separa lo que ontológicamente es factible y lo que ónticamente puede instanciarse. Después de disponer la universalidad del cristianismo, Kierkegaard agrega la salvedad de que “sólo algunos pocos individuos singulares lo alcanzan; sin embargo, es

⁸⁵⁴ EI, 192 / SKS 13, 409: “Bajo tormentos como los míos, un hombre aprende a soportar el hecho de ser un sacrificado, y la infinita gracia que me se me ha manifestado y se me sigue manifestando es la de haber sido elegido para ser un sacrificado, haber sido elegido para eso, sí; y una cosa más, bajo la influencia conjunta de la omnipotencia y el amor, haber sido transformado para sostener con firmeza que éste es el grado supremo de gracia que el Dios del amor puede manifestarle a alguien y, por ende, sólo a los que ama”.

⁸⁵⁵ EI, 194 / SKS 13, 410-411.

⁸⁵⁶ KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 480.

posible para todos”⁸⁵⁷. Incluso la misma pertinencia ontológica de lo universal cristiano que instaure Kierkegaard es dudosa, toda vez que ya ha asegurado que “cuando todos somos cristianos, el cristianismo *eo ipso* no existe”⁸⁵⁸. Por otra parte, también comparto con Kirmmse que hay en Kierkegaard un impulso concientizador y que este ímpetu se atrinchera por momentos en el campo de lo puramente humano, pero no estimo que el foco de su ataque final haya sido generar espacios sociales y políticos más abiertos y equitativos.

F.2. *Papirer*

Junto con 1850, 1854 es de los años más prolíficos de Kierkegaard en lo que tiene que ver con la cuantía de sus anotaciones personales⁸⁵⁹. A pesar de que mantuvo un marcado silencio desde el 2 de noviembre de 1853, comprobable en el cuaderno NB28, la entrada sucesiva, datada el 1 de marzo de 1854 y tocante a la muerte Mynster, inaugura una vorágine de fragmentos que se acumulan en nueve cuadernos marcados con las siglas NB28 hasta NB36, reuniendo más de ochocientas acotaciones. Además, hay un grupo de 91 apostillas en papeles sueltos que también han sido situadas con relativa seguridad en 1854. En contraste, Kierkegaard no mantuvo ningún cuaderno fijo en 1855, quizás sobrepasado por la intensidad de su arremetida pública, y dejó únicamente comentarios en hojas independientes, catalogadas desde el Papir 551 hasta el 591. Este conjunto se cierra el 25 de septiembre de 1855, sin que haya registro de alguna pieza posterior escrita por Kierkegaard.

⁸⁵⁷ EI, 194 / SKS 13, 410.

⁸⁵⁸ EI, 83 / SKS 13, 238.

⁸⁵⁹ Tal como señalan Joakim Garff, S. H. Petersen y Klaus Nielsen, es posible rastrear varios comentarios que Kierkegaard hace en sus *Papirer* luego en sus artículos del *Fædrelandet* y en algunos números de *El Instante*. Cf. KJN 9, 596-598, 644, 710.

Como trasfondo de los diversos tópicos que se abordan en los *Papirer* de este período, que van desde intensas introspecciones biográficas hasta particulares elogios a Arthur Schopenhauer⁸⁶⁰, se percibe lúcidamente la intención aunada de Kierkegaard de tensar las determinaciones esenciales que envuelve el devenir cristiano del individuo singular, al mismo tiempo que deslinda a partir de ahí las repercusiones que ese cambio de cualidad tiene en el espacio humano temporal, incluyendo por sobre todo el ámbito de lo comunitario. Es más, como se vio al inicio de esta sección, el movimiento crítico que Kierkegaard gestó primero en sus *Papirer* y que plasmó posteriormente en su batalla a través de la prensa y de *El Instante*, fue estimulado y sostenido por variables de carácter principalmente sociopolítico, condición que no da lugar a que sus reacciones excedan por completo ese límite. En esta línea, mostraré en lo que sigue el modo en que Kierkegaard saca a la luz la autenticidad del sujeto cristiano por medio de una comparación entre el protestantismo, el judaísmo y el paganismo, por medio de la distinción entre la espiritualidad masculina y la inmediatez femenina, y por medio de una crítica a las diversas modulaciones que tiene el aseguramiento mundano, tales como el matrimonio y la familia. Estas aristas, que se emparentan casi sin mayor preámbulo con el anticlericalismo y con la exigencia de separación entre lo político y lo religioso que son insignias del ataque público kierkegaardiano, no decantan sino en dos puntos que pone de relieve Kirmmse en “The Thunderstorm: Kierkegaard’s Ecclesiology” y que sintetizan con suficiencia la posición del Kierkegaard de 1854-1855: “1) El verdadero cristianismo es demasiado asocial para cualquier concepto de congregación; y 2) el concepto de congregación ha sido ‘la ruina del

⁸⁶⁰ Julia Watkin remarca la tesis de Eduard Geismar respecto de la posible influencia de Schopenhauer en la decisión de Kierkegaard de abrir fuego contra la Iglesia establecida y contra diversos aspectos de la vida sociopolíticamente sostenida. Cf. WATKIN, J. (1991), “The Logic of Søren Kierkegaard’s Misogyny 1854-1855”, *Kierkegaardiana*, vol. XV, pp. 82-92; pp. 82-83.

cristianismo”⁸⁶¹. Este radicalismo de Kierkegaard, pues, rechaza “tanto la idea de una Iglesia establecida (una Iglesia estatal, una Iglesia del pueblo) y la idea de Iglesia, ‘el concepto de congregación’, como tal”⁸⁶².

En una de las primeras entradas del cuaderno NB29, inaugurado el 5 de mayo de 1855, día de su cumpleaños número cuarenta y dos, Kierkegaard se refiere a la imagen de la Iglesia estatal como la ocurrencia de unos pocos pícaros “que llevaron al Estado a pensar que el sufrimiento y la muerte de Jesucristo, y la salvación eterna eran asuntos con los que se podía hacer dinero”⁸⁶³. Kierkegaard sostiene que, en oposición al rentable negocio que se armó con el millón y medio de cristianos daneses que para el siglo XIX pagaban con sagrada precisión sus impuestos, “ningún hombre ni tampoco sociedad alguna tiene el más mínimo derecho de entrometerse entre el sufrimiento y la muerte de Cristo e intervenir financieramente entre ellos”⁸⁶⁴. Esto configura, sigue Kierkegaard, una traición tanto para aquel que busca conocer lo cristiano y se encuentra con el peaje que el Estado le cobra para mantener a sus funcionarios evangelizadores, como para aquel que no tiene el más mínimo deseo de conocer la religión y se ve de todas maneras obligado por la organización estatal a poner su cuota respectiva. Perfilando la exhortación a una separación de las esferas política y religiosa, y deslizando además una crítica al carácter totalizador del liberalismo posterior a

⁸⁶¹ KIRMMSE, B. (2000), “The Thunderstorm: Kierkegaard’s Ecclesiology”, *Faith and Philosophy*, op. cit., p. 98. Cf. XI 3 B 126, 1854 (JP, 4242): “‘Estado’: ‘Cristiano’ o *La unión de mutua destrucción*. [...] Es esta misma heterogeneidad del Cristianismo como ‘resignación’ la que es el factor salvador del Estado. Pero entonces el cristianismo debe ser entregado de hecho como heterogeneidad. La ruina del Estado es la absorción del cristianismo como homogeneidad, ofrecido por empleados públicos, personajes de rango, profesionales, en resumen, tal como se ofrecen todas las demás cosas finitas. ‘El Estado’ es ‘política’; lo que se necesita es algo que no sea política. pero el cristianismo ofrecido en homogeneidad con las demás cosas finitas es también política”.

⁸⁶² KIRMMSE, B. (1998), “‘But I Am almost never understood...’ or, who killed Søren Kierkegaard?”, en *Kierkegaard. The Self in Society*, eds. G. Pattison y S. Shakespeare, Nueva York: Saint Martin’s Press, p. 189. Las cursivas son de Kirmmse. Gran parte del final de este artículo aparece después en “The Thunderstorm: Kierkegaard’s Ecclesiology”.

⁸⁶³ XI 1 A 63, 1854 (JP, 4495; NB 29:14).

⁸⁶⁴ Ibid.

la revolución de 1848, Kierkegaard escribe: “Desde un punto de vista cristiano, los seres humanos deben tener el derecho en esta vida de conducirse enteramente como ellos deseen – el Estado, algo mucho menor, no puede conceder a sus ciudadanos este tipo de libertad en los asuntos civiles – pero, pero, pero (¡aquí viene la seriedad!): tú, individuo, todos los individuos, tú estás en camino a rendir cuentas a la eternidad”⁸⁶⁵. Da la impresión de que con este acento en el ejercicio de la libertad subjetiva, posible en lo cristiano y restringido en lo político, Kierkegaard está proponiendo que aquel que efectivamente esté detrás de su devenir espiritual, debe suspender la observancia a la legalidad institucional y a las proyecciones que surgen de ella. En un pasaje que titula “El cristianismo de nuestro tiempo”, Kierkegaard precisamente denota que la interpelación del Nuevo Testamento no es compatible con los vaivenes terrenales: “Deja ir toda esta trivialidad, esta trivialidad egoísta con la que los seres humanos en general llenan sus vidas: dinero, matrimonio, procreación, alcanzar algo en el mundo – déjala ir, quiebra con ella por completo – y dedica entonces tu vida a amar a Dios, a ser sacrificado por el bien de la raza humana”⁸⁶⁶. Este recelo frente a los aseguramientos relativos se va a enquistar en una afrenta de Kierkegaard a dos grupos humanos tradicionalmente vapuleados, a saber, los judíos y las mujeres.

Todavía en el cuaderno NB29, Kierkegaard agrega la apostilla “Protestantismo, especialmente el grundtvigianismo”, en la que defiende que “estrictamente hablando, los grundtvigianos son judíos”⁸⁶⁷. De acuerdo con Kierkegaard, los seguidores de Grundtvig “tienen una visión judía del matrimonio al punto de que no solo lo consideran permisible en

⁸⁶⁵ Ibid.

⁸⁶⁶ XI 1 A 141, 1854 (JP, 4998; NB29:92).

⁸⁶⁷ XI 1 A 149, 1854 (JP, 6876; NB 29:100).

tanto que *αδιαφοροῦν*⁸⁶⁸, como enseña el cristianismo (en contraste con el celibato)⁸⁶⁹, sino que consideran que el estatuto auténtico del ser cristiano está adosado por naturaleza a casarse y, un poco más allá, a proveer con el matrimonio una bandada de hijos. Kierkegaard ve repetida esta confirmación prosaica de la cualidad espiritual en el bautismo de la cristiandad como reemplazo de la circuncisión en el judaísmo, en la apropiación de la superstición ligada al linaje y en el delirio judío de entenderse como el pueblo elegido de Dios, segregación que en Dinamarca ha tenido la impronta de aquellos que por estar bautizados se insertan en la sucesión. Kierkegaard mantiene que este resabio al optimismo del judaísmo se vuelve aún más peligroso que cualquier forma de hedonismo, ya que “el disfrutar de la vida se vuelve adoración a Dios”⁸⁷⁰. Casi inmediatamente después, en el fragmento “Judaísmo – Cristianismo”, Kierkegaard determina que “no se puede enfatizar lo suficiente ni repetir lo suficiente que el cristianismo está por cierto relacionado con el judaísmo, pero, que se note, de tal forma que el judaísmo ayuda al cristianismo al hacerlo negativamente reconocible”⁸⁷¹. Gracias a esta vía negativa que ilumina dialécticamente, Kierkegaard nota que emerge el carácter de lo cristiano como renuncia, en contraste con el judaísmo, que “consiste precisamente en todas las promesas posibles en esta vida, de tener todo en esta vida”⁸⁷². Enseguida, mientras el cristianismo se resguarda en la virginidad [*Virginiteten*], lo judío se asienta en el matrimonio y en la multiplicación de la raza, fortaleciendo el triunfo en lo concreto y sosteniendo desde ahí la noción de “una teocracia [*Theokratie*] en la tierra”⁸⁷³, a la que se resiste el reino trascendente que presenta Cristo. Anteponiendo la advertencia de

⁸⁶⁸ Este adjetivo griego apunta a algo que es moralmente neutral, que no está ni prohibido ni permitido. Kierkegaard no agrega ni espíritus ni acentos.

⁸⁶⁹ XI 1 A 149, 1854 (JP 6876; NB 29:100).

⁸⁷⁰ Ibid.

⁸⁷¹ X 1 A 151, 1854 (NB 29:102).

⁸⁷² Ibid.

⁸⁷³ Ibid.

que “la vida solitaria es más agradable a Dios”⁸⁷⁴, Kierkegaard anota en la entrada “Una nación cristiana” que “no somos judíos, ni el cristianismo ha ofrecido premios a aquellos que pueden tener más hijos, ni cree el cristianismo el cuento que le contamos a los niños de que la cigüeña trae los niños”⁸⁷⁵. Lejos de esto, continúa Kierkegaard, el cristianismo sabe que detrás de la protección del matrimonio con la excusa de procrear no se esconde otra cosa que la lujuria, y por lo mismo destaca que San Pablo les enseña a los Corintios de lo agradable que es a la divinidad la soledad, pero les conmina a casarse si es que no tienen en ellos la virtud de ser continentes⁸⁷⁶. La verdadera vida del cristiano debe ser, no obstante, una crucifixión⁸⁷⁷.

En “Kierkegaard, Jews, and Judaism”, Kirmmse afirma que “cuando Kierkegaard discute sobre los judíos en general, usualmente los conecta con características tales como la abstracción o, mejor, con una tendencia hacia la abstracción y con una fe en cosas numéricas, especialmente el dinero”⁸⁷⁸. Esta ligazón, que cruza fácilmente hacia un gusto por el bienestar temporal y por el placer, no era, tal como relata Kirmmse, una cuestión ajena a la Época de Oro en Dinamarca⁸⁷⁹, pero sí asume en Kierkegaard una modulación especial, en tanto que el antisemitismo kierkegaardiano “es un concepto reflexivo que rebufa más sobre el mismo Kierkegaard y sobre el cristianismo de su sociedad que sobre algún judío real”⁸⁸⁰. Dejando

⁸⁷⁴ XI 1 A 157, 1854 (JP, 2908; NB 29:107).

⁸⁷⁵ XI 1 A 169, 1854 (JP, 2618; NB 29:118).

⁸⁷⁶ Cf. 1 Cor. 7, 7-9: “Quisiera más bien que todos los hombres fuesen como yo; pero cada uno tiene su propio don de Dios, uno a la verdad de un modo, y otro de otro. Digo, pues, a los solteros y a las viudas, que bueno les fuera quedarse como yo; pero si no tienen don de continencia, cásen se, pues mejor es casarse que estarse quemando”.

⁸⁷⁷ Cf. XI 1 A 157, 1854 (JP, 2908; NB 29:107).

⁸⁷⁸ KIRMMSE, B. (1994), “Kierkegaard, Jews, and Judaism”, *Kierkegaardiana*, vol. XVII, pp. 83-97; p. 85.

⁸⁷⁹ Kirmmse considera que en la Dinamarca del siglo XIX se aplicaba el “antisemitismo de la tolerancia”, esto es, “un antisemitismo liberal que enseña que los judíos ciertamente deben ser tolerados, pero con una superioridad consciente por parte del tolerante y con una noción mal concebida de que los judíos van a enmendar finalmente sus errores y van a admitir la verdad del cristianismo”. KIRMMSE, B. (1994), “Kierkegaard, Jews, and Judaism”, op. cit., p. 93.

⁸⁸⁰ KIRMMSE, B. (1994), “Kierkegaard, Jews, and Judaism”, op. cit., p. 84.

de lado su identificación con el Judío Errante⁸⁸¹ y sus conflictos, por ejemplo, con Goldschmidt⁸⁸², parte importante de la comunidad judía danesa y editor de *El Corsario*, coincido con Kirmmse en que la mayoría de las veces Kierkegaard utiliza los parámetros del judaísmo para adentrarse en el núcleo de lo cristiano, pero como sea se conserva una visión peyorativa de aquello en lo que se ha transformado la cristiandad. En los cuadernos venideros, se hará presente incluso con más fuerza esta odiosidad comparativa.

Como referí de pasada en la parte anterior, Kierkegaard inserta en el cuaderno NB30, fechado el 28 de junio de 1854, una entrada con el título “Una nota alarmante”. En este fragmento, excediendo al cambio constitucional de 1849, a Mynster como primado de la Iglesia danesa, a la Reforma de Lutero, a la instauración de la Iglesia en el medioevo e incluso a la adopción del cristianismo como religión estatal tras la conversión de Constantino en el siglo IV, Kierkegaard dispone la génesis de la perversión de lo cristiano en “aquellos tres mil agregados *en masse* a la congregación en Pentecostal”⁸⁸³. Kierkegaard asume que con este hecho se da el encuentro de dos registros de pensamiento mutuamente excluyentes: por un lado, está la orientación hacia la intensividad que pregona Cristo y, por otro, está la impronta dedicada a la extensividad que arroba a los apóstoles. A la siga de esta comparación, Kierkegaard agrega que “en Cristo, el cristianismo es el individuo singular; aquí está el único individuo singular. En el apóstol, hay al mismo tiempo – comunidad [*Menighed*]”⁸⁸⁴. Esta

⁸⁸¹ Cf. X 2 A 163, 1849 (JP, 6523; NB 13:92): “‘Johannes Climacus’ era en realidad una pieza contemplativa, pues cuando la escribí estaba contemplando la posibilidad de dejarme dominar por el cristianismo, contemplaba si era mi más honesta intención dedicar toda mi vida y mi diligencia diaria a la causa del cristianismo, de hacer todo, de hacer nada más que exponerlo e interpretarlo, incluso si me convirtiera en el legendario Judío Errante – sin ser yo mismo un cristiano en el sentido más decisivo de la palabra, pero llevando a otros al cristianismo”.

⁸⁸² Cf. VII 1 B 13, 1846: “*El Corsario* es por supuesto una rebelión judía contra los cristianos (lo opuesto a un pogrom)”. Este pasaje corresponde a los borradores del artículo “El resultado dialéctico de una acción policial literaria”, aparecido el 10 de enero de 1846, en pleno conflicto.

⁸⁸³ XI 1 A 189, 1854 (JP, 2056; NB 30:19).

⁸⁸⁴ *Ibid.*

renovada modulación de cristianismo gregario, defiende Kierkegaard, es la que ha causado y perpetuado la confusión en Estados, naciones y reinos que se hacen llamar cristianos. Sin embargo, Kierkegaard no se detiene en la consideración y en la negación de la permisibilidad de la Iglesia estatal, sino que avanza hasta revocar en absoluto la noción misma de congregación⁸⁸⁵. Anexado al final de “Una nota alarmante” está el comentario: “Se levanta, pues, la pregunta de si acaso el principio de odiarse a sí mismo, que pertenece al cristianismo, no es a tal punto asocial [*usocialt*] que no puede constituir comunidad. En cualquier caso, podemos hacernos una idea de esto viendo el sinsentido que son las Iglesias estatales, las Iglesias populares y los países cristianos”⁸⁸⁶. A partir del cuestionamiento de la empresa apostólica y del posicionamiento de la comunidad como alivio de las exigencias del cristianismo que se filtra hacia la validez de la institucionalización de la religión, Kierkegaard encalla en la reflexión acerca del anticomunitarismo y de su concordancia con los principios regentes de lo cristiano. Quizás se pueda entender como un complemento a estas dos facciones críticas el que Kierkegaard sostenga en otra entrada del cuaderno NB30 que “en términos religiosos, Dinamarca está tan abajo que no es únicamente inferior en relación con lo que hasta aquí se ha visto como cristianismo, sino que es inferior en relación al judaísmo – sí, la única analogía se encuentra en las más bajas formas de paganismo – , se ha olvidado el punto del cristianismo y se han idolatrado el bienestar terrenal y la cómoda mediocridad”⁸⁸⁷. Esta profundización del contraste con el judaísmo y esta asociación de la

⁸⁸⁵ Cf. KIRMMSE, B. (2000), “The Thunderstorm: Kierkegaard’s Ecclesiology”, op. cit., p. 98.

⁸⁸⁶ XI 1 A 190, 1854 (JP, 2057; NB30:19a). Cf. XI 2 A 403, 19 de mayo 1855 (JP, 2921; Papir 560): “Tan pronto como apareció ‘el apóstol’ comenzó el proceso de reducción, y parece como si el hombre natural la tiene un poquito más fácil al convertirse en cristiano.

Entonces, el ser humano va gradualmente atestando rebaños – todo en proporción con el cambio que toma lugar en la definición de lo que es ser cristiano y la definición de ‘cristiano’ es continuamente cambiada más y más por el influjo.

Hoy en día, países y reinos enteros son llamados cristianos”.

⁸⁸⁷ XI 1 A 198, 1854 (JP 2763; NB 30:26).

cristiandad con el nivel de desarrollo espiritual de los paganos es vinculable en primera instancia con la repulsión kierkegaardiana a lo cristiano apropiado por lo sociopolítico, pero interpela también todo atisbo de aseguramiento temporal. La formación de una comunidad cabe de suyo dentro de esa categoría.

En el mismo cuaderno NB30, se manifiesta con consistencia la misoginia de Kierkegaard⁸⁸⁸. Casi en la medianía del cuaderno, Kierkegaard cuelga el fragmento “Hombre-Mujer”, en el que describe a la mujer como el egoísmo personificado [*den personificerede Egoisme*⁸⁸⁹], cualidad que conecta con “su devoción ferviente, quemante al hombre”⁸⁹⁰. Ejercitando el paradigma dialéctico moderno tradicional, Kierkegaard señala que la mujer es inconsciente de su egoísmo y que por su naturaleza no puede descubrir el gesto a través del que disfraza como recogimiento lo que no es otra cosa que su interés propio. La principal consecuencia de esta irreflexividad que tiene en mente Kierkegaard es que la determinación superior del hombre se rebaja en la culturalmente celebrada unión con la mujer, es decir, en el matrimonio: “La ligadura entre hombre y mujer es una red intrincada con extrema sutileza o es un calculado truco para destruir al hombre *qua* espíritu”⁸⁹¹. Tal como desdeñaba las nupcias como un signo de la objetivación judía de lo divino, Kierkegaard está ahora entrelazando la toxicidad de la inocencia femenina con la imprudencia del protestantismo luterano, nexos con el que resalta que la cristiandad es una maroma que asocia lo esencial del cristianismo con lo que tiene que ver únicamente con lo relativo y lo mundano.

⁸⁸⁸ Hay notorios rastros de este registro discursivo en el cuaderno NB29. Cf. XI 1 A 141, 1854 (JP, 4998; NB29:92): “Como lo han señalado varios de mis seudónimos – cuestión por la que veo rabia ahora a Schopenhauer, a su manera –, la mujer no puede evitarlo, pero está destinada a humillar al hombre y a volverlo insignificante”.

⁸⁸⁹ Para una aclaración del concepto de egoísmo en Kierkegaard, véase ALBERTSEN, A. y TAPIA, M. (2018), “*Egoisme y Egoitet en los Papirer*”, *Søren Kierkegaard Newsletter*, no. 68, pp. 21-24.

⁸⁹⁰ XI 1 A 226, 1854 (JP, 5000; NB 30:49).

⁸⁹¹ *Ibid.*

En la apostilla subsiguiente, titulada “El clérigo”, Kierkegaard denota el antecedente de algunos pasajes que figuran luego en los volúmenes cinco y siete de *El Instante*⁸⁹², y que tienen a la mujer como componente analógico y como puntal del anticlericalismo: “El hecho de que el ‘clérigo’ ande por ahí con atuendo de mujer no es, después de todo, algo carente de un sentido más profundo, pues las faltas características del ‘clérigo’ tienden de ordinario a ser las mismas que las de la mujer: astucia, sutileza y las mentiras”⁸⁹³. El matiz que Kierkegaard estima como beneficioso para la mujer y como aun más duro para el pastor es que la volatilidad femenina está inalienablemente supeditada a una carencia de reflexión, mientras que el pastor está del todo alerta en lo que tiene que ver con sus artimañas. En el fragmento inmediatamente posterior, titulado “Mujer”, Kierkegaard vuelve con la discrepancia metafísica entre lo masculino y lo femenino, y con un leve ascenso en el impacto de su retórica: “La situación es a menudo presentada así: intelectualmente, con respecto a ideas, pensamientos, etc., etc., una mujer comparada con un hombre es más o menos un ganso pequeño. Pero con respecto a lo que se podría llamar la sagacidad instintiva, la mujer es tan superior al hombre que, en comparación con ella, él es un zoquete”⁸⁹⁴. En una anotación de la porción final del cuaderno, que lleva también el encabezado “Mujer”, Kierkegaard muestra que hay dos alternativas que pueden salvar a un joven varón de perderse en sus pasiones: o el amor de una muchacha o el amor de Dios. Si es que elige a la muchacha, quedará salvado meramente en un sentido finito, pero si se inclina por la caridad divina, “entonces su vida se vuelve significativa”⁸⁹⁵.

⁸⁹² Cf. EI, 92 / SKS 13, 250 y EI, 121 / SKS 13, 295.

⁸⁹³ XI 1 A 228, 1854 (JP, 3175; NB 30:51).

⁸⁹⁴ X 1 A 231, 1854 (JP, 5001; NB 30:52).

⁸⁹⁵ XI 1 A 281, 1854 (JP, 5003; NB 30:98).

En “The Logic of Søren Kierkegaard’s Misogyny 1854-1855”, Julia Watkin mantiene que en último término todas las complejas alusiones que hace Kierkegaard a la figura de la mujer frente a la del hombre lidian con “la actitud acerca del matrimonio que estaba presente en la sociedad de su época a la luz de su concepción de la idealidad cristiana”⁸⁹⁶. Si bien concuerdo con Watkin en que, lejos Kierkegaard de haber estado dominado por el frenesí de la locura, “son sus presupuestos sobre Dios y sobre la creación, sobre lo eterno y lo temporal, los que hacen difícil, si no imposible, para él reconciliar el matrimonio y la procreación con una semejanza ideal a Dios que demanda una autorenuncia total”⁸⁹⁷, no me parece que queden relegados a un papel secundario o instrumental sus indicaciones insultantes hacia la mujer. Tal como ocurre con el judaísmo y con los judíos, Kierkegaard por momentos en efecto se ase de lo femenino para destacar la suspicacia que desatan en él los pastores o la corrupción que ha mentado la celebración del matrimonio en la cristiandad, pero incluso en ese movimiento indirecto queda el palpito de una estructura que encasilla a la mujer en la inmediatez y en la debilidad, y al hombre en la elevación conceptual y en la fortaleza de espíritu. Estas menciones misóginas, atadas sin duda a la metafísica kierkegaardiana tardía⁸⁹⁸, volverán a hacerse presentes con más fuerza en los cuadernos sucesivos.

En la anotación “El público” del cuaderno NB32, utilizado desde el 11 de octubre de 1854, Kierkegaard, machacando la cualidad nuclear del individuo singular como señal de la autenticidad humana, indica que “el público es lo que más carece de idea [*Ideens Modsatte*].

⁸⁹⁶ WATKIN, J. (1991), “The Logic of Søren Kierkegaard’s Misogyny 1854-1855”, op. cit., p. 89.

⁸⁹⁷ WATKIN, J. (1991), “The Logic of Søren Kierkegaard’s Misogyny 1854-1855”, op. cit., p. 88.

⁸⁹⁸ Cf. Ibid.: “La idealidad de la renuncia del matrimonio está en un sentido implicada en el comienzo de la producción de Kierkegaard, pues Kierkegaard no tiene una definición cerrada de cristianismo. – El juez Wilhelm no dispone su vía ético-religiosa como la perfección última, sino que la presenta como el camino de desarrollo, después del que la situación se ve entre Dios y el individuo”.

De hecho, es lo opuesto a la idea, dado que el público es números”⁸⁹⁹. Este contraste, que hasta este punto es meramente conceptual, es bajado a tierra por Kierkegaard de un plumazo cuando lo conecta con los judíos y con su aparente inclinación innata a la publicidad: “Los judíos en general carecen de imaginación y sensibilidad, pero sí tienen entendimiento abstracto – y el número es su elemento”⁹⁰⁰. En este sentido, plantea Kierkegaard, la batalla de opinión en la vida pública es para los judíos una cuestión de negocios, que se gana en relación con el porcentaje de apoyo o de arrastre que se tenga. Con una lucidez que puede ser proyectada a nuestro tiempo, aunque restándole por supuesto su componente antisemita, Kierkegaard muestra que el judío – el publicista – “cree que los números son ideas – siendo que son el extremo de la vacuidad ideal [*Ideeløshed*]”⁹⁰¹. La recurrencia de Kierkegaard a esta aversión a lo masivo, que se gesta con propiedad en *Una reseña literaria*, adquiere en este período una significación mucho más densa, toda vez que el judaísmo ha sido majaderamente asociado con la condición de la cristiandad e incluso ha sido puesto como parámetro superior de medida para medir la bajeza de lo cristiano. El asunto no gira en torno solo a cuestionar a la multitud y a rescatar la posibilidad de unión radical entre sujetos, sino que entraña un estertor destructivo y una ontología individual más extrema.

Cuarenta entradas más abajo, Kierkegaard vuelve sobre lo femenino y lo masculino en el fragmento “Hombre y mujer en relación con lo religioso”. Desarrollando de nuevo el influjo dialéctico moderno, Kierkegaard afirma que por naturaleza la mujer está en cierta medida “mejor determinada para el servicio esencialmente religioso, pues es la naturaleza de

⁸⁹⁹ XI 2 26, 1854 (JP 2985; NB 32:108). Cf. XI 1 A 490, 1854 (JP 2072; NB 31:154): “*Judaísmo-Cristianismo*. En el judaísmo, Dios está relacionado con la ‘nación’.

El avance debe estar relacionado con lo individual [*Individ*]. Cristo es el prototipo. Los judíos se escandalizan con esto. Es también evidente que el cristianismo está inversamente relacionado con lo numérico y los avances se hacen en general en una dirección opuesta a lo numérico”.

⁹⁰⁰ Ibid.

⁹⁰¹ Ibid.

la mujer entregarse por completo”⁹⁰². No obstante, esta fragilidad del ser femenino no tiene la capacidad de otorgar sustento racional a nada. En este escenario, lo en verdad religioso se yergue como “una intelectualidad eminentemente masculina unida a una sumisión femenina”⁹⁰³, fusión en la que la devoción inconsciente de la mujer es informada por el concepto y el egoísmo masculino es suprimido en la entrega inmediata. A pesar de que haya aquí una consideración positiva de una cualidad femenina, Kierkegaard está tácitamente armando un panorama en el que la mujer se eleva y el hombre desciende, dejando en el aire la apertura religiosa universal. De más está decir que Kierkegaard no está pensando en el matrimonio o en alguna unión amorosa que cobije a la criatura sintética, sino que está hablando a un nivel de doble reflexión en el individuo. Así, Kierkegaard está extrayendo negativamente a partir de un análisis metafísico de los judíos y de las mujeres las cualidades del espíritu cristiano.

El cuaderno NB33, datado el 9 de noviembre de 1855, contiene la anotación “El Estado”, pasaje en el que Kierkegaard asegura que en una línea cristiana es un sinsentido que el Estado sea “lo que Hegel enseñó”⁹⁰⁴ – a saber, que tiene significancia moral, que la verdadera virtud puede aparecer solo en el Estado [...]”⁹⁰⁵, que el objetivo del Estado es mejorar a los hombres”⁹⁰⁶. Por el contrario, Kierkegaard propone que “el Estado es un mal

⁹⁰² XI 2 A 70, 1854 (JP, 5006; NB 32:148).

⁹⁰³ Ibid.

⁹⁰⁴ Cf. HEGEL, G. W. F. (2003), *Elements of the Philosophy of Right*, op. cit., pp. 163-164 y 167-170.

⁹⁰⁵ Kierkegaard se lamenta de haber repetido infantilmente esta noción hegeliana en *El concepto de ironía*. Cf. CI, 260-261 / SKS 1, 271-272: “En el antiguo helenismo, el individuo no era en modo alguno libre en este sentido, era prisionero de la eticidad sustancial, aún no se había hecho cargo de sí mismo, no se había apartado de esa circunstancia inmediata, no había llegado aún a conocerse a sí mismo. Fue Sócrates quien le permitió lograrlo, no a la manera de los sofistas, que enseñaban al individuo a restringirse a sus intereses particulares, sino que el individuo lo lograra mediante la universalización de la subjetividad, y en ese sentido es el fundador de la moral”. Todo esto es a propósito del §139 de la *Filosofía del derecho* de Hegel. Cf. HEGEL, G. W. F. (2003), *Elements of the Philosophy of Right*, op. cit., pp. 167-170. Las cursivas son de Kierkegaard.

⁹⁰⁶ XI 2 A 108, 1854 (JP, 4238; NB 33:34).

más que un bien, un mal necesario, en cierto sentido útil, un mal conveniente⁹⁰⁷, en tanto que permite asegurar el bienestar material y en tanto que es capaz de subyugar los diversos egoísmos individuales en un único foco: “El Estado es el egoísmo humano a gran escala y en grandes dimensiones”⁹⁰⁸. En lugar de ser un nivelador virtuoso, Kierkegaard considera que el aparato estatal funciona como el centro en el que se intersecan y se anulan con prudencia los impulsos que dominan la conciencia subjetiva. Sin embargo, avanzando desde el principio individualizador de la religión, Kierkegaard señala que el cristianismo “no cree que el cristiano deba permanecer en el cuerpo político con el propósito de mejorar moralmente – no, es más, le dice de antemano que eso significará sufrimiento”⁹⁰⁹. Esto, además de resonar con *Temor y temblor* y de nuevo con *Una reseña literaria*, repica con otra anotación del cuaderno NB33, “El Estado, la Iglesia estatal”, en la que Kierkegaard remarca que, “dado que el egoísmo más alto ha tomado posesión del cristianismo”⁹¹⁰, el auténtico devenir cristiano individual es percibido como un delito por el Estado y es por lo mismo perseguido: “Querer ser un cristiano en este sentido muestra una falta de espíritu público y de virtud cívica; el buen ciudadano no quiere nada para él, sino que quiere todo en común”⁹¹¹. Al margen, Kierkegaard agrega que precisamente para luchar contra la diversidad que involucra la conversión de cada sujeto en su propio movimiento de conciencia es que “el Estado ha establecido un tipo de principio eterno según el que cada niño nace siendo más o menos cristiano”⁹¹². Esta producción en serie, que se mantiene generación tras generación, encarna la protección para la homogeneidad que busca el registro sociopolítico, allanando el camino

⁹⁰⁷ Ibid.

⁹⁰⁸ Ibid.

⁹⁰⁹ Ibid.

⁹¹⁰ XI 2 A 111, 1854 (JP, 4501; NB33:37).

⁹¹¹ Ibid.

⁹¹² XI 2 A 112, 1854 (JP, 4502; NB33:37.a).

para que la uniformidad impuesta ayude a la supervisión policíaca. En la otra trinchera, muestra Kierkegaard, está el amor de Dios por lo heterogéneo, por la multiplicidad de caminos a través de los que los sujetos llegan a recibir la gracia. Con el Kierkegaard de 1843-1845 y de 1846-1847, e incluso con el de 1848-1853, era factible pensar, primero, la existencia de una persona de fe encubriendo su subjetividad en lo temporal y, posteriormente, una articulación comunitaria alternativa y honesta que no estuviera atada a la acción de la nivelación masiva. No obstante, pareciera que en 1854-1855 ambas flexiones desaguan en la capitalidad de lo individual, y en su enfrentamiento martírico inevitable y necesario en función de conservar su subjetividad.

En el cuaderno NB34, inaugurado el 24 de noviembre de 1854, Kierkegaard cuelga el fragmento “Cristianismo como doctrina”. Revisitando y matizando su postura de que el problema con la Iglesia danesa no era uno de índole doctrinal sino estructural, Kierkegaard asevera que “si en realidad la intención de Dios hubiera sido que el cristianismo fuera solo una doctrina, unas pocas proposiciones, entonces el Nuevo Testamento es un libro ridículo – poner todo en movimiento de esta forma, hacer sufrir a Cristo de esta forma – para introducir unas pocas proposiciones”⁹¹³. Por el contrario, Kierkegaard nota que lo que ansía Dios es la transformación existencial del carácter, la superación de la inmediatez natural, razón por la que Dios “se dirige ante todo al punto cardinal – estar soltero”⁹¹⁴. Las intenciones divinas están posadas en la heterogeneidad con el mundo, en “desvanecerse más que en tener brío por la vida, en el estar soltero más que en matrimonios y nacimientos”⁹¹⁵. Distante de la calavera con la que los primeros cristianos decoraban la entrada de sus casas, Kierkegaard

⁹¹³ XI 2 A 172, 1854 (JP 2626; NB 34:31).

⁹¹⁴ Ibid.

⁹¹⁵ Ibid.

crítica que ahora reina Venus como ornamento, en medio de una “cultura (¿cristiana?) que hace una alusión refinada al sexo respecto de todo; la educación de las mujeres es coquetería refinada”⁹¹⁶. En resumidas cuentas, la sustancia de la vida en la cristiandad está o en Venus como signo de la lujuria o en “la visión judía de que la procreación de un niño es una bendición”⁹¹⁷. En este revuelto de las categorías con las que Kierkegaard ha venido liberando su presión polémica⁹¹⁸, se divisa otra vez la imposibilidad cristiana de unión con los otros y se delinea más claramente la reducción al absurdo en la que podría caer el criterio kierkegaardiano de acceso universal al cristianismo. Si todos, hombres y mujeres, nos convertimos al cristianismo auténticamente, el género humano no tiene otro destino que el de perecer. Por suerte, Kierkegaard cuenta con que la universalidad cristiana sea solo para algunos.

El 3 de diciembre de 1854, Kierkegaard inicia el cuaderno NB35. En uno de los primeros comentarios de este cuaderno, titulado “Hombre-Mujer-Niño. Cristianismo”, Kierkegaard echa mano del supuesto de que en la cristiandad y sobre todo en el protestantismo “el cristianismo simplemente no existe”⁹¹⁹. Lo notable es que Kierkegaard identifica como la raíz de esta perversión que “los hombres – y esto quiere decir los alfeñiques y los zoquetes que llamamos hombres en estos días, comparados con la idea oriental de lo que debe ser un hombre – los hombres se alejaron de la religión con cierto orgullo y egoísmo

⁹¹⁶ Ibid.

⁹¹⁷ Ibid.

⁹¹⁸ Cf. KIRMMSE, B. (1994), “Kierkegaard, Jews, and Judaism”, op. cit., p. 90: “El ascetismo notorio de Kierkegaard se ha vuelto tan radical que la manera en la que habla de las mujeres, del nacimiento, de temas sexuales y, nótese, de los *judíos* y del *judaismo*, tanto como su fijación en términos veterinarios como ‘cría’ o ‘ganadería’ inevitablemente nos aparecen como grotescas. Kierkegaard está conmocionado por el compromiso de su sociedad entre el cristianismo y la altanería burguesa (especialmente en el tratamiento de la sexualidad y de la familia) y etiqueta mucho de lo que encuentra ofensivo o repugnante como ‘judío’ o ‘judío-o-pagano’. Este mismo patrón recurre en sus juicios de los desarrollos sociales y políticos de su tiempo”. Las curivas son de Kirmmse.

⁹¹⁹ XI 2 A 192, 1854, (JP, 5007; NB 35:5).

y dijeron: La religión (el cristianismo) es algo para mujeres y para niños”⁹²⁰. La depravación es tal, dado que lo cristiano en el Nuevo Testamento es tan elevado que en estricto rigor “no puede ser una religión para mujeres, a lo más de segunda mano, y es imposible para los niños”⁹²¹. Kierkegaard sostiene que la reduplicación que implica el cristianismo pide esencialmente a un hombre; ni una mujer ni mucho menos un niño podrían aguantar una dialéctica tan pesada. Si en la religión un bien se identifica por el daño que provoca, si la salvación se cifra en la infelicidad, si la gracia aparece con el martirio, deriva Kierkegaard, el sujeto susceptible de devenir cristiano es aquel que tiene la dureza y la fuerza necesarias: “El Nuevo Testamento está dirigido al hombre, la religión esta relacionada con el hombre; la mujer participa en la religión de segunda mano, a través del hombre; no puede soportar ella misma una dialéctica, pero viendo cómo el hombre siente el peso de la tarea adquiere la impresión de algo más allá de lo inmediato puro y simple; el niño espera hasta que llegue su momento”⁹²². En la anotación siguiente, “Mujer”, Kierkegaard directamente establece que “decir que el cristianismo hace al hombre y a la mujer iguales, y que por lo tanto la mujer debe relacionarse con el cristianismo de la misma forma que el hombre, es habladuría infundada”⁹²³. A pesar de que Kierkegaard reconoce que el cristianismo en efecto pone en un mismo plano metafísico al hombre y a la mujer en tanto seres humanos, inserta como corolario que no por ello lo cristiano “cambia sus cualificaciones naturales”⁹²⁴. La religión

⁹²⁰ Ibid.

⁹²¹ Ibid.

⁹²² Ibid. Al final de la entrada, Kierkegaard escribe: “No, que se vuelva de nuevo a lo que era, que el hombre se arrodille y luego se levante y cumpla con la tarea, que la mujer tiemble al ver cuán pesado es. ¿Y el niño? Sí, que se vuelva lo que fue en alguna vez, que seamos libres de esta procreación de cristianos: así es posible que el cristianismo se vea de nuevo. De otra forma es imposible y por mí parte no puedo ver cómo es posible que alguien con la impresión de la vida de Cristo y de lo que los evangelistas entendieron que era ser cristiano y con una idea de la demanda de Cristo por discipulado e imitación, se pueda casar”.

⁹²³ XI 2 A 193, 1854, (JP, 5008; NB 35:6).

⁹²⁴ Ibid. Watkin considera que aquí hay un reconocimiento de la igualdad espiritual entre hombres y mujeres, y una diferenciación de sus cualidades externas y psicofísicas. Como sea, la cuestión no cambia mucho si es que

no puede hacer que una mujer sea tan alta y musculosa como un hombre ni puede hacer que un hombre tenga la capacidad de parir hijos. Centrando su oposición en la banalización de lo religioso, aunque sin socavar por lo mismo los alcances de su enfoque misógino, Kierkegaard cierra este fragmento pregonando que “decir que las mujeres se relacionan con el cristianismo de manera más esencial que los hombres es un truco fraudulento para redefinir el cristianismo en términos de lo inmediato y lo directo. No, en la escala de lo inmediato y de lo directo las mujeres ciertamente tienen una ventaja tanto en la delicadeza como en la profundidad, pero tan pronto como hay dialéctica, las mujeres están en la misma situación que la gente de los países del sur cuando tienen que pronunciar una palabra eslava con cinco o seis consonantes antes de una vocal”⁹²⁵. A estas alturas, no hay mucho que hacer para rescatar el igualitarismo kierkegaardiano que podía leerse con fuerza entre 1846 y 1847. Si bien Kierkegaard apela a ciertos sectores populares relegados por la exclusión burguesa, no debe pasar inadvertido que su llamado se dirige al “hombre” común y que su ánimo universalizador se frena a sí mismo al proyectar que muy pocos llegarán auténticamente al cristianismo.

En el cuaderno NB36, fechado el 13 de diciembre de 1854, el último del extenso grupo de espacios formalmente dedicados a la escritura personal que se gestó desde 1835, Kierkegaard tañe todavía algunas aristas de la tríada de estadios existenciales que marcó su subjetividad teológico-metafísica desde *O lo uno o lo otro*. En el pasaje “Lo ideal [*Idealet*]”, Kierkegaard dispone que “lo ideal es enemistad contra el ser humano”⁹²⁶. El hombre, en medio de su amor natural por la finitud, se arroba en el brillo de la idealidad a la accede a cuentagotas a través de la poesía, pero cae en un sufrimiento agónico cuando la idea se le

estas mismas determinaciones naturales se ponen en el camino para poder soportar la equitativa posibilidad espiritual. Cf. WATKIN, J. (1991), “The Logic of Søren Kierkegaard’s Misogyny 1854-1855”, op. cit., p. 91.

⁹²⁵ Ibid.

⁹²⁶ XI 2 A 271, 1855 (JP, 1823; NB 36:31).

presenta de frente. Esto se exagera cuando lo ideal “es introducido como el requerimiento, como una exhortación ético-religiosa”⁹²⁷, nivel en el que se puede abrazar en su plenitud la agitación y la dificultad que entraña el cristianismo. Resonando con las apostillas del cuaderno NB35 sobre lo masculino, lo femenino y lo infantil, Kierkegaard separa las diversas reacciones frente al ideal: “Las mujeres jóvenes se sonrojan con emoción cuando lo escuchan; el corazón del hombre joven late violentamente; el hombre soltero lo respeta; el hombre casado no le da la espalda por completo – pero la que está más lejos del ideal es la madre, la Sra. Madre Común”⁹²⁸. Esta lejanía se enraíza en la preocupación por la familia, en el engaño de que se puede encarnar lo ideal y no sufrir de la persecución. A un costado de esta porción del fragmento, Kierkegaard hace todavía una precisión más, a saber, que “todos los que han aprendido respecto de los ideales se han comprometido por lo tanto con la soltería. Casarse significa volver tan difícil la relación con el ideal que de ordinario es sinónimo de renunciar al ideal”⁹²⁹. Quizás se pueda hacer la concesión de que el hombre casado no niega absolutamente su vínculo con la idealidad, pero pareciera que las vicisitudes de la vida conyugal no tardan en convertirse en un obstáculo cuando el enfrentamiento con el mundo es requerido. Y no hay olvidar que Kierkegaard afirma que al cristiano, aun en el mundo civilizado moderno, no le van a escasear las ocasiones para ser sacrificado⁹³⁰.

Los papeles sueltos de 1855, que extrañamente están fechados casi por constante, se inician el 18 de abril y se levantan como aledaños a diversos borradores de las piezas polémicas publicadas, condición que envuelve la cercanía temática con la distinción entre política y religión, con el anticlericalismo y con el boicot de toda actividad eclesial,

⁹²⁷ Ibid.

⁹²⁸ Ibid.

⁹²⁹ XI 2 A 272, 1855 (JP, 1824; NB 36:31.a).

⁹³⁰ Cf. EI, 161 / SKS 13, 357.

conservando la referencia basal a la subjetividad cristiana. El *Papir 554*, uno de los primeros de la colección y anterior al 12 de mayo de 1855, lleva por título “El choque (la colisión) con: *Los otros*”. Kierkegaard no demora en disponer que “el sufrimiento al que se refiere el Nuevo Testamento específicamente es el sufrimiento a manos de los hombres”⁹³¹, constreñimiento que viene amarrado a las exigencias del amor de Dios. Como era recurrente ya en el *Postscriptum* y como llegó a exacerbarse después en la condena de la interioridad oculta en *Ejercitación del cristianismo*, Kierkegaard critica que “todo el ascetismo de la Edad Media no es ni por cerca el sufrimiento cristiano”⁹³², toda vez que el ayuno y la soledad devinieron factores de admiración, de entendimiento y de soporte. El apremio de lo religioso se asienta en la heterogeneidad, en la excepcionalidad que frente a la regla supone amar a Dios y rehúye cualquier atisbo de indiferenciación: “Consecuentemente, el cristianismo no se opone a nada como se opone a la nación cristiana, al mundo cristiano, donde inevitablemente todas las condiciones para volverse cristiano cambian y la fórmula permanece siempre la misma: simplemente ser como los demás”⁹³³. En este punto, resurge el cuestionamiento a la universalidad del cristianismo que Kierkegaard acorazaba con tanto ahínco. Si la propuesta trastabilla en el aborrecimiento cristiano al matrimonio y a la familia, es factible proyectar una extinción del género humano en el escenario de una conversión plena. Asimismo, y ahora en un terreno derechamente metafísico, el mismo Kierkegaard asume que ante la universalidad del cristianismo, por su lejanía esencial con lo numérico y lo masivo, el concepto se cancela. En este fragmento, Kierkegaard se pone en el caso de alguien que diga que “la idea de amar a Dios en contraste con los otros no se puede llevar a

⁹³¹ XI 2 A 396, 1855 (JP, 4730; Papir 554).

⁹³² Ibid.

⁹³³ Ibid.

cabo después de todo si todos somos cristianos”⁹³⁴, interrogante para la que tiene enfundada una respuesta: “¿De verdad crees que puedes burlarte de Dios con esta tontería? Él conoce mejor cómo es el mundo y que aunque haga que el cristianismo se les proclame a todos, es bastante seguro que no todos se volverán cristianos”⁹³⁵. Vuelve Kierkegaard, entonces, a estipular la apertura ontológica a la religión, pero la cerrazón óptica. Es más, Kierkegaard plantea que Dios modula la heterogeneidad a tal extremo que, aunque todos seamos cristianos, habrá enfrentamiento⁹³⁶.

En el *Papir 573*, datado el 2 de julio de 1855 y etiquetado “Morir para el mundo”, Kierkegaard intenta mostrar la profundidad en el individuo que entraña el calvario del cristianismo. Kierkegaard comenta que aun el más valiente de los hombres siente un cierto cosquilleo cuando ve al dentista sacar sus implementos y es su muela la que tiene que ser extraída, o cuando ve al cirujano asir su escalpelo y es su pierna o su brazo el que debe ser amputado: “Pero hay algo que está mucho más profundamente arraigado que un molar, que está mucho más arraigado, algo a lo que se aferra más firmemente que a un brazo o a una pierna de su cuerpo – esto es brío de un hombre por la vida”⁹³⁷. Esta es en efecto la extirpación que ejecuta Dios, en la esperanza de que el amor a lo divino despierte una vez que el hombre se odie a sí mismo y que a fin de cuentas “viva como alguien que ha muerto para la vida”⁹³⁸. El estado de tribulación que pregonan el cristianismo auténtico alcanza una intensidad que llevaría al pagano, en su debilidad de espíritu, a refugiarse en el suicidio. E incluso así la cristiandad “se ha convertido en la religión nacional [*Folke-Religionen*], en la que viven 1000

⁹³⁴ Ibid.

⁹³⁵ Ibid.

⁹³⁶ Cf. Ibid.: “Finalmente, si dudas si dudas de que quedarás privado de amar a Dios de manera contrastante porque somos todos cristianos, entonces vuélvete un misionero, lo que cada cristiano es, después de todo”.

⁹³⁷ XI 2 A 421, 2 de julio 1855 (JP, 2454; Papir 573).

⁹³⁸ Ibid.

*Falstaff*⁹³⁹ unidos por juramento o 1000 veterinarios y sus familias, etc.”⁹⁴⁰. A la sazón, en la acotación siguiente – “Ser cristiano” –, Kierkegaard machaca que “ser cristiano es la más dura de todas las agonías; es, y así debe ser, vivir el infierno en la tierra”⁹⁴¹, haciendo realidad el más oscuro temor del ser hombre. La cuestión es que la fe no solo se apropia en esta tortura permanente, sino que además se acentúa el tratamiento que recibe de los demás: “Aquellos que están alrededor del lecho de muerte de un agonizante no le sonríen, porque está aquejado en la lucha mortal. Ni lo odian, insultan, vapulean – porque yace en la lucha con la muerte. Pero este sufrimiento pertenece a ser cristiano, viene por sí mismo si el verdadero cristianismo va a ser expresado en este mundo”⁹⁴². La tensión dialéctica que se esconde detrás de lo religioso es lo que determina que a través de la infinita gracia, dice Kierkegaard, que es a ojos de lo temporal el mal absoluto, se transfigure en la eternidad como la salvación. Una piedra de tope, sin embargo, es esa muchedumbre de mentirosos bajo juramento, que han “tomado la llave del reino de los cielos, y no solo es que ellos no entren, sino que les impiden la entrada a otros”⁹⁴³.

En una línea que apunta consonantemente hacia el foco del padecimiento cristiano, Kierkegaard diagnostica en el *Papir* 583, agregado el 30 de agosto de 1855 y denominado “La Iglesia – El público”, que “la corrupción fundamental de nuestro tiempo consiste en que hemos abolido la personalidad”⁹⁴⁴. Poseídos por el miedo a ser persona o a tener un yo frente y enfrente de los demás, los hombres se repliegan cobardemente y le dejan abierta la pista al

⁹³⁹ El *Falsstaff* o *Falstaff* corresponde un personaje humorístico, caracterizado por su falta de moral, que aparece en las dos partes del drama histórico sobre Enrique IV de Shakespeare. También es retratado en la comedia lírica operística de Verdi que lleva el mismo nombre.

⁹⁴⁰ Ibid.

⁹⁴¹ XI 1 A 422, 2 de julio de 1855 (JP, 731; Papir 574).

⁹⁴² Ibid.

⁹⁴³ Ibid.

⁹⁴⁴ XI A 2 431, 30 de agosto de 1855 (JP, 3229; Papir 583).

político: “El político no es un yo – ¡el cielo nos ampare! No, él habla en el nombre del público”⁹⁴⁵. Extendiendo el egoísmo que no hace mucho le achacaba al Estado en tanto que agente nivelador, Kierkegaard pone junto con la astucia política a la Iglesia y la registra como “una abstracción protectora con la que se evita ser un yo, lo que en nuestros días es lo más peligroso de todo”⁹⁴⁶. Brotan aquí algunos resuellos de la separación de las esferas de lo político y de lo religioso, aunque sin que se desprenda que puede haber una forma de Iglesia que exprese verdaderamente el cristianismo. Lo que hay es un reconocimiento de la cualidad de la política y de la contaminación que ha sufrido la subjetividad cristiana con ella⁹⁴⁷.

En el apartado “La habladuría de la raza humana”, correspondiente a la segunda parte del *Papir* 590, titulado “Consideraciones menores” e inscrito el 24 de septiembre de 1855, Kierkegaard emana punzantes aires autobiográficos: “Los hombres de ideas, los cargadores de ideas, no consiguen absolutamente nada – excepto la inmortalidad – porque todo aquel que paciente, alegre y agradecidamente se dedica solo a sostener la idea es inmortal”⁹⁴⁸. Sin embargo, continúa Kierkegaard, estos hombres no son más que absorbidos por el balbuceo de su época mientras viven y cuando muertos son apropiados por la charlatanería de los

⁹⁴⁵ Ibid.

⁹⁴⁶ Ibid.

⁹⁴⁷ Cf. XI 2 A 410, 23 de mayo de 1855 (JP 4504; Papir 564): “El Estado de la Iglesia y la Iglesia del Estado: Dos formas de estafar. (...) El tiempo pasó, pero pronto las ansias de poder, la ambición humana – la pasión que tal vez es la más fuerte en el ser humano cuando ha aprendido a dominar la naturaleza puramente animal – giró su atención hacia el cristianismo para ver si astutamente podía tomar posesión de él (...).

El intento realmente importante en esta dirección es el papa. Su idea es gobernar a los hombres a través de la eternidad, puesto que es el, el Pedro de las llaves o el Pedro de las mentiras, el que controla la eternidad. ¡Espléndido!

El otro intento en esta dirección es el del Estado. Esto cae más en la esfera de la negligencia, y sin duda que el Estado cayó en esta situación de buena fe [...].

Ambos intentos, de acuerdo con el punto de vista cristiano, caben dentro de la categoría de lo que se llama estafa: no son un intento de morderle la nariz a Dios mismo, sino que una forma de engañar a otros ser humanos haciéndose pasar por Dios”. Que Kierkegaard se centre en el catolicismo para referir a la politización de lo religioso no exime para nada al protestantismo. Kierkegaard valora, por ejemplo, que el dogma católico imponga el celibato.

⁹⁴⁸ XI 2 A 438, 24 de septiembre de 1855 (JP, 6968; Papir 590).

profesores y de los pastores. Al igual que una familia o una reunión social, un pueblo necesita de cierto material de conversación con el que puedan alimentar su parloteo. Ahora, pensando en la escala de la raza humana, Kierkegaard ve que el estatus se alarga y alcanza a tocar una fibra en extremo sensible, y los profesores y los pastores devienen capaces de generar ingresos con sus peroratas.

En la anotación siguiente, “La comprensión cristiana del destino de esta vida”, la última pieza de Kierkegaard de la que tenemos constancia, datada el 25 de septiembre de 1855, sus rastros de referencias a sí mismo se agudizan. Casi con algo de premonición y con una lectura decidida de su ejercicio como un individuo de carácter, Kierkegaard afirma que el destino del cristianismo consiste en arrastrar a su máxima expresión el hastío vital : “La persona que ha sido llevada hasta este punto puede mantener o la persona a la que Dios le ayuda, de tal modo que pueda soportar que es Dios el que lo ha llevado hasta ese punto – tal persona, desde un punto de vista cristiano, pasa el examen de la vida y está madura para la eternidad”⁹⁴⁹. Revisitando la percepción de una culpa intrínseca traspasada por los pecados de su padre y asumiendo la aparición negativa de la fe, Kierkegaard se construye como un recipiente paradigmático de la agonía religiosa y por lo mismo de la salvación. En contraste con las legiones de soldadillos de la cristiandad que por un par de monedas están dispuestos a gritar y a tocar sus trompetas para anunciar el honor de la divinidad, Kierkegaard asegura que Dios se regocija en la empresa de los ángeles y un hombre deviene ángel cuando sigue creyendo que Dios es amor en el más doloroso de los martirios. Con un giro dialéctico que es tremendamente interesante y que cierra el círculo del vigor de la subjetividad, Kierkegaard sitúa en el individuo la potencia para avanzar en el apremio y para dejar el rol externo de la

⁹⁴⁹ XI 2 A 439, 25 de septiembre de 1855 (JP, 6969; Papir 591).

divinidad como una categoría dispensada por la misma conciencia: “Solo la libertad puede hacerlo, pero la cuestión sorprendente es ser capaz de expresarse a uno mismo agradeciéndole a Dios, como si hubiera sido Dios el que lo hizo. Y en su alegría por ser capaz de hacerlo, está tan feliz que no va a escuchar absolutamente nada respecto de que él lo hizo, sino que agradecidamente le atribuye todo a Dios y le ruega a Dios que se mantenga así, que es Dios el que lo hace, pues no tiene fe en sí mismo, sino que tiene fe en Dios”⁹⁵⁰. Tanta es la pasión de Kierkegaard por el singular que en sus últimas líneas deja en evidencia que el núcleo del devenir cristiano no está en otro lugar más que en la subjetividad libre y que el factor divino se presenta como una instancia negativa que reafirma el movimiento. El espíritu kierkegaardiano estuvo siempre cruzado por esta determinación metafísica y existencial. Lo que Kierkegaard fue rotando son las modulaciones de apertura que el individuo puede soportar, ya sea hacia el mundo o ya sea hacia los otros.

G. Conclusión

Las reacciones al ataque final de Kierkegaard fueron variadas, aunque estuvieron generalmente inclinadas hacia la condenación, tanto pública como privada. Dentro de los círculos teológicos, el liberal H. N. Clausen consideró que la confrontación kierkegaardiana era solo una “agitación enfermiza, extática”⁹⁵¹, mientras que en una carta de marzo de 1855 a la escritora Pretonella Ross, F. C. Sibbern comparó la proclamación extrema del cristianismo que estaba llevando adelante Kierkegaard con el comportamiento de las sectas:

⁹⁵⁰ Ibid.

⁹⁵¹ KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 482.

“Cada una enfatiza su unilateralidad y que quiere volverla la cuestión principal”⁹⁵². El mismo Sibbern dio cuenta en dos cartas a su hija escritas en octubre de 1863 que el ya viejo conservador A. S. Ørsted recibía con gran placer las visitas de Kierkegaard, pero que las hizo cesar una vez que este manchó con sus acusaciones la memoria de Mynster⁹⁵³. Por su parte, el entorno de los Heiberg, según comenta Kirmmse, se vio más ofendido por la afrenta de Kierkegaard “en contra del buen gusto de la Época de Oro y de la solidaridad de la clase culta”⁹⁵⁴ que por su quiebre con la religión establecida. Acarreando por inercia resabios de una inevitable educación cristiana, J. L. Heiberg le señaló a su esposo en una carta de julio de 1855 que bien se podría utilizar el apelativo “bestia impía”⁹⁵⁵ para referirse a Kierkegaard.

Tal como apunta de nuevo Kirmmse, es de sumo interés considerar también las respuestas de H. L. Martensen y de N. F. S. Grundtvig, pues fueron dos de los grandes blancos de la arremetida kierkegaardiana. En privado, Martensen calificó el ataque de Kierkegaard como “increíblemente fanático”⁹⁵⁶ e incluso documentó cierto alivio que compartió con su esposa y con J. H. Paulli, el yerno de Mynster, cuando asistieron a la prédica de Grundtvig y notaron – para sorpresa del inocente trío – su férrea oposición a la gesta de Kierkegaard. Posteriormente, en su autobiografía, aparecida en dos volúmenes en 1882 y 1883, Martensen siguió los pasos de Sibbern y afirmó que el método de Kierkegaard “no difería en nada con el de las sectas”⁹⁵⁷, ejercicio que lo llevó a ganarse una audiencia compuesta por “sectarios y aquellos que eran hostiles respecto de la Iglesia y del clero, tanto como un número de almas indefensas que eran incapaces de apreciar el significado de estos ataques”⁹⁵⁸. Martensen llega

⁹⁵² KIRMMSE, B. (1996), *Encounters with Kierkegaard*, op. cit., p. 105.

⁹⁵³ Cf. KIRMMSE, B. (1996), *Encounters with Kierkegaard*, op. cit., p. 215 y 217.

⁹⁵⁴ KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 483.

⁹⁵⁵ Ibid.

⁹⁵⁶ KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 483.

⁹⁵⁷ KIRMMSE, B. (1996), *Encounters with Kierkegaard*, op. cit., p. 203.

⁹⁵⁸ Ibid.

incluso a cuestionar la concordancia entre la metafísica subjetiva kierkegaardiana y su registro polémico: “Aquí se dirige a las masas – él, el que antes había desdeñado a las masas y había buscado un tranquilo encuentro con el individuo”⁹⁵⁹. Grundtvig, en tanto, que parece haber aprovechado la crítica de Kierkegaard al sistema eclesiástico tradicional para fines ulteriores, abandonó la tibieza que había mostrado en torno al enfrentamiento kierkegaardiano cuando el espectro excedió las figuras de Mynster y de Martensen, y se amplió hacia un anticlericalismo decidido. Los reparos de Grundtvig encallaron en la innecesaria dualidad entre lo temporal y lo eterno que proponía Kierkegaard, derivando desde ahí hacia una defensa de las alegrías mundanas a las que puede acceder el cristiano. Grundtvig enfatizó la misericordia de Cristo, al tiempo que designó a Kierkegaard como un falso profeta y etiquetó su cristianismo como inhumano⁹⁶⁰.

Finalmente, es posible encontrar cierto apoyo a las maniobras polémicas de Kierkegaard en medio de los liberales. Hansine Andræ, esposa de C. G. Andræ, destacado matemático y gestor constitucional del ministerio que llevó a la destitución de A. S. Ørsted en diciembre de 1854, agregó el 8 de octubre de 1855 una entrada a sus luego reputados diarios políticos en la que otorga sin duda riqueza al análisis de la colisión kierkegaardiana: “Søren Kierkegaard yace en el hospital... muy enfermo – parálisis en las piernas como consecuencia de una tuberculosis en la médula espinal. Esto despierta preocupación doblemente en este momento, porque, con sus escritos contra Mynster, Martensen y el clero – o, para quizás decirlo mejor, contra toda la forma externa de la adoración a Dios – ha levantado gran agitación y es cierto que sus escritos, que tienen una gran cantidad de lectores, incluyendo muchos teólogos, tarde o temprano van a tener un impacto revolucionario sobre

⁹⁵⁹ Ibid.

⁹⁶⁰ KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 485.

los asuntos concernientes a la Iglesia”⁹⁶¹. Kirmmse defiende que estas palabras de Andræ prueban que “no todos estaban obligados a ver a Kierkegaard como una figura menor o como un chiflado misántropo, sino que, por el contrario, podía ser entendido y respetado, incluso por gente ‘respetable’, durante su ataque contra la Iglesia”⁹⁶². Estoy de acuerdo con Kirmmse en que es capital resaltar una recepción más abierta de Kierkegaard y en que en efecto en Andræ presenta dicho enfoque, pero de todas maneras creo que hay que poner el asunto en perspectiva. Kierkegaard parte de un apego juvenil al movimiento dialéctico del idealismo, pasa por una construcción de una interioridad cristiana que podía mantenerse oculta y coincidir con los negocios humanos salvo en escenarios extremos, desarrolla después un individuo de fe que debía asumir como exigencia central de lo divino la factibilidad del martirio y decanta en un sujeto resguardado en su sola relación con Dios y enfrentado a los otros, aun cuando estos otros estén en la misma disposición espiritual.

Así como es un error asumir que Kierkegaard en su último período estaba increpando al esquema eclesiástico-estatal desde adentro y con un afán constructivo, también hay que notar que cualquier mutación institucional que quiera llamarse a sí misma completamente kierkegaardiana debe asumir el riesgo de caer en contradicciones insalvables. Lo que sí puede ser provechoso es encontrar apelaciones a nuestra situación social, política, comunitaria e individual en un Kierkegaard responsablemente reconstituido, esto es, en un Kierkegaard histórico.

⁹⁶¹ KIRMMSE, B. (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, op. cit., p. 483.

⁹⁶² Ibid.

IV. Hacia la construcción de un Kierkegaard histórico

En “‘But I am almost never understodd...’ Or, Who Killed Søren Kierkegaard?”, Bruce Kirmmse resalta las distorsiones alrededor de la figura de Kierkegaard que se comenzaron a hilvanar casi inmediatamente después de su muerte. De acuerdo con la acuciosa recopilación que hizo Emil Boesen de sus encuentros con Kierkegaard en el hospital, el 19 de octubre de 1855 su hermano Peter Christian llegó a visitarlo, después de un nada despreciable viaje desde Pedersborg, un pueblo en la parte oeste de Zelandia, hasta Copenhague¹. Kierkegaard, sin embargo, se negó a verlo². Ese mismo día, Boesen le preguntó a Kierkegaard si es que tenía intenciones de recibir la comunión. Kierkegaard le contestó: “‘Sí, pero no de un pastor, de un laico’”³. Cuando Boesen le aseguró que algo así sería bastante difícil de concertar, Kierkegaard le replicó muy suelto: “‘Entonces moriré sin ella’”⁴. Estos dos gestos, que Kirmmse acertadamente considera como a la vez privados y públicos, se vinculan sin duda con la posición final de Kierkegaard respecto de la Iglesia oficial y de la cristiandad como perversión del cristianismo.

Aun con la polémica fresca en la conciencia colectiva danesa, los Kierkegaard se las arreglaron para celebrar el funeral de su bullado pariente en la Iglesia de Nuestra Señora, la más importante del país, un domingo y entre dos servicios. El discurso fúnebre fue sostenido

¹ Cf. KIRMMSE, B. (1998), “‘But I am almost never understood...’ Or, Who killed Kierkegaard?”, op. cit., p. 173 y KIRMMSE, B. (1996), *Encounters with Kierkegaard*, op. cit., p. 125.

² Cf. Boesen reproduce el siguiente diálogo entre Kierkegaard y él, sostenido presumiblemente el 14 o el 16 de octubre de 1855: “¿Estás enojado y amargado? ‘No, pero triste, y preocupado, y extremadamente indignado, por ejemplo, con mi hermano Peter. No lo recibí cuando vino la última vez después de su discurso en la Iglesia de Roskilde. Piensa que como es el hermano mayor, debe tener prioridad. Juega al maestro de escuela, cuando me estaban pateando el trasero’”. KIRMMSE, B. (1996), *Encounters with Kierkegaard*, op. cit., p. 122.

³ KIRMMSE, B. (1996), *Encounters with Kierkegaard*, op. cit., p. 125.

⁴ Ibid.

por Peter Christian, participación que Martensen describiría algo maliciosamente como la de un hermano y no como la de un pastor⁵. A pesar de que Peter Christian perdió las notas de su alocución, intentó reconstruirla en marzo de 1881. Kirmmse resalta una sección que es particular interés: “[debo] *confesar* que no solo me arrepentí profundamente, sino que sentí también una vergüenza sincera y remordimiento, porque durante los últimos años ninguno de nosotros entendió que la visión del fallecido se había vuelto en parte oscurecida y torcida por el esfuerzo excesivo y por el sufrimiento en el calor de la batalla, causando que sus golpes cayeran de forma salvaje y ciega, como lo hicieron los de Ølver en la saga noruega; y que deberíamos haber actuado como lo hicieron los amigos de Ølver y, con una mirada confidente y con el suave abrazo del amor, debimos atraerlo *o compelerlo* a tomar un largo y tranquilo descanso”⁶. Detrás de esta afectada condescendencia, Kirmmse nota una referencia no muy agradable. El campesino Ølver, que en noruego antiguo equivale a Qlvir o Qlver, aparece en la descripción que hace el historiador islandés Snorri Sturluson del ataque que los paganos wendos asestaron en el sur de Noruega en el 1135. Ølver, que había estado bebiendo cerveza con sus amigos en una taberna, se levantó estrepitosamente en medio de la fiesta y anunció que partiría a pelear, aunque no contara con el apoyo de sus contertulios. Sobreponiéndose a su intemperancia, Ølver consiguió matar a seis wendos y hacer huir a otros dos. El malherido héroe fue recogido y fue cuidado hasta que se recuperó por completo. Kirmmse considera que con esta analogía con Ølver, cuyo apodo de paso era *miklimunnr*, que significa literalmente “bocaza” o “bocota”, Peter Christian estaba implicando que Kierkegaard había

⁵ KIRMMSE, B. (1996), *Encounters with Kierkegaard*, op. cit., p. 135. Cf. Ibid.: “Hoy, después del servicio en la Iglesia de Nuestra Señora, Kierkegaard fue enterrado; había un largo cortejo de dolientes (con gran estilo, ¡qué irónico!). No hemos visto tal *falta de tacto* en una familia al enterrarlo un *domingo*, entre dos servicios religiosos, en la *iglesia más importante del país*. Se podría haber prevenido por ley, no obstante, aunque podría haberse prevenido por *buen comportamiento* [...]”. Las cursivas son de Martensen.

⁶ KIRMMSE, B. (1998), “‘But I am almost never understood...’ Or, Who killed Kierkegaard?”, op. cit., p. 173-174. Las primeras cursivas son de P. C. Kierkegaard y las segundas son de Kirmmse.

enloquecido. En este mismo ánimo, más de treinta años después de la muerte de Kierkegaard, H. L. Martensen afirmó que “quisiera recordarlo [a Kierkegaard] repitiendo unas pocas palabras, que encuentro decidoras y que me fueron dichas por uno de mis amigos, que reconoció a este único y destacado fenómeno literario y religioso: ‘Es como un noble instrumento con una caja de resonancias trizada’. Ah, esta grieta se hizo más y más grande”⁷. Martensen asume que este apunte está dirigido a la pobre salud de Kierkegaard, que de a poco se fue apoderando de su impulso intelectual y que “en un grado no menor sirve para mitigar el juicio de su comportamiento. *Nadie es capaz de determinar el alcance de su cordura*”⁸. Kirmmse destaca que estas sospechas de Peter Christian y de Martensen son “una forma de desarmar a un hombre peligroso y de rebajar lo que tenía que decir”⁹.

Otros cercanos a Kierkegaard intentaron matizar su imagen polémica. En una carta del 23 de mayo de 1869, en plena ordenación y edición de los papeles kierkegaardiano, Emil Boesen le hizo una sentida petición a H. P. Barfod: “Si encuentras los ataques a Martensen en los papeles de Kierkegaard, sería descortés con Martensen que los publicaras; además, lo que Kierkegaard mismo quiso decir públicamente para atacarlo ya está impreso”¹⁰. Asimismo, en una misiva del 7 de noviembre de 1880, Hermann Gottsched, ayudante editorial de Barfod, le comentó a su colega que Henriette Lund, sobrina de Kierkegaard, “quisiera ayudar con gusto a cambiar las impresiones y opiniones de la gente sobre su querido tío”¹¹. Con esta empresa en mente, Lund escribió *Recuerdos de casa*, memorias que al comienzo se repartieron entre un círculo reducido de personas, aunque no por ello menos

⁷ KIRMMSE, B. (1996), *Encounters with Kierkegaard*, op. cit., p. 205.

⁸ Ibid. Las cursivas son mías.

⁹ Cf. KIRMMSE, B. (1998), “‘But I am almost never understood...’ Or, Who killed Kierkegaard?”, op. cit., p. 174.

¹⁰ KIRMMSE, B. (1998), “‘But I am almost never understood...’ Or, Who killed Kierkegaard?”, op. cit., p. 175.

¹¹ Ibid.

influyente, y que después se publicaron de manera póstuma en 1909. Lund se puso incluso en contacto con Regine con la intención de aunar fuerzas para imponer una sola imagen kierkegaardiana, la que precisamente ella había construido¹². En una carta del 1 de noviembre de 1898, Lund le escribe a Regine que “*después de todo, todo lo que la gente debería querer saber está puesto en mi presentación*. Pero aun cuando adhiero cuidadosa y concienzudamente a la verdad, una cierta cautela era empero necesaria. No me agrada la idea de que todos – incluyendo las manos más crudas – pudieran acceder a sus papeles póstumos tan rápido y quizás deformarlos *desde el comienzo*”¹³.

Tras la muerte de J. F. Schlegel el 8 de junio 1896, Regine se abrió progresivamente más a hablar de su tormentoso noviazgo con Kierkegaard. Georg Brandes contó que era como si Regine “llevara una máscara invisible, porque cuando era una muy joven mujer había sido amada por un gran hombre”¹⁴. Julius Clausen, el historiador que le ayudó a Regine a arreglar la subasta de los libros de su esposo, afirmó que “Regine nunca olvidó la gran experiencia de su juventud”¹⁵. A la par, Rapahel Meyer, encargado de la Biblioteca Real de Dinamarca, apuntó que Regine se enfureció con un clérigo cercano a ella cuando se enteró que de no tenía conocimiento de Kierkegaard: ““Es inaceptable para un hombre educado, en el país en el que Kierkegaard nació y trabajó, y especialmente al ser pastor de la Iglesia danesa””¹⁶. Por último, Robert Neiiendam, un ayudante en la librería a la solía ir Regine, aseguró que “era feliz cuando la gente joven se interesaba por Kierkegaard [...] Solo tenía buenas palabras para él, y lo años ya habían clarificado su relación. Se había vuelto una misión enviada por Dios,

¹² Cf. KIRMMSE, B. (1996), *Encounters with Kierkegaard*, op. cit., pp. 43-47.

¹³ KIRMMSE, B. (1998), “‘But I am almost never understood...’ Or, Who killed Kierkegaard?”, op. cit., p. 176. Las cursivas son de Lund.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ KIRMMSE, B. (1998), “‘But I am almost never understood...’ Or, Who killed Kierkegaard?”, op. cit., p. 177.

¹⁶ Ibid.

quien la usó como un instrumento para llevar a Kierkegaard a la gran producción religiosa que asumiría gran significación”¹⁷.

En este escenario en el que se describe a Kierkegaard como fuera de sus cabales, como el tío ideal, como el romántico empedernido y casi como un santo por su labor religiosa, Kirmmse levanta dos problemas. El primero gira en torno a que Kierkegaard “no solo rechazó la Iglesia en su forma establecida, sino que finalmente [rechazó] la Iglesia en cada una de sus formas, ‘el concepto de congregación’”¹⁸. En esto descansan las impertérritas tentativas por suavizar el extremismo kierkegaardiano, tanto en su variante personal como en su dimensión conceptual. La segunda cuestión es que, a la par que Kierkegaard se planta como radicalmente anticlerical, se yergue además como profundamente cristiano: “Esta arista ha tendido a ofender a otra gran circunscripción de ‘kierkegaardianos’ putativos, los librepensadores o los *Kulturradilaker*”¹⁹. Ante este par de embrollos, que ha desembocado en extensas discusiones que han apropiado a Kierkegaard como un crítico constructor de la institución eclesiástica o como un intelectual laico ajeno a cualquier carga proveniente de la religión, Kirmmse defiende que hay también dos requerimientos. Lo inmediato es que “en lo que concierne a la interpretación de Kierkegaard, debemos insistir en el Kierkegaard completo, radical y sin cortes: cristiano y anticlerical”²⁰. Esto supone concordar con los intérpretes cristianos en la centralidad que entraña el cristianismo para Kierkegaard y asentir con los especialistas más liberales que resaltan la oposición kierkegaardiana a la Iglesia. Sin embargo, este movimiento implica a su vez condenar la unilateralidad. Después, “cada uno

¹⁷ KIRMMSE, B. (1998), “‘But I am almost never understood...’ Or, Who killed Kierkegaard?”, op. cit., p. 178.

¹⁸ Ibid. Las cursivas son de Kirmmse.

¹⁹ Ibid.

²⁰ KIRMMSE, B. (1998), “‘But I am almost never understood...’ Or, Who killed Kierkegaard?”, op. cit., p. 190. Las cursivas son de Kirmmse.

debe decidir qué quiere hacer con *este* Kierkegaard”²¹, siempre previniéndose de ejecutar con el *corpus* kierkegaardiano una amputación procústea, esto es, sin acortar o alargar las extremidades de Kierkegaard para que calcen con un lecho hermenéutico en particular.

Con un lenguaje un poco más suelto, pero siguiendo la misma pista, Henning Fenger denota en *Los mitos de Kierkegaard y las fuentes de Kierkegaard*, publicado en danés en 1976 y traducido al inglés en 1980, que “[...] con algunas excepciones – los investigadores de Kierkegaard nunca han estado en buenos términos con las fuentes de la vida y de la enseñanza del maestro. Muy frecuentemente, los críticos de fuentes han tenido que calentar los banquillos hasta el último baile de la temporada, mientras los teólogos, los filósofos, los juristas y los hombres de letras de todos los credos imaginables se han arremolinado en el suelo”²². Partiendo desde la base de que Kierkegaard era un falsificador de la historia, Fenger alienta tempranamente a recurrir a lo primigenio para alzar una lectura efectiva y abarcadora, contraria al regocijo de aquellos que comienzan con sus inquisiciones, ya sea velados por el propio Kierkegaard y por sus astutas precauciones históricas, ya sea por la interminable camada de intérpretes que han pasado por alto las fuentes.

En el prefacio de su traducción de *Søren Kierkegaard y el hombre común*, obra aparecida originalmente en 1961, Kirmmse encomia precisamente que Jørgen Bukdahl tenga como objetivo “rescatar a Kierkegaard de la caricatura archiconservadora a la que lo había relegado la guerra entre distintas facciones”²³, destacando sobre todo que Kierkegaard “era una persona histórica inserta en una sociedad en específico, en un tiempo específico, y que no puede ser entendido desligada de su contexto”²⁴. Kirmmse hace el recuento que, tras su

²¹ Ibid.

²² FENGER, H. (1980), *Kierkegaard. The Myths and Their Origins*, op. cit., p. x.

²³ BUCKDAHL, J. (2001), *Kierkegaard and the Common Man*, op. cit., p. viii.

²⁴ Ibid.

muerte, Kierkegaard fue políticamente etiquetado como perteneciente a la izquierda por modernistas ateos y librepensadores, mientras que los antimodernistas conservadores buscaron ponerlo en la trinchera de la derecha. El único inconveniente de este tira y afloja, ironiza Kirmmse, era que “el Kierkegaard histórico real se había perdido en la batalla”²⁵.

Esta tesis está pensada como una pequeña contribución a reconstruir al Kierkegaard teológico-filosófico en conjunto con el Kierkegaard histórico. Como señalé en la introducción y en varios lugares del desarrollo de esta investigación, mi propuesta está modulada en función de conectar los principios de la metafísica individual kierkegaardiana en cada periodo con la situación social, política y religiosa de su época en particular, y con sus consideraciones en torno a una organización comunitaria en general. Sin intentar cerrarme a un único tipo de registro intersubjetivo, gesto en parte obstaculizado por la holgura terminológica de Kierkegaard, traté de ceñirme a cualquier signo en su obra publicada y sus papeles personales que pudiera indicar un atisbo congregacional. Emergiendo de una ontología espiritual en ciernes, el Kierkegaard joven e incipientemente polémico muestra trazos de un conservadurismo permeable a los nuevos aires políticos y expresa una convicción sintomática del poder positiva o negativamente aglutinante de la religión. Posteriormente, ya con un despliegue más claro de la subjetividad, Kierkegaard se parapeta en un individuo devenido religioso, pero que puede convivir secretamente con las exigencias de la sociedad civil, siempre y cuando el mandato divino no disponga lo contrario. Enseguida, Kierkegaard se vuelve crítico de la inclinación moderna hacia la masividad, contribuyendo con su acertado diagnóstico a pensar una forma aledaña de comunidad que se escape de lo puramente numérico. Este envión revisionista se refuerza con las consecuencias eclesiásticas

²⁵ BUCKDAHL, J. (2001), *Kierkegaard and the Common Man*, op. cit., p. vii.

de la revolución de 1848 y de la constitución liberal de 1849, y desemboca en la creciente radicalización de una individualidad cristiana que ahora tiene como determinación esencial oponerse a la deshonestidad mundana. Finalmente, el Kierkegaard asocial que emprende el ataque a la Iglesia establecida danesa tiene ante los ojos a un hombre de fe cruzado por las demandas de la divinidad y por completo condenado a oponerse a los otros. Estas variaciones impiden hablar de un único Kierkegaard comunitarista o anticomunitarista, y envuelven además la necesidad de dar cuenta del prisma hermenéutico que se pretende aplicar en cada momento, cautelando la responsabilidad y la pertinencia del proyecto investigativo.

Bibliografía

A. Fuentes de Kierkegaard

- KIERKEGAARD, S. (1991), *Attack upon Christendom*, trad. Walter Lowrie, Princeton: Princeton University Press.
- _____ (1992), *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments. Vol. I, Kierkegaard's Writings XII:1*, trad. H. y E. Hong, Princeton: Princeton University Press.
- _____ (1992), *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments. Vol. II, Kierkegaard's Writings XII:2*, trad. H. y E. Hong, Princeton: Princeton University Press.
- _____ (2006), *De los papeles de alguien que todavía vive*, trad. B. Sáez, Madrid: Trotta.
- _____ (2010), *Discursos edificantes / Tres discursos para ocasiones supuestas*, trad. D. González, Madrid: Trotta.
- _____ (1990), *Early Polemical Writings, Kierkegaard's Writings I*, trad. Julia Watkin, Princeton: Princeton University Press.
- _____ (2009), *Ejercitación del cristianismo*, trad. D. Gutiérrez, Madrid: Trotta.
- _____ (2010), *El concepto de la angustia*, trad. D. Gutiérrez, Madrid: Alianza.
- _____ (2006), *El Instante*, trad. A. Albertsen, Madrid Trotta.
- _____ (1990), *For Self-Examination / Judge for Yourself!, Kierkegaard's Writings XXI*, trad. H. y E. Hong, Princeton: Princeton University Press.
- _____ (2007-), *Kierkegaard's Journals and Notebooks. Vols. I-IX*, ed. B. Kirmmse, Princeton y Oxford: Princeton University Press.
- _____ (2001), *La época presente*, trad. Manfred Svensson, Santiago: Editorial Universitaria.
- _____ (2006), *Las obras del amor*, trad. D. Gutiérrez, Sígueme: Salamanca.
- _____ (1978), *Letter and Documents, Kierkegaard's Writings XXV*, trad. H. Rosemeier, Princeton: Princeton University Press.
- _____ (2007), *Migajas filosóficas*, trad. R. Larrañeta, Madrid: Trotta.
- _____ (2006), *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, trad. B. Sáez y D. González, Madrid Trotta.
- _____ (2007), *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, trad. D. González, Madrid Trotta.
- _____ (2010), *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, trad. J. Teira y N. Legarreta, Salamanca: Sígueme.

- _____ (2006), *Sobre el concepto de ironía*, trad. D. González, Madrid: Trotta.
- _____ (1968-1978), *Søren Kierkegaards Papirer. Vols. I-XIII*, ed. N. Thulstrup, Copenhagen: Gyldendal.
- _____ (1999-2012), *Søren Kierkegaards Skrifter*, ed. N. J. Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup, K. Kynde, T. Olesen y S. Tullberg, Copenhagen: Søren Kierkegaard Forskningscenteret.
- _____ (1988), *Stages on Life's Way, Kierkegaard's Writings XI*, trad. H. y E. Hong, Princeton: Princeton University Press.
- _____ (1975), *Temor y temblor*, trad. D. Gutiérrez, Madrid: Guadarrama.
- _____ (1998), *The Book on Adler, Kierkegaard's Writings XXIV*, trad. H. y E. Hong, Princeton: Princeton University Press.
- _____ (1982), *The Corsair Affair, Kierkegaard's Writings XIII*, trad. H. y E. Hong, Princeton: Princeton University Press.
- _____ (1998), *The Moment and Late Writings, Kierkegaard's Writings XXIII*, trad. H. y E. Hong, Princeton: Princeton University Press.
- _____ (2009), *The Point of View, Kierkegaard's Writings XXII*, trad. H. y E. Hong, Princeton: Princeton University Press.
- _____ (1978), *Two Ages: The Present Age and the Age of Revolution, A Literary Review, Kierkegaard's Writings XIV*, trad. H. y E. Hong, Princeton: Princeton University Press.
- _____ (1997), *Without Authority, Kierkegaard's Writings XVIII*, trad. H. y E. Hong, Princeton: Princeton University Press.
- _____ (1998), *Works of Love, Kierkegaard's Writings XVI*, trad. H. y E. Hong, Princeton: Princeton University Press.

B. Fuentes sobre Kierkegaard

- ADORNO, T. (2006), "La doctrina kierkegaardiana del amor", en *Kierkegaard. Construcción de lo estético*, trad. J. Chamorro, Madrid: Akal.
- _____ (1940), "On Kierkegaard's Doctrine of Love", *Studies in Philosophy and Social Science* 8, pp. 413-429.
- ALBERTSEN, A. y TAPIA, M. (2018), "Egoisme y Egoitet en los Papirer", *Søren Kierkegaard Newsletter*, no. 68, pp. 21-24.
- ANDIC, M. (1999), "Love's Redoubling and the Eternal Like for Like", en *Kierkegaard International Commentary. Volume 16: Works of Love*, ed. R. L. Perkins, Macon: Mercer University Press.
- BARRETT, L. (2015), "Johannes Climacus: Humorist, Dialectician, and Gadfly", en *Kierkegaard's Pseudonyms*, ed. K. Nun y J. Stewart, Hampshire: Ashgate.
- _____ (1999), "The Neighbor's Material and Social Well-Being in Kierkegaard's *Works of Love*: Does it Matter?", en *Kierkegaard International*

- Commentary. Volume 16: Works of Love*, ed. R. L. Perkins, Macon: Mercer University Press.
- _____ (2015), “Vigilius Haufniensis: Psychological Sleuth, Anxious Author, and Inadvertent Evangelist”, en *Kierkegaard’s Pseudonyms*, ed. K. Nun y J. Stewart, Hampshire: Ashgate.
 - BEAUFRET, J., BILLESKOV-JANSEN, F., BRUN, J., et. al. (1966), “Colloque Kierkegaard: Groupe de discussion”, en *Kierkegaard vivant*, ed. J. Sartre, M. Heidegger, K. Jaspers, et. al., París: Gallimard.
 - _____ (1970), “Coloquio sobre Kierkegaard: Grupo de discusión”, en *Kierkegaard vivo*, trad. Andrés Sánchez, Madrid: Alianza.
 - BINETTI, M. (2003), “El amor: clave de resolución en la dialéctica de la libertad kierkegaardiana”, *Revista de filosofía de la Universidad de Zulia*, vol. 44, no. 2, pp. 85-104.
 - _____ (2007), “El estadio ético de Kierkegaard en las categorías lógicas de Hegel: Posibilidad, realidad y necesidad actuales”, *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 3, nos. 2-3, pp. 370-383.
 - _____ (2004), *El poder de la libertad. Un estudio del pensamiento de Søren Kierkegaard con especial referencia al Diario*, tesis para optar al grado de Doctora en Filosofía, Pamplona: Universidad de Navarra.
 - _____ (2007), “El sorprendente debut feminista de Kierkegaard”, ponencia presentada en las jornadas anuales de la Biblioteca Kierkegaard Argentina, s. p. Disponible en: <http://www.sorenkierkegaard.com.ar/index2.php?clave=trabajo&idtrabajo=33&clavebot=jornadask>.
 - _____ (2009), “Johannes de silencio: entre lo lírico y lo dialéctico”, Coloquio *Søren Kierkegaard. El uso de los seudónimos como comunicación existencial*, Universidad Iberoamericana de México.
 - _____ (2005), *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard*, Navarra: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
 - _____ (2008), “Mediación o repetición: De Hegel a Kierkegaard y Deleuze”, *Dáimon*, no. 45, pp. 125-139.
 - BRAVO, N. (2014), *Génesis del pensamiento de Kierkegaard. Un estudio sobre las juvenalia (1834-1843)*, tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía, Universidad Autónoma de México.
 - _____ (2015), “Nicolaus Notabene: Kierkegaard’s Satirical Mask”, en *Kierkegaard’s Pseudonyms*, ed. K. Nun y J. Stewart, Hampshire: Ashgate.
 - BUCKDAHL, J. (2001), *Kierkegaard and the Common Man*, trad. Bruce Kirmmse, Cambridge: Eerdmans Publishing Co.
 - BURGESS, A. (2007), “Kierkegaard, Moravian Missions, and Martyrdom”, en *International Kierkegaard Commentary. Volume 18: Without Authority*, ed. R. L. Perkins, Macon: Mercer University Press.

- CRITES, S. (1992), "The Sickness unto Death: A Social Interpretation", en *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community*, eds. George Connell y Stephen Evans, Londres: Humanities Press.
- CUTTING, P. (1984), "The Levels of Interpersonal Relationships in Kierkegaard's *Two Ages*", en *International Kierkegaard Commentary: Two Ages*, ed. R. Perkins, Macon: Mercer University Press.
- DE SOUSA, E. (2015), "Hilarius Bogbinder: The Real of Truth and the Real of Books", en *Kierkegaard's Pseudonyms*, ed. K. Nun y J. Stewart, Hampshire: Ashgate.
- DIDRICHSEN, A. (2002), "On the Teleological Suspension of the Ethical", en *Kierkegaard Studies Yearbook*, ed. N. J. Cappelørn and H. Deuser, Berlín y Nueva York: Walter de Gruyter.
- DOOLEY, M. (1999), "The Politics of Exodus: Derrida, Kierkegaard, and Lévinas on 'Hospitality'", en *Kierkegaard International Commentary: Works of Love*, ed. R. Perkins, Macon: Mercer University Press.
- _____ (2001), *The Politics of Exodus. Søren Kierkegaard's Ethics of Responsibility*, Nueva York: Fordham University Press.
- FENGER, H. (1980), *Kierkegaard. The Myths and Their Origins*, trad. George Schoolfield, Londres: Yale University Press.
- FERREIRA, J. (2001), *Love's Grateful Striving. A Commentary on Kierkegaard's Work of Love*, Oxford: Oxford University Press.
- GARFF, J. (2005), *Søren Kierkegaard. A Biography*, trad. Bruce Kirmmse, Princeton: Princeton University Press.
- _____ (1997), "'To produce was my life': Problems and Perspectives within the Kierkegaardian Biography", en *Kierkegaard Revisited: Proceedings from the Conference "Kierkegaard and the Meaning of Meaning It"*, ed. N. Cappelørn y J. Stewart, Nueva York: Walter de Gruyter.
- GEORGE, P. (1998), "Something Anti-social about *Works of Love*", en *Kierkegaard. The Self in Society*, eds. G. Pattison y S. Shakespeare, Nueva York: Saint Martin's Press.
- GUEDES, G. (2015), "Constantin Constantius: The Activity of a Travelling Esthetician and How He Still Happened to Pay for the Dinner", en *Kierkegaard's Pseudonyms*, ed. K. Nun y J. Stewart, Hampshire: Ashgate.
- HAECKER, T. (1950), *Kierkegaard The Cripple*, trad. C. Van O. Bruyn, Londres: The Harvill Press.
- HALL, R. (1995), "Language and Freedom: Kierkegaard's Analysis of the Demonic in *The Concept of Anxiety*", en *Kierkegaard International Commentary: The Concept of Anxiety*, ed. R. Perkins, Macon: Mercer University Press.
- HANNAY, A. (1982), *Kierkegaard*, Londres y Nueva York: Routledge.
- _____ (2010), *Kierkegaard. Una Biografía*, trad. Nassim Bravo, Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- HANSON, J. (2012), "Emmanuel Lévinas: An Ambivalent but Decisive Reception", en *Kierkegaard's Influence on Philosophy. Tome II: Francophone Philosophy*, ed. J. Stewart, Farnham: Ashgate.

- JOHNSON, H. (1971), “Kierkegaard and the Church”, *Kierkegaardiana*, vol. 8, pp. 64-79.
- KAFTANSKI, W. Y GUEDES, G. (2015), “Frater Taciturnus: The Two Lives of the Silent Brother”, en *Kierkegaard’s Pseudonyms*, ed. K. Nun y J. Stewart, Hampshire: Ashgate.
- KEMP, R. (2015), “Johannes de silentio: Religious Poet or Faithless Aesthete”, en *Kierkegaard’s Pseudonyms*, ed. K. Nun y J. Stewart, Hampshire: Ashgate.
- KIRMMSE, B (1990), “‘This Disastrous Confounding of Politics and Christianity’: Kierkegaard’s Open Letter of 1851”, en *Kierkegaard International Commentary. Volume 13: The Corsair Affair*, ed. R. L. Perkins, Macon: Mercer University Press.
- _____ (1990), “‘This Disastrous Confounding of Politics and Christianity’: Kierkegaard’s Open Letter of 1851”, en *International Kierkegaard Commentary. Volume 13: The Corsair Affair*, ed. R. Perkins, Macon: Mercer University Press.
- _____ (1990), *Kierkegaard in the Golden Age Denmark*, Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press.
- _____ (1994), “Kierkegaard, Jews, and Judaism”, *Kierkegaardiana*, vol. XVII, pp. 83-97.
- _____ (1995), “Kierkegaard and 1848”, *History of European Ideas*, vol. 20, pp. 167-175.
- _____ (1996), *Encounters with Kierkegaard*, Nueva Jersey: Princeton University Press.
- _____ (1998), “‘But I Am almost never understood...’ or, who killed Søren Kierkegaard?”, en *Kierkegaard. The Self in Society*, eds. G. Pattison y S. Shakespeare, Nueva York: Saint Martin’s Press.
- _____ (1998), “‘But I am almost never understood...’ Or, Who killed Kierkegaard?”, en *The Self in Society*, ed. G. Pattison y S. Shakespeare, Basingstoke: Macmillan.
- _____ (2000), “The Thunderstorm: Kierkegaard’s Ecclesiology”, *Faith and Philosophy*, vol. 17, pp. 87-102.
- _____ (2000), “The Thunderstorm: Kierkegaard’s Ecclesiology”, *Faith and Philosophy*, vol. 17, no. 1, pp. 87-102.
- LAPPANO, D. (2015), “Press”, *Kierkegaard’s Concepts. Tome V: Objectivity to Sacrifice*, ed. Jon Stewart, Farnham y Burlington: Ashgate.
- LÉVINAS, E. (1976), “A propos de ‘Kierkegaard Vivant’”, en *Noms propres*, Montpellier: Fata Morgana.
- _____ (1996), “A propos of ‘Kierkegaard vivant’”, en *Proper Names*, trad. M. Smith, Stanford: Stanford University Press.
- LLEVADOT, L. (2008), “Kierkegaard y la cuestión de la metafísica: El lugar de lo ético en el pensamiento existencial”, *Logos*, vol. 41, pp. 87-107.
- MACKEY, L. (1972), “The Loss of World in Kierkegaard’s Ethics”, en *Kierkegaard: A Collection of Critical Essays*, ed. Josiah Thompson, Nueva York: Anchor Books.
- MALANTSCHUK, G. (1980), *The Controversial Kierkegaard*, Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.

- MAREK, J. (2015), "Anti-Climacus: Kierkegaard's 'Servant of the Word'", en *Kierkegaard's Pseudonyms*, ed. K. Nun y J. Stewart, Hampshire: Ashgate.
- MARINO, G. (2001), "The Place of Reason in Kierkegaard's Ethics", en *Kierkegaard After MacIntyre*, eds. John J. Davenport y Anthony Rudd, Illinois: Open Court.
- MCKINNON, A. Y CAPPELØRN, N. J. (1974), "The Period of Composition of Kierkegaard's Published Works", *Kierkegaardiana*, vol. IX, pp. 133-146.
- NICOLETTI, M. (1992), "Politics and Religion in Kierkegaard's Thought: Secularization and the Martyr", en *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community*, eds. George Connell y Stephen Evans, Londres: Humanities Press.
- PERKINS, R. (1984), "Buber and Kierkegaard: A Philosophic Encounter", en *Martin Buber: A Centenary Volume*, ed. H. Gordon y J. Bloch, Nueva York: KTAV.
- _____ (1998), "Climacan Politics: Polis and Person in Kierkegaard's *Postscript*", en *Kierkegaard. The Self in Society*, eds. G. Pattison y S. Shakespeare, Nueva York: Saint Martin's Press.
- _____ (1984), "Introduction", en PERKINS, R. (ed.), *International Kierkegaard Commentary: Two Ages*, Macon: Mercer University Press.
- _____ (1995), "The Politics of Existence: Buber and Kierkegaard", en *Kierkegaard in Post/Modernity*, ed. M. Matustik y M. Westphal, Indianápolis: Indiana University Press.
- PIETY, M. G. (1998), "The Place of the World in Kierkegaard's Ethics", en *Kierkegaard. The Self in Society*, eds. G. Pattison y S. Shakespeare, Nueva York: Saint Martin's Press.
- _____ (1996), "The Reality of the World in Kierkegaard's *Postscript*", en *International Kierkegaard Commentary: Concluding Unscientific Postscript*, ed. R. L. Perkins, Macon: Mercer University Press.
- ŠAJDA, P. (2012), "Theodor W. Adorno: 'Tracing the Trajectory of Kierkegaard's unintended Triumphs and Defeats'", en *Kierkegaard's Influence on Philosophy. Tome I: German and Scandinavian Philosophy*, ed. J. Stewart, Farnham: Ashgate.
- SCARAMUCCIA, A. (2009), "Jen Finsteen Gjørdwad: An Amiable Friend and a Despicable Journalist", en *Kierkegaard and his Danish Contemporaries. Tome I: Philosophy, Politics and Social Theory*, ed. Jon Stewart, Farnham y Burlington: Ashgate.
- SØLTOFT, P. (1999), "A Literary Review: The Ethical and the Social", en *Kierkegaard Studies Yearbook*, eds. J. Capperlørn y N. Deuser, Nueva York: Walter de Gruyter.
- STAN, L. (2014), "Crowd/Public", en *Kierkegaard's Concepts. Tome II: Classicism to Enthusiasm*, ed. Jon Stewart, Farnham y Burlington: Ashgate.
- _____ (2014), "Leveling", en *Kierkegaard's Concepts. Tome IV: Individual to Novel*, ed. Jon Stewart, Farnham y Burlington: Ashgate.
- STEWART, J. (2003), *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, Nueva York: Cambridge University Press.

- _____ (2011), "Preface", en STEWART, J. (ed.), *Kierkegaard's Influence on Social-Political Thought*, Farnham: Ashgate.
- TAYLOR, M. (1980), *Journeys to Selfhood: Hegel and Kierkegaard*, Berkeley: University of California Press.
- _____ (1975), *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship: A Study of Time and the Self*, Princeton: Princeton University Press.
- THULSTRUP, N. (1980), *Kierkegaard's Relation to Hegel*, trad. George Stengren, Princeton: Princeton University Press.
- TILLEY, J. (2009), "Ditlev Gothard Monrad: Kierkegaard on Politics, the Liberal Movement, and the Danish Constitution", en *Kierkegaard and His Danish Contemporaries. Tome I: Philosophy, Politics and Social Theory*, Hampshire: Ashgate.
- _____ (2011), "Herbert Marcuse: Social Critique, Haecker, and Kierkegaardian Individualism", en *Kierkegaard's Influence on Social-Political Thought*, ed. Jon Stewart, Farnham: Ashgate.
- _____ (2009), "J.L.A Kolderup-Rosenvinge: Kierkegaard on Walking away from Politics", en *Kierkegaard and His Danish Contemporaries. Tome I: Philosophy, Politics and Social Theory*, Hampshire: Ashgate.
- _____ (2007), "Karl Bayer: Kierkegaard's Attempt at Social Philosophy", en *Kierkegaard and His German Contemporaries*, ed. Jon Stewart, Hampshire: Ashgate.
- WATKIN, J. (1999), "Serious Jest? Kierkegaard as Young Polemist in "Defense" of Women", en *Kierkegaard International Commentary. Early Polemical Writings*, ed. R. Perkins, Macon: Mercer University Press.
- _____ (1999), "The Logic of Søren Kierkegaard's Misogyny 1854-1855", *Kierkegardiana*, vol. XV, pp. 82-92.

C. Fuentes de otros autores

- BAYER, K. (1844), "Der Begriff der sittlichen Gemeinschaft", *Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie*, vol. 13, pp. 67-103.
- BUBER, M. (1936), *Die Frage an den Einzelnen*, Berlín: Schocken.
- _____ (1923), *Ich und Du*, Leipzig: Insel.
- _____ (2002), "The Question to the Single One", en *Between Man and Man*, trad. R. Gregor-Smith, Londres-Nueva York: Routledge.
- HEGEL, G. W. F. (1993), *Ciencia de la Lógica. Segunda Parte*, trad. A. y R. Mondolfo, Buenos Aires: Ediciones Solar.
- _____ (2003), *Elements of the Philosophy of Right*, trad. H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (1991), *The Encyclopaedia Logic*, trad. T. F. Geraets, W. A. Suchting y H. S. Harris, Indianapolis: Hackett Publishing Company.

- HEIBERG, J. L. (1839), “En logisk Bemærkning i Anledning af H. H. Hr. Biskop Dr. Mynsters Afhandling om Rationalisme og Supranaturalisme i forrige Hefte af dette Tidsskrift”, *Tidsskrift for Litteratur og Kritik*, no.1.
- JASPERS, K. (1995), *The Great Philosophers IV*, trad. Edith Ehrlich y Leonard Ehrlich, Nueva York: Harcourt Brace & Company.
- MACINTYRE, A. (1984), *After Virtue*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- MARCUSE, H. (1929), “Ueber konkrete Philosophie”, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 62, pp. 123-127.
- MARCUSE, H. (1941), *Reason and Revolution*, Oxford: Oxford University Press.
- _____ (1994) *Razón y revolución*, trad. J. Fombona de Sucre, Barcelona: Altaya.
- MARTENSEN, H. L. (1841), *Grundris til Moralphilosophiens System*, Copenhague.
- _____ (1839), “Rationalisme, Supernaturalisme og principium exclusi medii i Anledning af H. H. Biskop Mynster Afhandling herom i dette Tidsskrift forrige Hefte”, *Tidsskrift for Litteratur og Kritik*, no.1.
- PLATÓN (2007), *Menón*, en *Diálogos II*, trad. J. Calonge, E. Acosta, F. Oliveri, J. Calvo, Madrid: Gredos.
- _____ (2007), *República*, en *Diálogos IV*, trad. Conrado Eggers, Madrid: Gredos.
- _____ (2007), *Teeteto*, en *Diálogos V*, trad. M. Santa Cruz, A. Vallejo, L. Cordero, Madrid: Gredos.
- SCHLEIERMACHER, F. (1897), *Der christliche Glaube: Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*, Halle: Hendel.
- SENECA (1925), *Ad Lucilium Epistolae Morales*, trad. R. Gumere, Londres: William Heinemann.
- SIBBERN, F. C. (1838), “Perseus, Journal for den speculative Idee. Udgiven af Johan Ludvig Heiberg. Nr. 1, en Maanedskrift for Litteratur, 19, Copenhague: Reitzel.
- STIRNER, M. (1844), *Der Einzige und sein Eigentum*, Leipzig: Otto Wigand.
- VV. AA. (1968), *Sagrada Biblia*, trad. E. Nacar y A. Colunga, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.