

UNIVERSIDAD DE SEVILLA

Grado en **Filosofía**



## **La obra de Kierkegaard según su autor.**

La obra de Kierkegaard según él la entiende como tentativa de enfrentar la crisis espiritual de su época.

**Trabajo Fin de Grado**

**Autor:** Pablo Borrego Cano

**Tutor:** Profesor Doctor José Antonio Antón Pacheco

## Índice

Introducción .....	4
Presentación y objetivos .....	4
Metodología.....	6
Justificación bibliográfica.....	7
Estado de la cuestión .....	9
Mapa de contenidos .....	10
I. Motivaciones de la tarea kierkegaardiana. La crisis del espíritu y la crítica social. .....	13
I.1. <i>La época presente</i> . Cómo nuestro autor expone la crisis espiritual de su tiempo. ....	13
I.1.1. Sobre las categorías que paralizan la época presente. Reflexión y desapasionamiento. ....	14
I.1.2. Sobre la envidia, la nivelación y el público.....	20
I.1.3. Consideraciones sobre los atributos concretos de la época presente según se dan en la vida doméstica y social.....	31
I.2. La crítica de Kierkegaard a su tiempo en relación con otras de sus obras. <i>O lo uno o lo otro</i> y <i>La enfermedad mortal</i> , brevemente. ....	39
I.2.1. <i>La enfermedad mortal</i> . Cómo describe Kierkegaard el espíritu y algunos ejemplos útiles para este ensayo.....	41
I.2.2. <i>O lo uno o lo otro</i> . Los papeles de A como ejemplo de la crisis espiritual de la época presente. ....	47
I.3. La cristiandad y el cristianismo. Kierkegaard y la crítica a la religiosidad de su época. ....	54
I.3.1. La época presente entendida como cristiandad. ....	55
II. Desarrollo de la tarea según el autor. Estrategias y objetivos de la obra de Søren Kierkegaard.....	59

II.1. <i>Mi punto de vista</i> . La obra de Kierkegaard según su autor. Anotaciones preliminares. ....	63
II.1.1. Sobre la comunicación. ....	65
II.2. <i>Mi punto de vista</i> . La obra de Kierkegaard según su autor. Estrategias y objetivos.....	70
II.2.1. Los “pseudónimos”. ....	77
II.1.2. Primitividad y reduplicación. ....	88
III. Conclusiones.....	95
Bibliografía.....	101

## Introducción

No existe una forma única de enfrentar el que podría ser el oficio siguiente teniendo en cuenta solo su título. Con atención a esto, con decoro y protocolo, junto a mi esperanza descansa el deseo de que las próximas páginas inviten apropiadamente a la lectura del resto de mi discurso, ya con una idea más cómoda y precisa de su forma y contenido.

### Presentación y objetivos

El siguiente ensayo es el resultado de no pocas noches noctámbulas delante del jactancioso azogue de la hoja en blanco y bajo las horas invisibles en forma de ojeras, que aún cuelgan de unos ojos cansados, menos por la falta de sueño que por la comprensión, que solo podré aspirar algún día a arrogarme y a llegar a extraer de las pocas páginas a las que me he atrevido a enfrentarme para esta tarea. Con esto quiero abrir la presentación de este, así dicho, Trabajo Fin de Grado, cuya única ambición, como queda implícito en sus párrafos, es relacionar al folio y al lector con la memoria de mi esfuerzo.

El objetivo de este trabajo, según la interpretación que os presto de su título, sería, meramente, disertar —o, al menos, discurrir— sobre la obra de Søren A. Kierkegaard tal como el mismo la entiende. *La obra de Kierkegaard según su autor*, busca reconocer la propiocepción que el autor tiene de su propia obra, tal como el danés la expone a lo largo de sus escritos. Es por este carácter reflexivo, que tengo que hacer una aclaración, quizá un tanto artificiosa, pero necesaria para compartir mis verdaderas intenciones. No quiero que “obra” se comprenda aquí en el único sentido de “bibliografía”. La labor escrita de Kierkegaard no solo es extensa, sino también varia, y dirigirnos a ella posibilita una mirada de diferentes interpretaciones, todas de una forma u otra justificadas o justificables. Yo no podré evitar sino dar mi propia interpretación, que busco justificar como ya he dicho, esto es, apegándome a cómo entiendo que Kierkegaard se comprende a sí mismo según sus más autorreferenciales escritos, como *Mi punto de vista* o *La dialéctica de la comunicación ética y ético—religiosa* —entre otros—, o los más exhortativos, entre los que cuento a sus sermones y discursos, como *Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo* o *Los lirios del campo y las aves del cielo*, o incluso a obras pertenecientes a su faceta más menos sutilmente beligerante como *La época presente*, aquel capitulito de su más larga *Una recensión literaria*. La bibliografía pseudónima del autor no la trataré de manera marginal, sino que será herramienta

fundamental para ejemplificar la tarea. En última instancia, este trabajo busca destacar un factor que creo fundamental —además de profundamente inspirador— de la vida y obra de mi autor. Kierkegaard comprende su tiempo como radicalmente afectado por una crisis del espíritu, cuyas consecuencias se mueven entre la frivolidad de la individualidad y su manipulable masificación. Se ha socavado la interioridad y se ha puesto en su lugar una abstracción reflexiva que, desprovista de entusiasmo, no es capaz de actualizar ninguna forma ideal, y se dirige hacia la nada, según el *pathos* del aburrimiento, la melancolía, la angustia y la desesperación, que de manera inadvertida se han hecho con los fundamentos de la formación —en el sentido de *Bildung*— de las personalidades de la época. Aunque todas estas afecciones son el posible germen de una escalada espiritual, la falta de interioridad, entusiasmo y aspiración, las convierten en enfermedad del espíritu. Por ello, Kierkegaard no puede permitirse la mera literatura, siendo ésta su mejor arma, en un sentido estético del término. Su obra estará íntimamente ligada a la tarea, cristianamente hablando, de subvertir las bases generativas de esta realidad, asumiendo su tarea escrita como una misión. De esta obra forma parte inseparable su propia vida (cosa de la que se hará eco más adelante) pues si la falta fundamental de su tiempo es la carencia de entusiasmo y concreción, él no puede permitirse la hipocresía. Esto es aquello fundamental a lo que espero hacer justicia a lo largo de este ensayo, aunque sea solo en un sentido propedéutico, como quizá es propio de este momento de mi formación.

Si esto resume, quizá a las bravas, mi título, me permito un nuevo resumen de aquello que quiero exponer aquí. La tarea que Kierkegaard se adjudica es la de llevar a los individuos de su tiempo, quienes se caracterizan por su masificación y excesiva reflexividad, por lo tanto, frivolidad y falta de entusiasmo, a esa posibilidad dialéctica germinal, que ya se encuentra en ellos, pero de cuya noticia carecen. Esta posibilidad es la de reconocerse sustancialmente, en la interioridad, en tanto que espíritu, una unidad relativa constituida por los conocidos pares infinitud/finitud, temporalidad/eternidad, libertad/necesidad, que nos hace dar cuenta de nuestra natural insuficiencia e inevitable, inherente, aspiración a aquella cosa otra que no puedo ser yo que me fundamenta; en el caso de Kierkegaard, este gran otro es el Dios del cristianismo. Para llevar a los individuos de su tiempo de un lado a otro, de la frivolidad a la interioridad —un camino miserable, normalmente atravesado por el mayor dolor existencial, aquel que nos pone frente a nuestra mortalidad—, Kierkegaard se propone una serie de estrategias. Estas podemos

entenderlas todas mediante alguna forma de “acción comunicativa”<sup>1</sup>, bajo la que se recogen estrategias como la fabricación de sus elaborados pseudónimos, su medida participación en la vida pública de Copenhague, las direcciones que nos da para la adecuada lectura de sus textos, etc. Todo según la distinción que él mismo hace entre la comunicación directa y la comunicación indirecta, una reflexión sobre la diferencia entre ‘saber’ y ‘poder’.

Dar cuenta de todo esto, esto es, exponer, al menos fugazmente, cómo se entretrejen los distintos elementos de la obra kierkegaardiana, es el objetivo de este ensayo. Espero que se eleve un poco más alto del mero ejercicio de elocuencia.

### Metodología

Dando pronto cierre a este apartado, comenzaré diciendo que mi aproximación ha sido la usual en la investigación en humanidades: lectura atenta de las fuentes primarias, recursión a la bibliografía secundaria, y vuelta a empezar. Es una metodología circular que, a menudo, implica perderse entre montones de textos entre los que es complicado, a menos a mi nivel, sentirse lo suficientemente seguro como para llegar a salir y sacar conclusiones. Además, la dificultad propia que el autor, Søren Kierkegaard, el cual no es directo en su comunicación en la mayor parte de sus escritos, hace que constantemente me condujera por caminos sin salida. Para atajar este problema, debí decidirme por una herramienta hermenéutica concreta, que me ayudase a discernir entre lo que me había de resultar relevante y lo que no. No es mi papel juzgar que lo haya hecho con éxito o todo lo contrario. Pero esa herramienta hermenéutica, ese medio, acabó por ser el siguiente: atender a lo que el propio Kierkegaard dice de sí mismo, a la *autorreferencialidad*. Por suerte, este autor es extraordinariamente metaliterario; habla a menudo de su propia obra, se cita a sí mismo, y sus muy diferentes textos están inteligentemente fabricados para dialogar entre ellos. Por esto me sirvo, principalmente, de los escritos que hablan sobre la obra, y haré uso de los demás en tanto que me sirvan para entablar diálogo con éstos o con otros textos.

Además, por consejo de mi tutor y tal como veo adecuado después de ciertas lecturas, he considerado como otra herramienta hermenéutica importante el atender a

---

<sup>1</sup> Aunque estos términos sean insultantemente anacrónicos, quedan más que justificados cuando observamos como han tratado la obra de Søren Kierkegaard algunos como Francisc Torralba en, por ejemplo, el prólogo a *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*, publicado en Herder, o José Luis Villacañas en su *Historia de la Filosofía Contemporánea*, donde se dirige a este autor como ‘el filósofo de la comunicación’.

Kierkegaard principalmente en tanto que autor cristiano, entre todas las facetas que de él pueden destacarse, como antes he mencionado. Y es que Kierkegaard se llama a sí mismo un “escritor cristiano” o “autor religioso”, y desatender este asunto, me parece desatender un elemento fundamental sin el cual no puedo sino errar en cualquier diagnóstico que busque hacer.

### Justificación bibliográfica.

Pudiérase dividir la relación bibliográfica en tres partes.

En la bibliografía primaria se encuentran las obras del autor que a este texto y a mí ocupa, Søren Aabye Kierkegaard. La mayoría de los textos utilizados son parte de la colección de Trotta, cuyas ediciones son probablemente las más recientes y científicas de las que tenemos en lengua castellana. Muchas recuperan las famosas traducciones de Demetrio Gutiérrez Rivero, mientras que otras se sirven de nuevas interpretaciones como las de Manfred Svensson, Darío González, Andrés Roberto Albertsen o Begonya Saez Tajafuerce. Casi todas estas transcripciones cuentan, además con alguna forma de prólogo o introducción por parte de reconocidos expertos en el tema, dentro del contexto hispano. María José Binetti, Rafael Larrañeta y Óscar Parceró Oubiña son ejemplo de esto. En cualquier caso, dar aquí reconocimiento a todas las personalidades que componen el universo traductológico y exegético de Kierkegaard en castellano me es imposible, pues considero que podría ser tarea más que suficiente para una obra científica completa para la que, además, no estoy cualificado. En cuanto a las traducciones fuera de la Editorial Trotta, lo cierto es que ocurre algo similar, la mayoría son las de Demetrio Gutiérrez Rivero, como las de Alianza, cuyos estudios preliminares realiza Jorge del Palacio. Herder se sirve de la mano de José García Martín y llama para el prólogo a Francesc Torralba, presidente de la Asociación Amigos de Kierkegaard y profesor en la Universidad Pompeu Fabra. Ya solo quedaría recordar a la Editorial Aguilar, de la que conozco menos, pero que usa la traducción de José Miguel Velloso, al menos para la obra *Mi punto de vista*, que es la que he usado. Creo que no he hecho uso de bibliografía primaria proveniente de ningún otro grupo editorial. Si me he servido de estas traducciones es porque son las que están más a la mano. Conozco el hecho de que la obra kierkegaardiana no ha visto aún la luz por completo, al menos en años recientes, en lengua castellana. En cualquier caso, habría sido exagerado apuntar a conocer la bibliografía completa del autor danés, aunque sí que he echado en falta poder acceder, en mi lengua, a obras como *Estudios en el camino de la vida*, hoy descatalogada, de la cual solo resulta

sencillo encontrar el relato final *In vino veritas*, como ocurre con la edición de Alianza. También son importantes los inmensos *Diarios* de Kierkegaard, los cuales no he consultado, aunque sé que existe la reciente publicación, aún en progreso, por Universidad Iberoamericana, edición en la cual participan, entre otras, María José Binetti. Si no me equivoco, esta editorial también está en proceso de publicar las obras de Kierkegaard al completo, aunque yo no he llegado a acceder al catálogo.

Por otro lado, tenemos la bibliografía primaria en otros idiomas. Yo no he hecho apenas uso de esta, pero es la forma más cotidiana de citar al autor en artículos internacionales, normalmente en las ediciones en danés —por supuesto— y francés, de las cuales, según tengo entendido provenían algunas de las primeras traducciones castellanas de la obra del autor. En danés he podido hacer uso de la versión digital de los *Søren Kierkegaard Skrifter*, que tan buenamente pone el Søren Kierkegaard Forskningscenteret København a disposición del público. Este recurso me ha servido para rastrear todos aquellos términos en danés que he considerado resultaba pertinente incluir en el ensayo.

En cuanto a la bibliografía secundaria, entre la que cuento a aquellos textos que tratan sobre el autor, la variedad y extensión es inabarcable. Primero agradecer, no puede olvidárseme, a mi tutor, José Antonio Antón Pacheco, por dirigirme a la obra de la susodicha María José Binetti, tanto a sus artículos como a su libro *El idealismo de Kierkegaard*. Son, considero, obras complejas por su tecnicismo y profundidad, lo cual no es sino un halago. Sus artículos sobre el *amor* y la *libertad* en Kierkegaard me han ayudado a resolver parte del problema propio de la interpretación del autor. También es importante recordar a Eric Peterson, otro de los autores a los que me dirigió mi tutor y al que, sin duda, podrá verse citado en páginas posteriores.

Por supuesto, gran parte de mi capacidad de profundizar en el tema me viene dada por los estudios introductorios de las diferentes obras de bibliografía primaria a los que antes hemos hecho mención. No me detendré en esto, la facultad de estos exégetas es bien conocida.

En castellano, tenemos como albor de cierta interpretación de Kierkegaard a Rafael Larrañeta, de cuyo *Søren Kierkegaard (1813 – 1855)* me sirvo. Se me han recomendado otras obras de este autor, como es su *Lupa de Kierkegaard*, a las que solo he podido atender parcialmente.



Del resto de la bibliografía secundaria no hace falta hacer mayor mención, pues sería más para detrimento de la obra de sus autores que para su favor. Espero que sea suficiente con su cita entre las últimas páginas de este escrito.

No me gustaría, sin embargo, faltar a la atención, aunque sea brevemente, de la importancia que han tenido un par de otros autores en la manufactura de este trabajo. Por un lado, la inédita Ana Gutiérrez Jordano, cuyo brillante Trabajo Fin de Grado ha ayudado a perfilar el mío —aunque yo no tenga su técnica—, y de cuya bibliografía me he servido en algunas ocasiones, así como de su reflexión. Por otro, el consejo de otros profesores de mi facultad, como Antonio Gutiérrez Pozo, quien también ha sabido apuntar hacia ciertas obras que podrían ser de mi interés para algunos de los temas que se tratarán aquí. Finalmente, a José Antonio Antón Pacheco que me facilitó el acceso a ese TFG del que he hablado, así como me dirigió, como tutor, a diversos artículos, autores y libros de bibliografía primaria que han sido de gran utilidad, aunque nunca haya yo sido capaz de alumbrarle al respecto de la verdadera dirección de este trabajo hasta ya muy tarde.

En cuanto a la bibliografía, y volviendo al grueso del asunto, solo queda un apartado más que justificar. Dedico un momento a separar las obras que ni son de la autoría de Kierkegaard ni versan sobre él. Éstas son, más bien, aquellas que, en algún momento, mientras le leía, recordé y a las que a lo largo del trabajo haré mención, en tanto que participaron de la visión que tengo hoy del pensamiento de Kierkegaard.

Incluyo en el apartado bibliografía, por tanto, no solo la referencia de las obras citadas a lo largo del ensayo, sino también las que, aun no siendo citadas, han sido de relevancia para esta elaboración.

### Estado de la cuestión

El estado de la cuestión lo presento, fugazmente, y no creo que pueda decir mucho más a este respecto, pues me falta, por supuesto, incalculable formación en el asunto. Puedo ver que, entre las distintas obras que he trabajado, se encuentran diversas preocupaciones con respecto a la obra de este autor. Estas las puedo dividir en tres, según me las he encontrado: la de profundizar en el existencialismo de Kierkegaard (en ocasiones en detrimento de otros aspectos quizá más fundamentales de su obra, y exagerando, en ocasiones, la precocidad de su obra para su contexto); aquella que se ocupa de las semejanzas y diferencias de Kierkegaard con su tiempo y sus influencias más inmediatas, como son Hegel o los románticos (buscando desmentir o matizar la

beligerancia entre Kierkegaard y Hegel); y aquellos que prefieren centrarse en los aspectos teológicos y religiosos de la obra del autor danés, tanto dentro del propio contexto cristiano protestante, como en diálogo con otras tradiciones.

Toda catalogación que yo pueda hacer debe ser tomada como equívoca. Si bien autoras como Binetti podrían ser tomadas como parte de la segunda categoría, lo cierto es que su obra es extensa, y bien podrían pertenecer a la tercera o a la primera, o incluso a una cuarta, que sería la que comprendería a aquellos autores a los que lo que les interesa de Kierkegaard es, principalmente, su utilidad para comprender su propia actualidad o sus propias inquietudes. De alguna manera no explícita yo estaría en esta cuarta categoría, en tanto que no soy ningún erudito. También aquí podría estar Jaspers, que en el siglo XX reivindicará a Kierkegaard para una crítica del *ambiente espiritual* de su tiempo. Al igual que podrían estar en esta los tantos escritores ni expertos ni académicos, que instrumentalizan el discurso de Kierkegaard —no necesariamente manipulándolo— para hablar de cualquier aspecto de la realidad. Me pregunto si Unamuno estaría en esta supuesta cuarta categoría o mejor entraría en otra.

No quiero extenderme especulando sobre temas de los que nada sé, pero si me gustaría señalar algo más. La producción sobre Kierkegaard parece estar remontando en interés en los últimos años. No es nada difícil encontrar bibliografía reciente o, incluso, muy reciente —al menos en otros idiomas. Incluso en castellano se pueden encontrar textos y artículos recientes. Aquí está Binetti, pero también los otros de los que he hecho mano. No es casualidad que Trotta esté publicando ahora estas reediciones de obras que habían dejado de circular antes del cambio de siglo o que esté preparando otras nuevas; al igual que no es casualidad que Universidad Iberoamericana esté dedicando fondos a esas ediciones de las que he dicho, más arriba, alguna cosa.

### Mapa de contenidos

He considerado como adecuado para una mejor comunicación de los contenidos de este ensayo, proceder como sigue.

La primera parte buscará concretar cómo Kierkegaard comprende la crisis espiritual de su época según la crítica que realiza en *La época presente*, que luego, según entiendo, puede verse descrita en un sentido particular y psicológico — fenomenológico— en su literatura pseudónima. Por eso me serviré de varios pasajes de estas obras como *O lo uno o lo otro* o *La enfermedad mortal*, para iluminar la exposición

anterior. A partir de *La enfermedad mortal* también añadiré las consideraciones de Kierkegaard al respecto de lo que el espíritu sea. Además, dedicaré un epígrafe último dentro de esta primera parte a señalar la crítica de Kierkegaard a la cristiandad de su tiempo, a la que él contrapone su cristianismo.

En una segunda parte, la meta será delimitar los objetivos de la obra kierkegaardiana en tanto que esta es una tentativa de responder a su propio diagnóstico de la época presente. En estos epígrafes se comentan ciertos conceptos fundamentales de la bibliografía del autor. Comienzo recogiendo la primera parte según la categoría de situación, para más adelante, proceder a ciertas categorías preliminares que faciliten la comprensión de las estrategias que Kierkegaard sigue para llevar a cabo su tarea. Comenzaré por sus consideraciones al respecto del problema de la comunicación tal como se exponen en *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*. Finalmente, aclarar las estrategias y objetivos. Sus estrategias las recojo según la categoría de sus “pseudónimos” la que busco problematizar y acompañar con citas de su obra *Mi punto de vista*. Aquí no me limitaré a teorizar al respecto de la pseudonimia en Kierkegaard, sino que plantearé otras categorías clave que el autor considera para llevar a cabo sus objetivos. Estos objetivos los resumiré en su intento por acercar a sus contemporáneos a la interioridad que han perdido, según las categorías de primitividad y reduplicación y lo que estas suponen en relación con el cristianismo de Kierkegaard.

Como cierre, procederé a una breve conclusión, que buscará recoger de nuevo toda la línea de investigación, a modo de recapitulación y reformulación de todo lo anterior, tratando de dar cuenta de lo dicho, así como de lo que quedaría por decir. En unas últimas breves palabras, ver como se relaciona todo lo dicho con la famosa teoría de los estadios o esferas de la existencia en Kierkegaard.

\* \* \*

Nuestra ciencia y nuestra impotencia se dan la mano sin rubor

MARINA GARCÉS

El puerto puede dar socorro; el puerto es misericordioso, en el puerto está la seguridad, comodidad, cordialidad, comida, sábanas calientes, amigos, todo cuanto es apreciado por nuestra condición de mortales. Pero en esta galerna, el puerto, la tierra, es el peor enemigo de este barco. Debe rehuirse toda hospitalidad; un toque con la tierra, aunque raspe un poco la quilla puede hacerlo estremecer de una punta a la otra. Con todo su poder tendrá que cargarse de vela para llegar hasta la alta mar y al hacer esto, será necesario luchar contra los vientos que amenacen, echarlos hacia la costa, buscar tozudamente todos los embates del mar lejos de la tierra; porque la mejor suerte consiste en refugiarse en el peligro: ¡su único amigo es su más acerbo enemigo!

HERMAN MELVILLE

Jesús le dijo: —Si puedes creer, al que cree todo le es posible.

Inmediatamente el padre del muchacho clamó y dijo: —Creo; ayuda mi incredulidad

MARCOS 9:23-24

## I. Motivaciones de la tarea kierkegaardiana. La crisis del espíritu y la crítica social.

Quedaría, entonces, empezar. Escribir sobre Søren Kierkegaard, a cuento de qué, si tienes veintitrés años y el mundo está en llamas. Me preguntaría uno cualquiera que acompañase, además, esta tan legítima injuria, con el pretexto cotidiano de ‘¿de todos modos, para qué sirve eso de la filosofía?’. Muy mal educado estoy para responder a esta pregunta —sería entre todas las preguntas serias que pueden hacerse— pero de alguna manera tendré que prestar atención con detenimiento a la primera amonestación o, de lo contrario, el texto que a estas palabras debiera seguir, nunca deberá haber sido escrito.

Si se justifica la increpación según mi edad y la desconsideración que hago de mi época (presente, pues uno habita muchos tiempos), será menester comenzar preguntándole esto mismo a mi autor; pues quizá su obra tampoco venga a cuento, y aquí estamos ya, antes de haber partido, perdiendo el tiempo.

### I.1. *La época presente.* Cómo nuestro autor expone la crisis espiritual de su tiempo.

Kierkegaard dedica, conocidamente, toda su obra a hablar de las carencias espirituales de sus contemporáneos, tanto a través de sus propios pseudónimos o heterónimos —que, al fin y al cabo, son variaciones imaginativas de las posibilidades de la existencia tal como él la comprende—<sup>2</sup> de una manera indirecta, como de sus exhortaciones escritas sin preámbulos y con un lenguaje directo, bien a través de sus sermones, sus artículos, o, incluso, sus reseñas literarias, como la que ahora nos ocupa.

---

\*Las citas de la página anterior: Garcés, Marina, *Nueva ilustración radical*, Barcelona: Anagrama, 2020, pág. 45; Melville, Herman, *Moby Dick I*, Barcelona: Ediciones Océano, 1989, págs. 95-96.

<sup>2</sup> Esta distinción entre pseudónimo y heterónimo la trataré más adelante. Me limito aquí y en adelante, a escribirlo como pseudónimo, en tanto que es la traducción que podemos encontrar en la mayor parte de las obras en castellano. Sin embargo, quizá fuera más adecuado teorizar al respecto de esta figura literaria o, incluso, recurso de expresión existencial, no en tanto que pseudónimo —que en castellano puede sonar a sustituto del nombre— como heterónimo, como una personalidad que trasciende a la figura del autor, en tanto que sujeto de su propia biografía, gusto, estilo, en resumen, una personalidad.

En 1846, Kierkegaard publica una crítica literaria de la obra anónima<sup>3</sup> *Dos épocas*. Esta *Una recensión literaria*, cuenta con una tercera parte a la que se le dedican hoy halagos tales como éste de la mano de Karl Jaspers:

La primera crítica acabada de su sociedad, distinguiéndose por su seriedad de todas las precedentes, fue la hecha por Kierkegaard. Su crítica es la primera que oímos como una crítica también para nuestro tiempo; es como si hubiese sido escrita ayer.<sup>4</sup>

Esta parte la conocemos como *Nutiden* o *La época presente*, y a ella nos debemos ahora como forma ideal de introducir nuestra exposición sobre la obra o tarea vital que Kierkegaard a sí se arroga.

Los tres factores fundamentales de esta crítica cultural son la frivolidad de las personalidades individuales, la masificación de la sociedad y el papel de la prensa en ésta. A estas tres formas que acoge la crítica —a las que aún hoy seguimos dedicando papeles y que se entretajan con facilidad— debemos añadir la crítica que Kierkegaard hace a la Cristiandad, a la que aquí también hace mención. A esta ‘Cristiandad’ (*Christenheden*) el autor contrapone su ‘cristianismo’ (*Christendom*). Consagraré varias palabras a esta diferencia, la cual es crucial en la obra kierkegaardiana. Esta crítica, como hemos dicho, no se limita a esta *La época presente*, sino que está presente a todo lo largo de la obra del autor; muy elocuentemente en sus diarios, como descubro de algunos comentaristas, pero también en el resto de sus libros publicados. Yo haré mano de todos los que pueda, pero prestaré especial interés a *Mi punto de vista*, en el que, además, explicita su propia posición y tarea frente a este estado de la religiosidad de su tiempo; algo a lo que podríamos empezar a llamar su *situación*, en términos del propio autor (a esto dedicaré algunas palabras también).

### I.1.1. Sobre las categorías que paralizan la época presente. Reflexión y desapasionamiento.

La época presente es esencialmente sensata [*forstandige*], reflexiva [*reflecterende*], desapasionada [*lidenskabsløse*], encendiéndose en fugaz

---

<sup>3</sup> A los interesados en los pormenores de la autoría los remito a la introducción de *La época presente* por Manfred Svensson en Kierkegaard, Søren, *La época presente*, Madrid: Trotta, 2012.

<sup>4</sup> *Ídem*, pág. 7.

entusiasmo [*Begeistring*] e ingeniosamente descansando en la indolencia [*Indolent*]<sup>5</sup>

Así es como abre Kierkegaard este ensayo del que vengo hablando, *La época presente*, y es a partir de aquí que el autor desgana cada uno de los aspectos de interés de los que hablará a lo largo de todo el texto. Hagamos similarmente.

La época presente es esencialmente sensata, este es el condimento irreconocible pero indispensable para comprender la crítica a la infinita reflexividad de la que Kierkegaard habla. Ser esencialmente sensato, practicar la prudencia con cotidianidad, esto es, actuar con moderación —evitando el exceso, con justeza, según la medianía— y cautela. Con cautela, entiendo, con precaución, es decir, prevención, sin lugar al temor, sino siempre anterior a este; sin emoción, según regla y permiso. Con cautela, igualmente, con reserva en el proceder, apuntando a la excepción, considerando el *no* como medida, incluso con recelo o desconfianza en lo que pudiera llegar a darse. Y también cautela: conocida estrategia de engaño —maña—, a otros o a uno mismo. De un lado a otro, el elogio de la sensatez como una forma de permitirse uno el *autoengaño* del inmovilismo reflexivo. Uno le da tantas “vueltas al coco” que termina por convencerse de la virtud de no llegar a hacer ninguna cosa. La existencia acaba por agotarse en la reflexividad de los individuos, que se permiten la indulgencia de quien lleva toda la jornada partiéndose el espinazo por alargar la vida propia, por procurarse cualquier necesidad. Si mirásemos a esta existencia como al escenario de un crimen, no encontraríamos rastro de ninguna actividad, solo indicios “el único intento de muestra de poder de la época presente”<sup>6</sup>. Sigue Kierkegaard: “grandes sueños, luego adormecimiento, finalmente una cómica o ingeniosa idea para excusarse el haberse quedado en la cama”<sup>7</sup>

Ejemplifica esto el autor con la vida de un suicida:

Ni siquiera un suicida en estos días acaba consigo mismo en un acto de desesperación, sino que reflexiona al respecto tanto tiempo y tan prudentemente, que es ahogado por la prudencia. De modo que incluso se vuelve incierto si realmente deber ser llamado suicida, en cuanto que fue justamente la reflexión la

---

<sup>5</sup> Kierkegaard, Søren, *La época presente*, Madrid: Trotta, 2012, pág. 41. Las palabras en danés son inclusión mía y proceden de la versión online que puede encontrarse del texto en <http://sks.dk/LA/txt.xml> visitado por última vez el 8/6/2021. En adelante se encontrarán otras palabras en danés de la misma fuente, también introducidas por mí entre corchetes en las citas o entre paréntesis en mi texto. Si no se dice lo contrario los vocablos siempre vendrán de ahí.

<sup>6</sup> *Ibidem*, pág. 42.

<sup>7</sup> *Ídem*.

que le quitó la vida. No fue un suicida con premeditación, sino más bien un suicida a causa de la premeditación.<sup>8</sup>

Es la reflexión la cualidad constitutiva de la contemporaneidad según Kierkegaard, un tiempo que se goza en “la seductora ambigüedad de la reflexión”<sup>9</sup>.

Si se pudiese aceptar que toda una generación <sup>10</sup>, tenga la tarea diplomática de dilatar las cosas, de modo que siempre se impida que algo suceda, y que sin embargo siempre parezca que algo sucede, entonces no podríamos negar que la época presente se comporta de manera tan admirable como la época de la revolución<sup>11</sup>

Hace su comparación, el autor, con la época de la revolución<sup>12</sup> —cercana cronológicamente, inalcanzable cualitativamente— en tanto que a ella la caracterizan los valores opuestos a la presente: el entusiasmo, frente al desapasionamiento, y la dilección, frente a la indolencia. Es entusiasmo lo que falta a la época o, al menos, un *verdadero* entusiasmo, que replique el movimiento interior del espíritu, movimiento que no puede existir en el presente de Kierkegaard, tal como él lo entiende. Me explico. Más arriba decía el autor que la época “se enciende en fugaz entusiasmo”, por esto entiendo que vive el entusiasmo solo en un sentido reflexivo, apagándose tan prontamente como llega el momento en el que a la reflexión no le quedaría más nada que salir de sí misma en la acción, en la actividad. Un verdadero entusiasmo es el que es fogoso en la reflexión y se flagra —se quema o consume— solo en la acción, en un compromiso honesto y voluntario de principio a fin. Sin embargo, a la época le falta esta pasión, el pensamiento y su reflexión no se relacionan con ninguna cosa y, de vislumbrarse esta relación en algún indicio, solo se relaciona la reflexión con la propia relación, pero no con lo que habría al

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, págs. 41-42.

<sup>9</sup> *Ibidem*, pág. 42.

<sup>10</sup> “Generación” es una de las categorías que más tarde recogerá Kierkegaard para hablar de la masificación. En tanto que preferimos utilizar hoy la expresión “generación” en lugar de la de “individuo”, favorecemos uno de los grandes males de la contemporaneidad de los que Kierkegaard hablar: la *nivelación* o masificación de la sociedad, ya que resultan más atractivas las características que nos igualan que las que nos diferencian, y valemos en la medida que nuestra personalidad y determinación se diluyen en la opinión pública.

<sup>11</sup> Kierkegaard, S., *La época presente*, pág. 43.

<sup>12</sup> Me gustaría señalar que Kierkegaard no pretende colocar a una época por encima de otra, sino meramente utilizar las herramientas que la comparación le brinda para llevar a cabo una buena recensión literaria y crítica de su tiempo. “Por lo demás, la cuestión relativa a cuál época sea la mejor, la más significativa, no entra en la novela, ni tampoco en esta recensión, que se encuentra al servicio crítico de aquella. Aquí solo se pregunta por el ‘cómo’ de las épocas...” *Ibidem*, pág. 51. Y también en la pág. 90: “Ni en la crítica ni en la novela se ha pretendido juzgar o evaluar las épocas, solo describirlas”. Apunto que sí que es posible que yo, autor de este ensayo, sí que esté tomando la descripción como un juicio, en tanto que entiendo esta descripción como germen de un ímpetu por cambiar la circunstancia.



otro lado de ésta. El pensamiento está *en passant* de una cosa a otra, no terminando por realizarse ninguna.

La época de las grandes y buenas acciones ha pasado, la época presente es la de las anticipaciones. Nadie quiere conformarse con hacer algo determinado, sino que cada uno quiere dejarse adular por la reflexión imaginándose que al menos logrará descubrir un nuevo continente. Nuestra época es la de la reflexión, incluso el reconocimiento se recibe por adelantado<sup>13</sup>

Como dice en otra parte (y parafraseo) la revolución ya habría llegado, para la presente época, en la comisión que se disuelve después de planearla. Se vitoreará a los comisionarios como si hubieran llegado a hacer alguna cosa, incluso algunos admiradores llegarán a estar convencidos de que, con su gesto, estos atrevidos revolucionarios realmente llegaron a transgredir algún límite. Kierkegaard pone el ejemplo de un patinador tan diestro que es capaz de hacer creer a sus espectadores que la pirueta la realizó ya sobre la franja más fina del hielo, cuando en realidad aún quedaba un holgado trecho de indemnidad. “La sensatez ha llegado a estar tan extendida, que se han transformado las tareas en una actuación irreal, y a la realidad en un teatro”<sup>14</sup>.

Así es: se han transformado las tareas en una actuación irreal. Podemos comprender que en ningún momento Kierkegaard quiere implicar que en los cuarenta del siglo XIX hubiese la gente de Dinamarca pasado los años sentada, apenas preocupada por alimentarse y morir. No, en la época presente no ocurre nada en tanto que todo lo que llega a hacerse está contenido en los límites de la inacción, de la insustancialidad, de la mundanidad. Todo lo que llega a hacerse está tan contingente que podría haber sido hecho por cualquiera en cualquier momento, y nada habría cambiado. Cada persona se duerme y se despierta, rompe el ayuno, se dirige al trabajo, entabla relaciones de cordialidad con sus conciudadanos, respeta la ley, está presente en los momentos de ocio públicos y privados, incluso se ensaña con la monarquía de turno o defiende su patria; pero todo esto es como si no se hubiese hecho, es un ruido de fondo tan compacto y continuado que si alguien, a modo de broma, colgase una grabadora en la calle más concurrida de la ciudad más densamente poblada durante un día entero, al llegar a su casa y sonar la grabación, no escucharía ninguna cosa. Así es: la realidad es un teatro. Todo lo que pueda aparentar transgredir los límites de la mundanidad, en la acción, no es más que uno u otro acto que

---

<sup>13</sup> Kierkegaard, S., *La época presente*, pág. 44.

<sup>14</sup> *Ibidem*, pág. 46.

queda recogido dentro de la labor dramática en curso. No es más que un engaño, como antes decía, del buen actor.

Que un hombre permanezca en pie o caiga por sus acciones se está volviendo obsoleto. En cambio, todos están sentados cumpliendo brillantemente con su cometido, gracias a la ayuda de un poco de reflexión y con la ayuda de saber muy bien qué hay que hacer [como en una pieza teatral]. Pero ved, aquello sobre lo que conversan dos personas, lo que los individuos como lectores o como participantes de una asamblea general comprenden perfectamente en la forma de la reflexión y la observación: esto son todo incapaces de comprenderlo en la forma de la acción.<sup>15</sup>

La cotidianidad —la pieza de teatro que tan bien tenemos aprendida, que obtenemos de influencia casi podría decirse *ambiental*, que está desprovista de modelo alguno de libertad, pues no se puede decir que se practique por decisión propia— esta cotidianidad, que se rompe fantásticamente a menudo en la reflexión, lo cierto es que es de lo más cómoda, y ante el instante decisivo, que podría transformar la mera idea a la que uno da vueltas reflexivamente, en obra, en acto —es decir, *realizarla*, *actualizarla*— ante el instante decisivo, uno huye.

... el asunto llega a una decisión, y la necesidad de la decisión es justamente lo que la reflexión expulsa o pretende expulsar [...]. En vano la decisión persigue durante la vida al individuo, en vano la bendición espera el instante de la decisión: si bien engañados, conocemos sabios caminos para huir.<sup>16</sup>

Falta la pasión suficiente para enfrentarse a la decisión y superarla dándole término en la acción en sentido positivo. Esta es el desapasionamiento y la indolencia de la que he hablado más arriba. Kierkegaard nos lo expresa desde la intrincada forma en la que se da lo cómico en una época de estas características: “la época presente, en sus destellos de entusiasmo y de nuevo en su apática indolencia que por encima de todo gusta de bromear, está muy cerca de lo cómico”<sup>17</sup>. Gusta la época de bromear y, sin embargo, carece de las condiciones de posibilidad para hacer de este humor una forma adecuada de realizar algún bien. El humor es constitutivamente transgresor y, por lo tanto, precisa de una individualidad capaz de asumir “una consecuente y bien fundada visión ética de la

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, págs. 47-48.

<sup>16</sup> *Ibidem*, pág. 50.

<sup>17</sup> *Ibidem*, pág. 48.

vida, una sacrificada abnegación, una elevada nobleza”<sup>18</sup>. Lo cómico se da en esta época justo donde la época no mira. La época es cómica en tanto que busca hacer de lo cómico una cosa grande, cuando carece de las características para ello. Eso es lo verdaderamente chistoso, al menos para alguien que conoce lo cómico, como nuestro autor. Lo que es *causa y efecto* de todo lo anterior y, concretamente, de esta imposibilidad de hacer de lo cómico gran cosa, es la falta de *interioridad* de los individuos de la época presente.

Pretender ser chistoso cuando no se posee la riqueza de la interioridad es querer derrochar en el lujo y privarse de las necesidades básicas de la vida; es, como dice el dicho, vender los propios pantalones para comprar una peluca.<sup>19</sup>

Es saltarse, como poco, un paso. Querer aspirar a algo mucho más alto y pretender alcanzarlo sin elevarse sobre todo lo insoslayablemente anterior.

En tanto que falto de interioridad, el individuo contemporáneo a Kierkegaard (y quizá el presente a nosotros también; pero ese es otro tema) carece de activos: “... una época desapasionada no posee ningún activo: todo se convierte en transacciones con papel moneda. Algunas frases y observaciones circulan entre la gente, en parte verdaderas y razonables, pero sin vitalidad”<sup>20</sup>. Como dice el autor, y aquí presento otro término crucial para la investigación: “... no queda ningún héroe, ningún amante, ningún pensador, ningún caballero de la fe, nadie magnánimo, ningún desesperado que valide estas cosas por hacerlas vivido en forma *primitiva*”<sup>21</sup>. Está la época necesitada de primitividad, es decir, vivencia interior, interioridad, —por utilizar términos más pesadamente filosóficos— de mediatez, esto es, de mediación interior de aquello con lo que uno se topa, mediación concreta frente a la mediación abstracta de la mera reflexión. A estas categorías dedicaré adelante más palabras. Lo importante ahora es que, mientras esto siga siendo así, el objeto de deseo de la época y sus individuos seguirán siendo abstracciones, nada concreto, nada particular, tangible, imponente, con cuño, nada que pueda señalarse, rastrearse, solo cosas que se pierden en el indicio y terminan donde termina la fantasía, la indeterminación y el pensamiento: en la reflexión infinita. El paradigma ejemplar de una abstracción semejante es el dinero “que, a su vez, también es una representación y una

---

<sup>18</sup> *Ídem.*

<sup>19</sup> *Ídem.*

<sup>20</sup> *Ibidem*, págs. 48-49.

<sup>21</sup> *Ibidem*, pág. 49. La cursiva es mía.

abstracción”<sup>22</sup>. No se envidiará, en la época presente, la capacidad del otro para hacer, sino el dinero que tiene y fabrica, la fantasmagoría de la que es sujeto.

### I.1.2. Sobre la envidia, la nivelación y el público.

Lo expuesto previamente, la excesiva prudencia, la reflexión inagotable, el desapasionamiento y la indolencia, que en conjunto llevan a la inactividad, al mantenimiento de una nada laboriosa pero insignificante, a una abstracción dramática, bajo el común denominador de la falta de interioridad, de primitividad, todo esto, puede deducirse de las manifestaciones que lo demuestran sintomáticamente en la sociedad que Kierkegaard vive. Pues, dice, el “cómo” de la época puede alcanzarse según “una mirada más universal, cuyas consecuencias son alcanzadas por una conclusión de lo posible a lo real [*ab posse ad esse*] y verificadas por una observación y experiencia de lo real a lo posible [*ab esse ad posse*]”<sup>23</sup>, es decir, lo que el autor expone no es, a su vez, una abstracción ideal, sino que puede verse y vivirse en la observación atenta de la cotidianidad. Kierkegaard confía en que sus conclusiones no son un fruto de alguna *exacerbatio cerebri* o —por decirlo con palabras que nos son hoy del día a día, familiares— un pensamiento sumamente ideológico que altera la percepción de la realidad de forma inadvertida, sino que se derivan de la detenida exploración de la existencia real según las condiciones de posibilidad del espíritu, consideradas a través de una psicología descriptiva o fenomenológica, como nos demuestran sus obras pseudónimas, en las que fehacientemente podemos comprobar que posee un método.

Así, si tomamos a la época el pulso, pronto observamos sus síntomas más manifiestos: la *envidia* (*Misundelse*) y, como consecuencia de ésta, la *nivelación* (*Nivelleringen*). O mejor:

La envidia en proceso de establecerse es la nivelación, y mientras que una época apasionada acelera, eleva y derriba, levanta y oprime, una época reflexiva y desapasionada hace lo contrario, ahoga y frena, nivela<sup>24</sup>

Por partes. La envidia en su época la caracteriza Kierkegaard de la siguiente manera. Será menester, primero, responder a algo más, ¿cómo llega a darse la envidia?

---

<sup>22</sup> *Ídem*.

<sup>23</sup> *Ibidem*, pág. 51. Los corchetes son del traductor.

<sup>24</sup> *Ibidem*, pág. 59.

El germen de la envidia se encuentra en las dinámicas relativas entre los sujetos. Como hemos dicho —pero mejor expresado por el autor—:

Una época apasionada, tumultuosa, quiere arrojar todo a un lado, abolir todo; una época [...] desapasionada y reflexiva transforma la demostración de poder en una dialéctica pieza de arte: dejar que todo permanezca en pie, pero mediante circunloquios vaciarlo de significado...

Con respecto a las relaciones seguirá diciendo:

... en lugar de terminar en una revuelta, culmina agotando la realidad interior de las relaciones en una tensión de reflexión que permite a todo seguir en pie, pero transforma toda la existencia en una ambigüedad que en su facticidad existe, mientras que en lo estrictamente privado [*privatissime*] un engaño dialéctico sugiere una lectura secreta —que las relaciones no existen<sup>25</sup>

Que las relaciones no existen en un sentido privado se explica con la siguiente cita: “... 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”<sup>26</sup>. Una relación de interioridad entre dos sería lo que podríamos comprender como una relación cualquiera, esto es, una en la que ambos dos se relacionan el uno con el otro desde su personalidad, se interesan o se aburren, se admiran o repudian. Una relación de interioridad es en la que ambos se deben y entregan al vínculo entre los dos. Digo dos, porque los ejemplos de Kierkegaard siempre son duplas (súbdito y rey; niño y padre; individuo y Dios; maestro y discípulo; hombre y mujer), y entiendo que éste lo hace así, porque la relación siempre surge entre una interioridad y otra, y los plurales pierden en interioridad lo que ganan por la abstracción. Además, las relaciones parece comprenderlas el autor siempre en un grado de diferencia, en el que uno no intercambia con sus iguales, porque dialécticamente no puede haber así movimiento, solo en la diferencia puede llegar a haber intercambio. Estas relaciones entre individuos, que Kierkegaard diría que son las que se están perdiendo en su contemporaneidad, se están viendo sustituidas por relaciones en las que todos los individuos son una *tercera parte*. Esto quiere decir que los individuos

ya no se están relacionando el uno con el otro en el vínculo, sino que la relación se ha vuelto un problema en el que las partes, como en un juego, se

---

<sup>25</sup> Para ambas citas: *ibidem*, pág. 52. El corchete de *privatissime* es del traductor; los demás son míos.

<sup>26</sup> *Ibidem*, pág. 53.

observan unas a otras en lugar de relacionarse, y se cuentan mutuamente los recíprocos reconocimientos de relación, en lugar de mostrar la entrega resuelta de un verdadero vínculo.<sup>27</sup>

Quiere decir que, entonces, al observarse el uno al otro, la relación se resume en reflexionar sobre la propia relación, pero no propiamente a hacer nada en ella misma, en realizar la relación, el vínculo. Esto es fácil de comprender visto todo lo que hemos visto hasta ahora. Igual que el individuo desapasionado y exageradamente reflexivo no es capaz de llegar más allá de los límites de lo establecido, del *estatus quo*, actuando en post del cambio, en sus relaciones, el individuo, aunque de facto forma la relación en tanto que una de las dos partes, actúa solo como tercera parte, como un comentarista de la misma, como un agente externo y como tal, su papel es charlar al respecto de sus especulaciones, pero no participar de ellas, no *comprometerse*.

El asunto de ir a una escuela ya no consiste en temer y temblar, ni menos en aprender, sino que en el fondo ha llegado a significar el estar interesado en el problema de la educación escolar.<sup>28</sup>

Todo cruce es, por tanto, insignificante. Se pregunta Kierkegaard: “¿Cómo se puede llamar a semejante relación?” Y se responde a sí mismo: “Una tensión, creo. [...] una tensión que agota la existencia”<sup>29</sup>. Las relaciones existen y no. De facto se dan, pero en un sentido más profundo, solo se ensayan, pues no llega a haber verdadero vínculo. Dice Kierkegaard (parfraseo) que no llega siquiera a haber la fuerza para destruir las relaciones, se darán siempre en “somnolienta constancia”. “... las relaciones no solo son expresadas en forma imprecisa, sino sin sentido”.<sup>30</sup>

Esto que se da en las relaciones —sabemos, pero no está de más recordarlo de nuevo— se da en todos los aspectos de la vida que tienen vínculo con la interioridad de los individuos. “Queremos mantener el orden establecido, pero en un conocimiento reflexivo saber en el fondo de su inexistencia”<sup>31</sup>. Es lo que hemos dicho hasta ahora, pero a lo que puedo prestar nuevos ejemplos. Sería mantener al rey, pero no desear ni su estancia ni su deposición, simplemente dejar que, según el ambiente de la época, su cargo pierda toda su significación, sin poder ni padecer. *Sinsentido*, así es como se pueden

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, pág. 54.

<sup>28</sup> *Ídem*.

<sup>29</sup> *Ídem*.

<sup>30</sup> *Ibidem*, pág. 55.

<sup>31</sup> *Ibidem*, pág. 56.

comprender los estatutos de la época. El del rey es un ejemplo, al fin y al cabo, sinécdoque de todo lo demás, de cada una de las disposiciones de la cotidianidad que Kierkegaard describe de esta manera. Es decir, no solo el rey acaba siendo ni alabado ni repudiado, vaciado de significación, sino así todo lo demás. Una revuelta, pero también un amor, un gesto de buena voluntad. Por eso no quedan caballeros de la fe, amantes o desesperados, pues nadie tiene la primitividad, la interioridad suficiente para validar todas estas acciones más allá de su sinsentido, pues todo lo que no se da en tanto que reduplicación<sup>32</sup> de la interioridad está, de alguna manera, como susodichamente, vacío, y todo lo que se conquistó en algún momento según el movimiento heroico de la interioridad, acabará por perder su adentro.

Pero sigamos. Esta misma es la forma en la que puedo entender esas relaciones que solo llegarán a darse en tanto que tensión, ensayo o sinsentido. Su consecuencia: “La tensión de la reflexión termina por erigirse como principio y, tal como en una época apasionada el entusiasmo es el principio unificador, así en una época desapasionada y muy reflexiva, la *envidia* será el principio negativamente unificador”<sup>33</sup>. Y esta envidia, es la estructura misma según la cual se da la reflexión, “egoísmo en el individuo y la envidia de los circundantes hacia él”. Sigue Kierkegaard: “La envidia reflexiva en el individuo malogra su capacidad de decisiones apasionadas y, si está al borde de lograrlas, la oposición reflexiva de los circundantes logrará detenerlo. La envidia reflexiva somete la voluntad y la fuerza a una especie de cautiverio”<sup>34</sup>. Aquí llega lo interesante. Esta forma de envidia reflexiva supone lo siguiente. Ya que ésta no se da solo en un sentido individual, es decir, uno no solo es envidioso, sino que es envidiado, superar la dinámica de la envidia resulta un esfuerzo tremendamente complejo y dificultoso. Lo explica Kierkegaard:

Primero el individuo debe romper la cárcel en que lo mantiene la propia reflexión. Logrado esto aún no es libre, sino que está en el gran recinto penitenciario que le ha construido la reflexión de los circundantes, y nuevamente se relaciona con esta por la relación de reflexión que lleva en sí mismo, de la que solo puede sacar la interioridad religiosa, a pesar de que conozca desde antes la falsedad de la relación. Pero que sea una cárcel en la que la reflexión tiene presos

---

<sup>32</sup> A esta categoría dedicaré más adelante un epígrafe. Por ahora saber que la reduplicación de la interioridad es el momento aquel en el que la realidad que se da en la interioridad se externaliza en la acción.

<sup>33</sup> Kierkegaard, S., *La época presente*, pág. 56. La cursiva es mía

<sup>34</sup> *Ídem*.

al individuo y a la época, que sea la reflexión la que lo hace, que no sean tiranos y una policía secreta, no el clero ni tampoco la aristocracia, esto es algo que la reflexión también quiere ocultar con toda su fuerza, y mantiene así viva la ilusión de que las posibilidades que ofrece la reflexión son algo mucho más grandioso que la pobreza de la decisión. Bajo la forma del deseo la envidia egoísta le exige demasiado al individuo y así lo frustra; [...] porque su propia envidia evita que el individuo aprenda a sacrificarse.<sup>35</sup>

Así es. No puede uno superar las dinámicas de la envidia según un mero ejercicio individual, o cercenando la voluntad de algún agente original. La envidia es la estructura misma del ambiente de la época presente, pero lo es de forma hurtada. La propia envidia se esconde detrás de falsos actores que pareciera que pudieran ostentar el principio de su dinámica. Nada más lejos de la realidad. Sin embargo, aunque es cierto que liberándose uno de su propia reflexión no consigue aún su libertad, el movimiento empieza de esa manera, aprendiendo el individuo de su propia agencia dentro de las dinámicas reflexivas y envidiosas y saliendo de ellas a través de la acción individual, del sacrificio. De esto podré hablar más adelante. Siguiendo con lo que ahora nos ocupa, será interesante seguir la anterior con otra cita, al respecto de la constitución misma de la envidia:

La envidia se constituye como el principio de la falta de carácter, que desde la miseria se va asomando hasta ser algo, pero siempre cubriéndose, afirmando que no es nada. La envidia de la falta de carácter no entiende que la excelencia es excelencia, no entiende que ella misma es un reconocimiento negativo de la excelencia, sino que busca degradarla, disminuirla, hasta que ya no sea excelencia. Y la envidia no solo se levanta contra la excelencia existente, sino también contra la que está por venir<sup>36</sup>

Esto es lo que necesitamos para percatarnos de que, por un lado, el mero esfuerzo subjetivo no es suficiente para acabar con las dinámicas de la envidia, pero por otro —entanto que Kierkegaard nos dice que la envidia se constituye desde la falta de carácter— descubrir que es, ese esfuerzo subjetivo, el principio concreto del movimiento hacia una aceptación real de la libertad y, así, liberarnos en la acción. Esto ocurrirá en la caracterización de las individualidades, descubriendo esa aceptación de la existencia de alguna forma de excelencia que la envidia oculta, es decir, en la remisión hacia la primitividad aquella de la que aún tengo que hablar. Deberá ser esta la vía de actuación

---

<sup>35</sup> *Ibidem*, págs. 56-57.

<sup>36</sup> *Ibidem*, pág. 59.



o, de lo contrario, esta dinámica de disminución que la envidia realiza sobre la excelencia seguirá en juego. Esta dinámica la llama Kierkegaard *nivelación*, y sobre ella recuerdo y amplio lo que dije antes:

La envidia en proceso de establecerse es la nivelación, y mientras que una época apasionada acelera, eleva y derriba, levanta y oprime, una época reflexiva y desapasionada hace lo contrario, ahoga y frena, nivela. Nivelar es una tranquila y abstracta ocupación matemática, que evita toda agitación. Si bien un fugaz encenderse en entusiasmo puede cobardemente querer una calamidad <sup>[37]</sup>, solo para conocer las fuerzas de la existencia, ese disturbio no ayuda más a su sucesor, la apatía, que lo que ayuda a un ingeniero de la nivelación. [...] la nivelación en su cúspide es como una tranquilidad sepulcral en la que se oye hasta la propia respiración; una tranquilidad sepulcral, en la que nada se puede levantar, sino que todo se hunde en ella, impotente.<sup>38</sup>

La nivelación es, por tanto, aquella dinámica según la cual los individuos se igualan por abajo, es decir, sin ser nadie el agente o ingeniero concreto de la nivelación, pues ella es, como la envidia, un *poder abstracto*, el colectivo, la masa, la generación, el montón, se encarga de socavar cualquier posibilidad de excelencia, produciéndose la sustitución de la cualidad por la cantidad<sup>39</sup>. Como el mismo Kierkegaard dice, “la época presente tiende, en cambio, hacia una igualdad matemática, de modo que en todas partes tantas y tantas personas equivalgan a un individuo excepcional”<sup>40</sup>. Tal como podría haberse deducido de todo lo anterior, en la época presente, ya siquiera evocaría un alguien una idea, si esta no la respalda un colectivo. Es más, y parafraseo, que un grupo tenga una convicción no significaría que cada individuo particular de ese grupo la tuviese por separado, más bien lo contrario. “... se reúnen de diez en diez para realizar algo que es contradictorio hacer en un número mayor a uno”<sup>41</sup>. Kierkegaard diría incluso “se amontonan”. Enamorarse, entusiasmarse, desesperarse, equivocarse, indignarse... Todas actividades propias del individuo, del uno, hoy se realizan por montones. Por separado, el individuo no tiene actividad, es presa de la reflexividad y sus consecuencias,

---

<sup>37</sup> Dice Kierkegaard una calamidad, porque recordemos que, por ahora, no está él enjuiciando el acto que pueda llegar a hacer uno para librarse del desapasionamiento y la reflexión, simplemente analizando la posibilidad de la superación de estos padecimientos propios de la época. Igual de bien serviría al autor, como he señalado, un caballero de la fe o un Eróstrato, que con su pasión incendiase el Folketing de Dinamarca.

<sup>38</sup> Kierkegaard, S., *La época presente*, págs. 59-60.

<sup>39</sup> Aquí puede entreverse el conflicto clásico entre la forma y lo amorfo, informe, etc. incluso aquel que considera una disyuntiva entre la forma y el contenido. El propio Kierkegaard se pronuncia al respecto en estos mismos términos más adelante, si bien de una forma somera, y sujeta a sus propias motivaciones. Os remito al epígrafe I.1.3. al apartado “¿Qué es la informidad?”.

<sup>40</sup> Kierkegaard, S., *La época presente*, págs. 60-61.

<sup>41</sup> *Ibidem*, págs. 61-62.

adquiriendo algo similar a carácter solo bajo la mediación de la abstracción que llamamos nivelación, un “carácter” que no es suyo ni de nadie, sino que se conforma de manera impersonal desde la propia abstracción. Es la nivelación este elemento propio de la época de la que hablamos desde el principio. La pluralidad de los vínculos interpersonales, y de uno mismo con sus aspiraciones, es sustituida por el único vínculo presente, el de la abstracción, igual para todos.<sup>42</sup>

Kierkegaard prosigue, y nos indica por qué, aunque manifestaciones propias de la nivelación se han dado en la historia moderna<sup>43</sup>, es la época presente la que propiamente vive la existencia de la nivelación como un poder abstracto que todo lo subsume:

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 es nada, un espejismo. Este fantasma es el *público*. Solo en una época desapasionada, pero reflexiva, puede levantarse este fantasma; esto sucede con la ayuda de la prensa, cuando esta misma se vuelve una abstracción.<sup>44</sup>

Eso es. La nivelación llega porque la abstracción, gestada en la más profunda indolencia, desapasionamiento y reflexión, ha llegado hasta tal punto que ha trascendido los límites de la personalidad concreta y se ha implantado como eje vertebrador de todos los intercambios contemporáneos. Con esto, con la progresiva abstracción de toda forma, nace el público (*Publikum*).

El público no es un pueblo, ni una generación, ni una época, ni una congregación, ni una asociación, ni tales personas determinadas, puesto que todos estos son lo que son gracias a la concreción. Porque nadie de los que pertenecen a un público se encuentra realmente vinculado a algo<sup>45</sup>

---

<sup>42</sup> La de ejemplos, comentarios, paralelismos, etc. que podríamos hacer con diversas manifestaciones de nuestra propia contemporaneidad, son muchos.

<sup>43</sup> En un sentido casi mecánico, el autor nos dice que hay situaciones en las que se da una nivelación, pero al no estar los individuos lo suficientemente atravesados por la abstracción reflexiva, no se puede hablar propiamente de nivelación tal como lo hacemos ahora. La clase social ha sido una forma de nivelación, la reunión de los más débiles para derrocar al más fuerte, el choque de sobresalientes... Pero en tanto que la abstracción no estaba implantada de manera superior a cada individuo, sino que acaso se daba en cada uno como particular, no se puede decir que la nivelación reinase anteriormente. Esta forma de nivelación Kierkegaard la llama “aproximada”, y podría aún decirse en ella que sí que hay individuos o grupos concretos que son los que realizan dicha nivelación, cosa que no puede predicarse de la nivelación de la época presente. Cfr. Kierkegaard, S., *La época presente*, pág. 67.

<sup>44</sup> *Ibidem*, pág. 67. La cursiva es mía.

<sup>45</sup> *Ibidem*, pág. 70.

Así caracteriza Kierkegaard al público, como un amontonamiento abstracto sin pertenencia más que a la propia abstracción. El público no tiene una vinculación con ideas concretas, con voluntades concretas o con ninguna aspiración. “... el público puede llegar a ser lo opuesto y, sin embargo, seguir siendo lo mismo”<sup>46</sup> dice Kierkegaard, pues el público es una nada, es aquello que se forma por acumulación de vacíos, y todos sabemos que el cero puede tener signo positivo o negativo, que seguirá valiendo cero. Son estos individuos presentes, que, en su excesiva reflexión y desapasionamiento, no tienen dirección ni aspiración, pues toda se muere en indicios, que fácilmente se asumen bajo la categoría abstracta del público. Ante la falta de realidad, pues no hay nadie que la cree, ni se acepta ni se rechaza, simplemente es, como hemos visto, un *estatus quo* que se vacía de toda significación, ante esta falta, cualquier voz que resuene un poco más elevadamente que las demás, será tomada por realidad. Sin embargo, de nuevo, como hemos visto, esta voz no es una voz individual —pues los individuos contemporáneos no tienen voz, pues no tienen interioridad— sino que esta voz se fabrica por el amontonamiento de personas que, entonces, tienen alguna voz, pero a la que no se deben. Este es el público. Una persona, en su más inadvertido momento, acoge la opinión del público y se siente satisfecho de ser alguna cosa, al fin y al cabo,

jamás una mayoría ha estado tan segura de estar en lo cierto y de tener la victoria como lo está el público. Pero esto no es consuelo para el individuo, ya que el público es un fantasma que no permite ninguna aproximación personal. Si alguien adopta hoy la opinión del público y mañana es abucheado, entonces es abucheado por el público<sup>47</sup>.

Kierkegaard dice, además, que este público lo crea, o ayuda a crearlo, la prensa, cuando esta misma se convierte en abstracción. La prensa es abstracta en tanto que no puede decirse que éste o aquel periódico tengan una concreción individual y, en su abstracción, es, en una época desprovista de sentido, entusiasmo y atrapada en la reflexión, la que genera, en su texto, la única realidad. La prensa crea una opinión que no toma partido, y el público, con todas sus características, se posiciona según esta opinión. Esta opinión es opinión sobre un tercero, que es el elemento necesario para la nivelación. Aparece el tercero, se opina con respecto a él, y la prensa y el público se encargan de arrastrarlo hasta que no quede nada destacable. Kierkegaard compara esta situación con

---

<sup>46</sup> *Ibidem*, pág. 69.

<sup>47</sup> *Ídem*.

la de un perro que ataca a un transeúnte. El público lo mira y se admira del destrozo, pero para cuando alguien llega a preguntar por responsables, todos señalarán al perro, que no es de nadie, no tiene dueño. El tercero sobresaliente ha quedado humillado a través del desprecio, y mantenido abajo también a su través.

Y el público no se arrepiente, ya que no fue algo realmente vergonzoso, sino solo un poco de distracción. [...] Y el público no se arrepiente, ya que ellos en realidad no son dueños del perro, solo son suscriptores. Ellos tampoco lo arrojaron sobre el sobresaliente, ni lo llamaron para que volviese. En caso de litigio dirán: el perro no es mío, no tiene dueño. Y si fuera llevado a la perrera para ser eliminado, todavía el público podría decir: ciertamente es bueno que este perro haya sido eliminado, es lo que todos querríamos —incluso los suscriptores.<sup>48</sup>

Kierkegaard se lamenta de “la cantidad de vidas humanas que se pierden o se pueden perder” por esto, no solo los humillados, sino los que se pierden “jugando al papel del perro a causa del dinero”<sup>49</sup>. Añade en otro sitio

Me aflijo al pensar en la miseria de nuestra época, comparada incluso con la mayor miseria de las épocas pasadas, debido al hecho de que la prensa diaria, con su anonimato, hace de la situación aún más desesperada con la ayuda del público, esta abstracción que pretende ser juez de la verdad<sup>50</sup>

Y así me puedo permitir continuar como seguidamente:

Si tuviera que imaginar a este público como una persona [...] pensaría en algún emperador romano. Una figura imponente y bien alimentada, que sufre de aburrimiento y que por tanto solo desea la sensación de la risa, porque el divino don del ingenio no es suficientemente terrenal. Así se arrastra esta persona buscando variedad, más laxa que cruel, pero negativamente dominante. Todo el que haya leído autores antiguos sabe las cosas que era capaz de inventar un emperador para acortar el tiempo. Del mismo modo, el público se busca un perro con el fin de distraerse. [...] Si asoma alguien mejor, quizás alguien excepcional, se le arroja el perro, y comienza la distracción.<sup>51</sup>

---

<sup>48</sup> *Ibidem*, pág. 73.

<sup>49</sup> *Ídem*.

<sup>50</sup> Kierkegaard, Søren, *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*, Barcelona: Herder, 2017, pág. 57-58. En una nota al pie.

<sup>51</sup> *Ibidem*, pág. 72.

El aburrimiento (*Keedsomhed* o *Kjedsommelighed* en *O lo uno o lo otro*) del emperador. El Kierkegaard de 1846 está más que familiarizado con este padecimiento. Tres años antes, con el seudónimo de Víctor Eremita, Kierkegaard había publicado *O lo uno o lo otro*, y en los llamados “papeles de A”, en el primero de los dos tomos que componen esta obra monumental, el anónimo autor dedica un ensayo, *La rotación de los cultivos*, a hablar sobre el fenómeno del aburrimiento, desde una personalidad estética, que solo busca la dispersión y el goce para librarse, en un breve repunte de intensidad pasional, de la miseria interior que le consume y de la que no sabe o no es capaz de liberarse de una vez por todas. El público no es un sujeto, y quizá los individuos que amontonados lo forman, siquiera padezcan sufrimiento semejante al que de forma tan autoconsciente sufre el esteta. Sin embargo, Kierkegaard, quizá metafóricamente, se atreve a predicar de ambos, del esteta y del público, su aburrimiento.

Para este “autor A” fácilmente puede decirse que “el tedio es la raíz de todo mal”<sup>52</sup> y, en tanto que comprende el tedio como un principio negativo, es la mejor forma de motivar el movimiento de una cosa. Pero ¿qué movimiento? Según A, el tedio no ha llevado sino a las grandes caídas, desde el tedio del solitario Adán, hasta el tedio babilónico o aquel del pueblo romano. Si este último no acabo antes con la caída del imperio fue, no le cabe duda, por el *panis et circenses*. Mientras que quizá A lo que preferiría, y creo que así lo demuestran las páginas siguientes de ese escrito, es una adecuada teoría de cómo practicar el ocio, para aplacar el tedio —el aburrimiento— que es “esa nada que serpentea a través de la existencia”<sup>53</sup>. Mientras A preferiría eso, alguien que leyese las páginas de *La época presente*, podría deducir que el objeto del autor Kierkegaard, por otro lado, no sería ese. Si el público es como el emperador romano, y se divierte lanzando a los perros contra los excelentes, lo que debería mover a un crítico del espíritu de la época no es encontrar una mejor forma de estar ocioso para evitar el tedio, sino cortar el tedio de raíz a través de la acción entusiasta, eso que tanto cuesta a una época atrapada en su infinita reflexividad. De no lograrse acabar con el aburrimiento en tanto que principio negativo, quizá la sociedad se movería hacia el colapso al que apunta esta nivelación de la que Kierkegaard nos habla, en un movimiento insignificante y vacío, que acabaría por hundirse en la nada. El autor A nos presta una predicción de lo que puede

---

<sup>52</sup> Kierkegaard, Søren, *O lo uno o lo otro. Fragmento de vida I*, Madrid: Trotta, 2006, pág. 293.

<sup>53</sup> *Ibidem*, pág. 298.

ocurrir cuando uno va alternando distracciones inadecuadamente, algo que podría aventurarme a predicar del público por igual:

Uno está harto de vivir en el campo y viaja a la capital; uno está harto de su país natal y viaja al extranjero, uno está *europamüde* [cansado de Europa] y viaja a América, etc., uno se entrega a la exaltada esperanza de un viaje interminable de estrella en estrella. [...] Uno está harto de comer en vajilla de porcelana y lo hace en vajilla de plata; uno está harto de comer en vajilla de oro y quema la mitad de Roma para contemplar en incendio de Troya. Este método se supera a sí mismo y es la infinitud perversa.<sup>54</sup>

Esta es una forma poética de entender la escalada del aburrimiento del público unido al poder que este tiene. Sin embargo, lo más grave es lo siguiente. El autor A buscará con su sistema personal de dispersión, con su rotación de los cultivos, explotar diferentes formas de aproximación al ocio, exentas de responsabilidad y compromiso, o huyendo de ellos. Pero el público, como más arriba queda dicho, no tiene una voluntad concreta que busque evadir la responsabilidad, pues no hay nadie a quien hacer cargar con ella, simplemente del público es imposible predicar ninguna culpa o responsabilidad, compromiso con lo ocurrido. La perversidad de sus acciones se da casi como un desastre ambiental. Recuerdo: el perro no es mío, no tiene dueño, y si debe ser sacrificado lo será, incluso para el bien de todos. Esto ocurre por lo siguiente:

El público es un concepto que ni siquiera podría haber existido en la Antigüedad, porque incluso el pueblo se veía obligado a aparecer físicamente en masa [*en masse in corpore*] en la situación de acción. Se veía obligado a cargar con la responsabilidad de lo hecho por los individuos que lo componían [...]. Solo cuando se carece de una fuerte vida comunal que dé cuerpo a la concreción, entonces la prensa creará este público abstracto, compuesto de individuos insustanciales que jamás se unen o podrán ser unidos en la simultaneidad de una situación u organización y que, sin embargo, se sostienen como un todo [...] no puede tener un solo representante, ya que él mismo es una abstracción.<sup>55</sup>

En efecto, como he dicho, el público no puede hacerse responsable de cosa alguna pues, propiamente, no existe comunidad o individuo detrás, sino solo cáscaras

---

<sup>54</sup> *Ibidem*, págs. 298-299. No parece desacertado entablar una relación entre este pensamiento y el que un Pascal puede tener al respecto de la *diversión*, como ese estado en el constantemente relegamos la contemplación de nuestro estado personal como momento de angustia a otro momento. Es el oportunismo. El constante retraso del enfrentamiento con nosotros mismos.

<sup>55</sup> Kierkegaard, S., *La época presente*, pág. 68.

insustanciales y la abstracción que las une. Este es uno más de los resultados de la falta de interioridad, pues la sustancialidad de un espíritu interior y personal no se deja conmover por la opinión pública, sino que forma la suya propia. Aunque si su ambiente sigue siendo el de la abstracción, como en algún momento se ha dicho, serán los obstáculos externos, la nivelación a la que a los excelentes el público somete, la que acabe por arruinar, de nuevo, la diferencia que pudiera llegar a dar lugar a algún cambio real y significativo.

Como ya señalaba más arriba, lo que duele verdaderamente a Kierkegaard es toda la fuerza de espíritu que se perderá en las garras del público, y no solo eso, también la desgracia que supone ver a este público, que, en summum de su hipocresía, llora por el abatido, cuando ha sido éste quien lo derrotó, y, además, en realidad lloran por el más fuerte. Aquí Kierkegaard cita a Lucas 23:28 cuando Cristo dice: no lloréis por mí, llorad por vosotros; pero esta vez el autor dice: no lloréis por él, llorad por vosotros. El verdadero desdichado no es el humillado, tanto como el cómico e irrisorio humillador, que es quien ha permanecido siempre en la crisis.

Kierkegaard decía en algún momento que “la época presente se orienta dialécticamente hacia la igualdad”<sup>56</sup>, pero en la errada forma de la nivelación. Esta parte que aquí cierro de su texto adelanta lo que más tarde tendré que exponer. La orientación hacia la igualdad parece no disgustarle al autor, pero él apuesta por una de otro tipo: “la vida eterna es un tipo de nivelación; pero al mismo tiempo no lo es, porque su denominador es ser esencialmente humano en el sentido religioso”<sup>57</sup>.

### I.1.3. Consideraciones sobre los atributos concretos de la época presente según se dan en la vida doméstica y social

Hasta aquí Kierkegaard dice que ha estado tratando las “dialécticas determinaciones categoriales y sus consecuencias, sean o no reales en el momento presente”<sup>58</sup>, y quiere saltar a analizar, como se hace en la novela de la que hace recensión, algunos síntomas concretos de la época presente.

---

<sup>56</sup> *Ibidem*, pág. 60.

<sup>57</sup> *Ibidem*, pág. 74.

<sup>58</sup> *Ídem*.

Mi idea aquí es meramente señalar estos atributos concretos de la vida doméstica, pues este apartado de la obrilla es muy dialéctico, y empieza a descubrir la posibilidad de liberación implícita de algunos de los principios negativos que hasta ahora he mencionado, así como da algunas de las pautas para enfrentar la crisis del espíritu en la falta de interioridad. Estas tareas son las que trato de reflejar mejor en el capítulo tercero del ensayo, en el que expongo cómo Kierkegaard enfrenta la crisis espiritual de la época presente en y a través de su literatura.

### ¿Qué es charlar?<sup>59</sup>

La charla (*snakke*), dice Kierkegaard, “es la abolición de la apasionada disyuntiva entre callar y hablar” pues “solo aquel que esencialmente sabe callar, puede esencialmente hablar, solo aquel que esencialmente sabe callar, puede esencialmente actuar”<sup>60</sup>. Por lo tanto, la charla se contrapone a un hablar y un callar esenciales —algo que podemos llamar, junto al autor, *conversar*— que son esenciales en tanto que se relacionan con el silencio, que es para Kierkegaard una categoría esencial de interioridad. En contra del hablar sobre una sola cosa, profunda, meditada y con tiempo para callar, la charla es habladuría: “habla sobre todas las cosas y continúa incesantemente”<sup>61</sup>. Charlar sería olvidar el silencio, fruto de la ausencia de interioridad de una época como la que el autor describe:

Cuando en una época los individuos no están satisfechos con volverse hacia adentro en jovial tranquilidad, sino que en la relación de reflexión buscan en lo externo y en los otros; cuando ningún gran acontecimiento ata los cabos sueltos en una acción común: entonces aparece la charla.<sup>62</sup>

Y la charla es lo reinante, y desde la prensa se manifiesta como lo que hoy podríamos conocer como *prensa rosa* o *prensa del corazón*, pues

mediante la charla es abolida la distinción entre lo privado y lo público y se crea una habladuría público—privada. Porque el público es lo público, pero

---

<sup>59</sup> Si comienzo los diferentes apartados con una pregunta, es porque Kierkegaard hace lo mismo en su texto. Aprovecho esta nota al pie para señalar también algo que bien podría haberse deducido ya, y es la muy estrecha relación que pueden tener estas y las siguientes consideraciones de Kierkegaard con las de un Heidegger, sobre todo cuando se refiere este último a su categoría de *das Man*. Si Heidegger acoge o no estas críticas de la lectura directa de Kierkegaard, sería una discusión perfecta para otro momento.

<sup>60</sup> Kierkegaard, S., *La época presente*, pág. 75.

<sup>61</sup> *Ibidem*, pág. 76.

<sup>62</sup> *Ídem*.



interesado en lo más estrictamente privado [...] sobre ello se puede escribir para el público y es lícito saberlo en calidad de público.<sup>63</sup>

Esta prensa es fruto de la charla del público a la misma vez que es la condición de posibilidad del mantenimiento del público en tanto que público. Una imagen monstruosa en tanto que ya sabemos de todo lo que proviene.

Sin embargo, como dije más arriba, en la charla y la meditación a su respecto podemos vislumbrar su dialéctica contradicción en el silencio, como relación con la interioridad y posibilidad de convertir la habladería en conversación culta entre individuos, en lugar de en mero ruido de fondo<sup>64</sup>

### ¿Qué es la informidad?

Esto se pregunta Kierkegaard y se responde a sí: “es la abolición de la disyuntiva apasionada entre forma y contenido”<sup>65</sup>. Menos abstractamente:

En general la informidad [*Formløshed*], en una época reflexiva y desapasionada, se expresa no solo mediante el flirteo con la más increíble diversidad, sino a través de su polo opuesto: una creciente inclinación a y deseo de actuar “por principio”. El principio es, tal como dice la palabra, lo primero lo substancial, la idea cuya forma aún no ha sido abierta por el entusiasmo y el sentimiento que por fuerza interior impulsa al individuo. El desapasionado carece de esto. Para él el principio pasa a ser algo externo, en razón de lo cual él hace lo uno y lo otro y lo opuesto.<sup>66</sup>

Sigue diciendo Kierkegaard que así, el “principio” se vuelve algo abstracto, volviéndolo algo insignificante, y que podría predicarse de cualquier acción, de la que ahora podríamos decir siempre que se hacía “por principio”. Todo es susceptible de hacerse “por principio” en la época de desapasionamiento, pues el principio no es una

---

<sup>63</sup> *Ibidem*, pág. 79.

<sup>64</sup> No lo he hecho más a lo largo del ensayo, pero esto recuerda profundamente a lo que más de un siglo después cantaría el grupo Queen en su canción *Radio Ga Ga*, cuando dice: So don't become some background noise / A backdrop for the girls and boys / Who just don't know, or just don't care / And just complain when you're not there. [Lo traduzco: Así que no te conviertas en un ruido de fondo / Un telón de fondo para las niñas y los niños / Que simplemente no saben, o simplemente no les importa / Y simplemente se quejan cuando no estás allí]

<sup>65</sup> Kierkegaard, S., *La época presente*, pág. 79.

<sup>66</sup> *Ídem*.

cosa que surge de dentro e impulsa hacia su realización, sino que es una mera predicación abstracta

Si un hombre por “por principio” se dejara coser un botón en el bolsillo de su frac: entonces esta acción insignificante y deliberadamente cuidadosa recibiría un repentino significado —no sería extraño que se formase una sociedad por esta razón.<sup>67</sup>

Esto resulta del todo indecoroso y es que dice Kierkegaard que la abolición del decoro es una de las consecuencias y causas de esta realidad: “por principio se puede hacer todo y resulta en el fondo indiferente, tal como la propia existencia se vuelve insignificante [...] Se puede hacer todo ‘por principio’, participar de todo y, sin embargo, ser una indeterminación humana”<sup>68</sup>

Nada goza del respaldo de una determinación que se responsabilice de lo hecho, ya que en tanto que hecho “por principio”, “la modestia, el arrepentimiento y la responsabilidad tienen dificultad para encontrar su lugar en esta manera de actuar”<sup>69</sup>. Como dice Kierkegaard: “todo se vuelve lícito por principio”<sup>70</sup>. Y todo esto por lo mismo, porque se carece de una interioridad, he igual que hacer humor sin interioridad se vuelve lo verdaderamente irrisorio, hacerlo todo por principios, pero sin principio de interioridad, se vuelve lo verdaderamente inadmisibile, indecoroso y monstruoso. Actuación sin sentido, proveniente del sin sentido mismo, la nada de la interioridad que da a luz a la mera abstracción, que lo rellena todo como el quemador de un globo aerostático, que infla según el agotamiento de la fuente de energía.

### ¿Qué es la superficialidad y el deseo de exhibición?

La superficialidad [*Overfladiskhed*] es la abolición de la disyuntiva entre la reserva y la revelación, es una revelación de lo vacío que, sin embargo, extensivamente gana con una ventaja farsante sobre la revelación esencial, que solo posee la ventaja uniforme de la profundidad, mientras que la superficialidad tiene la apariencia de algo y de todo

---

<sup>67</sup> *Ibidem*, pág. 80.

<sup>68</sup> *Ídem*.

<sup>69</sup> *Ibidem*, pág. 81.

<sup>70</sup> *Ibidem*, pág. 80.

Seguidamente:

...el deseo de exhibición [Repräsentations-Lysten] es la ilusión de la reflexión enamorada de sí misma. La reserva de la interioridad no tiene tiempo para dejar que algo esencial se establezca en ella, algo que merezca ser revelado, sino que se enturbia antes de tiempo y, a modo de compensación, la reflexión egoísta busca que todos pongan sus ojos sobre ella...<sup>71</sup>

Para ampliar esto puedo apropiarme del *Ozymandias* de Shelley, cuando describe aquella estatua medio hundida en el desierto y decapitada, y después dice:

Y en el pedestal se leen estas palabras:

“Mi nombre es Ozymandias, rey de reyes:

¡Contemplad mis obras, poderosos, y desesperad!”

Nada queda a su lado. Alrededor de la decadencia

de estas colosales ruinas, infinitas y desnudas

se extienden, a lo lejos, las solitarias y llanas arenas<sup>72</sup>

El superfluo, deseoso de exhibirse ante los otros de forma egoísta es algo así como este triste Ozymandias que orgulloso quiere mostrar a todos su magnificencia, pero todo lo que puede llegar a mostrar es arena que se pierde con el viento.

Para Kierkegaard, la falta de silencio, de reserva, de meditación y decoro, es decir, la falta de interioridad no podrá nunca llegar a dar nada que merezca exhibirse, pues no habrá habido un desarrollo cualitativo suficiente como para ello. En todo caso ocurrirá como ya antes se ha advertido, se producirá una mutación de lo cualitativo en cuantitativo, y si Ozymandias llegara a ser grande entonces, no sería por su poder o su intelecto, sino, propiamente por la cantidad de arena que posee bajo su vista, al igual que un ingenuo podría querer hacer pasar por riqueza interior un fajo de billetes.

¿Qué es la galantería?

“El actuar por principio también es galantería, ya que falsifica la acción moral convirtiéndola en abstracción”. Y esto es propiamente lo galante en referencia a lo que es

---

<sup>71</sup> Ambas citas son de *Ibidem*, pág. 81.

<sup>72</sup> Traducción extraída de: Ozymandias (2021) En *Wikipedia, la enciclopedia libre*. 9 de Junio. Disponible en: <https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Ozymandias&oldid=136061895> [Consultado el 11 de Junio de 2021].

amar, pues la galantería (*Leflerie*) es: “la anulación de la disyuntiva apasionada entre amar esencialmente y ser esencialmente libertino”<sup>73</sup>. Dice Kierkegaard de la galantería que flirtea con la posibilidad, a diferencia de un amor esencial o un esencial libertino, pues, entiendo, el amor esencial es aquel que nace y se realiza en el compromiso del amante con la persona amada, igual que el libertino esencial realiza el libertinaje en una recta comprensión del erotismo. Un ejemplo de ese esencial libertinaje —esencial en tanto que es fruto de una interioridad que se reconoce como tal y se vive como tal de dentro hacia afuera— es el ejemplo de Johannes el Seductor que, independientemente de ulteriores caracterizaciones, es una posibilidad de la existencia que nace de una interioridad, no de una mera abstracción como en el caso que estamos hablando. El galante meramente flirtea. Profundizar más en este tema nos llevaría a recorrer las páginas del *In vino veritas* y las reflexiones del propio Johannes a este respecto. Pienso sobre todo en ese momento en el que él diferencia entre hombre *eróticos* y *seductores*, contándose él entre los primeros, los más excelsos.

### ¿Qué es ser locuaz?

Parecidamente a como en anteriores preguntas, Kierkegaard comienza de la siguiente manera. La locuacidad (*raisonere*<sup>74</sup>)

[es] la abolición de la disyuntiva apasionada entre subjetividad y objetividad. Como pensamiento abstracto la locuacidad no posee suficiente profundidad dialéctica: como opinión y convencimiento carece de rebotante individualidad<sup>75</sup>

En tanto que tal, dice el autor, todo lo que se diga se dirá de forma anónima, incluso cuando se firma con el propio nombre. Al no haber una individualidad lo suficientemente profunda y consistente, todo lo que se dice podría ser dicho por cualquiera. Además, en tanto que falto de relación con un verdadero yo interior que

---

<sup>73</sup> Ambas de Kierkegaard, S., *La época presente*, pág. 81.

<sup>74</sup> Me gustaría anotar que al ojear la obra en su versión original me sorprendí con que se tradujese *raisonere* como locuaz. Yo no sé danés, y esto no busca discutir la traducción de Manfred Svensson. Pongo la expresión entre paréntesis, para que el lector sepa de que palabra viene la traducción, investigue y saque sus propias conclusiones. Qué *raisonere*, pueda relacionarse etimológicamente con “razón”, nos podría permitir un análisis algo diferente de lo dicho. Dejo aquí el indicio, la apuesta.

<sup>75</sup> Kierkegaard, S., *La época presente*, pág. 82.

sustente lo dicho, acompañando lo dicho anteriormente, en tanto que nadie se hace cargo, ni puede hacerse cargo de lo dicho, se puede hablar de todo, “el locuaz se refiere a todo”<sup>76</sup>.

Hoy día se puede conversar con personas y hay que reconocer que sus opiniones son sobremanera sensatas, mientras que la conversación sin embargo deja la sensación de haber estado hablando con una persona anónima. Un hombre puede decir las cosas más contradictorias y puede con tranquilidad decir cosas que, saliendo de su propia boca, son la más amarga sátira sobre su propia existencia<sup>77</sup>

En tanto que falto de esta interioridad, lo dicho no proviene de ninguna parte, y bien podría contradecir todo lo que esa persona en algún otro momento, o en ese mismo, dice y hace. No hay una interioridad, de nuevo, que pueda hacerse cargo del empaque existencial de un habla verdaderamente esencial y, por lo tanto, lo dicho tiene un sinsentido arbitrario. El más simple de los hombres podría hablar quizá muy poco en comparación con estos locuaces, pero realmente llegaría a decir algo, sabría hablar en el sentido fuerte del término: su conversación no sería charla informe, sino verdadera conversación.

Las expresiones se vuelven tan objetivas, su extensión tan omniabarcante, que finalmente resulta indiferente quién sea el que las expresa, una situación que en lo que se refiere a hablar humanamente, se corresponde perfectamente con el actuar por principio. Y así como el público es una mera abstracción, también el hablar humano se vuelve tal. Ya no hay nadie que hable, pero una reflexión objetiva va estableciendo un algo atmosférico<sup>78</sup>

Y ese algo atmosférico que va estableciéndose es el desapasionamiento propio de la reflexión infinita. Lo objetivo se impone en el modo de la abstracción y sustituye las formas personales —en tanto que ya no hay tal cosa como personalidad— de comunicación. Como dice más adelante, todo lo que quedarán son manuales y gente que se los aprenda y los reproduzca en la comunicación, pero nada más. No quedarán conversaciones personales al respecto de los temas que esos manuales reproducen, pues su propia práctica ha quedado reducida a su recomendación. No merecerá la pena hablar de amor, pues lo apropiado sería leer un manual sobre amatoria y “será excelente en la

---

<sup>76</sup> *Ídem.*

<sup>77</sup> *Ídem.*

<sup>78</sup> *Ibidem*, pág. 83.

medida en que se pueda recordar uno [un manual] en particular, tal como en una tirada tipográfica la máquina escoge ciertas letras”<sup>79</sup>.

Puede añadirse a esta reflexión sobre la locuacidad y la anonimidad, lo que Kierkegaard dice al respecto de la prensa (aquella a la que he dedicado ya algunas palabras más arriba) en otra obra, en su *Mi punto de vista*. Puede verse que el mensaje es el mismo:

La gente no se da cuenta de que la prensa en general, como expresión de la comunicación abstracta e impersonal de las ideas, y la prensa diaria en particular, a causa de su formal indiferencia con respecto a la cuestión de si aquello de que informa es cierto o falso, contribuye enormemente a la desmoralización general [esta desmoralización como otra forma de hablar de la crisis espiritual o la falta de interioridad, el vaciamiento], por razón de que lo impersonal, lo cual, en su mayor parte, es irresponsable e incapaz de arrepentimiento, es esencialmente desmoralizador. No advierten que la anonimidad, como la más absoluta expresión de lo impersonal, lo irresponsable, es una fuente fundamental de la moderna desmoralización. [...] el anonimato podría ser contrarrestado [...] si la gente volviera simplemente a la antigüedad y aprendiera lo que significa ser un hombre personal individual<sup>80</sup>

Hay palabras clave en este texto que ya han salido a lo largo de este ensayo, y que siguen apuntando al mismo fondo: la desmoralización, el vaciamiento, la abstracción, como la prensa hace carnaza de todo esto en la fundamental irresponsabilidad de la época. Kierkegaard sigue defendiendo que la causa de todo esto es la falta de interioridad, que queda patente en la ausencia de verdaderos hombres individuales, con verdadera personalidad.

Volviendo a *La época presente*. Dicho a continuación queda que la época presente será la más sensata y la más sabida —que no sabia—, rebosante de conocimiento, pero le faltará toda forma de pasión, subsumida bajo la quietud de lo abstracto, quedando todo siempre tal cual es. Cualquier forma de actuación queda bajo la reducción niveladora de indolencia y la autocomplacencia, en la que “solo los llamados a seguir reflexionando son recibidos con destellos de entusiasmo”<sup>81</sup>.

---

<sup>79</sup> *Ídem*.

<sup>80</sup> Kierkegaard, Søren, *Mi punto de vista*, Buenos Aires: Aguilar, 1972, pág. 67.

<sup>81</sup> Kierkegaard, S., *La época presente*, pág. 84.

“[La] sensatez de nuestra época es una personificación de alguien curioso, crítico e inteligente, pero con una pasión que a lo sumo alcanza para hacer apuestas. [...] Cada uno es curioso respecto del otro; todos esperan, indecisos y diestros en la evasión, que alguien haga algo, para así poder apostar al respecto”<sup>82</sup>. Es por esto que Kierkegaard puede decir que en una época que no pasa nada, en la que no se hace nada, el máximo producto son las profecías. Al igual que la acción queda en indicio y la sensatez en apuestas, la inteligencia y la crítica quedan al servicio del apocalipsis. Esto cuando en un sentido existencial profundo “profetizar sobre el futuro del mundo a lo sumo es soportable y aceptable como un medio de recreación, una broma, o algo divertido como un juego de bolos”<sup>83</sup>. En tanto que no se dé así, la locuacidad y su consecuente tendencia a la profecía, supondrán una continuidad con la indolencia, la extremada sensatez, la reflexión inmóvil y el desapasionamiento. Es decir, mientras esto sea así, no llegará a pasar ninguna cosa.

## I.2. La crítica de Kierkegaard a su tiempo en relación con otras de sus obras.

### *O lo uno o lo otro y La enfermedad mortal, brevemente.*

Søren Kierkegaard tuvo que combatir contra una opinión sobre él como un autor fragmentario y contradictorio, que quizá cambiaba de idea más que de corte de pelo, o que pronto se vio acuciado por una vejez pacificadora, que le hiciese mutar desde sus arrebatados exabruptos estéticos de juventud, hacia la contenta serenidad religiosa en el presbiterio<sup>84</sup>. Sobre esto se explaya en *Mi punto de vista*, y es una consideración a la que quizá atienda más tarde. Ahora me interesa mejor decir que, contrariamente a este pensamiento, Kierkegaard se contempla a sí mismo como un mismo escritor — religioso— y con cierta tarea desde el primero hasta el último de sus escritos. Bien podemos entender esto como una interpretación que él hace retrospectivamente, pero yo voy a atender como más adecuado a su propio testimonio cuando él mismo se dedica las siguientes palabras:

...el mismo era ‘ese individuo’ si no lo era nadie más, y se fue convirtiendo cada vez más en él. Servía a la causa del cristianismo, y su vida, desde la infancia, estuvo maravillosamente preparada para ese servicio. Así, pues, llevó a cabo el trabajo de la reflexión, lo que el cristianismo es, lo que significa

---

<sup>82</sup> *Ídem.*

<sup>83</sup> *Ibidem*, pág. 90.

<sup>84</sup> Cfr. Kierkegaard, Søren, *Mi punto de vista*, Buenos Aires: Aguilar, 1972.

llegar a ser cristiano. Su pureza de corazón fue desear una sola cosa. [...] Pero la gran empresa que inició no le infatuó. Mientras como escritor tenía una visión dialéctica del todo, comprendía cristianamente, que el todo significaba su propia educación en el cristianismo. La estructura dialéctica que llevó a cabo, cuyas diversas partes son obras enteras, no podía asignarla a ningún hombre, y menos que a nadie a él mismo; si tuviera que atribuirse a alguien, se le atribuiría al Divino Gobierno...<sup>85</sup>

Lo que entiendo que el autor quiere decir con estas palabras es lo que a modo de cierre y recolección de todo lo que anteriormente ha dicho en su susodicho escrito, que su obra es un todo orquestado, si se quiere, por Dios mismo desde principio a fin. Que si sus contemporáneos le comprendiesen como un autor estético se equivocarían, y que si le atribuyeran a él este trabajo también. Es una comprensión dialéctica del movimiento del espíritu lo que le lleva a realizar su obra como escritor de la manera en la que la hizo, con obras enteras, cada una con sus puntos y final, de forma quizá artera, pero al servicio del cristianismo. Es este sentido holístico el que a mí me permite remitirme de manera intermitente pero determinada a unas obras en favor de lo que se dice en otras.

Aquí me gustaría, para reforzar lo dicho en el epígrafe anterior, dirigirme a *O lo uno o lo otro* y a *La enfermedad mortal*. A la primera, pues creo que tiene pasajes que bien pueden servirme para ilustrar y dar ejemplo del análisis crítico previamente presentado que Kierkegaard expone en su *La época presente*. De la segunda hago mano, porque, en última instancia, es la obra a través de la cual me introduje en la comprensión que el autor tiene de *qué es el espíritu* y como podría esto articularse en una crítica a la época tal como la que he glosado más arriba. Por supuesto, también porque es una meditación al respecto de aquella crisis espiritual que acucia a la época, esta vez desde su manifestación como desesperación. Concretamente, de esta psicología (o, incluso, fenomenología) de la desesperación lo que más me interesa, por motivos que ahora explicaré, es cómo expone el danés aquella desesperación que se da de forma inconsciente, hurtada de la reflexión de sus pacientes.

Empezaré con esta segunda.

---

<sup>85</sup> Kierkegaard, S., *Mi punto de vista*, pág. 119-120.



I.2.1. *La enfermedad mortal*. Cómo describe Kierkegaard el espíritu y algunos ejemplos útiles para este ensayo.

Como se expresa en el título del epígrafe y en la presentación anterior, en los dos siguientes puntos trataré qué entiende Kierkegaard por la noción de espíritu y como se relaciona esta con mi ensayo, así como trataré la enfermedad del espíritu que el autor llama desesperación cuando el sujeto no es consciente de estar desesperado. Esta forma de la desesperación considero que es la que puede ser más útil para acompañar a todo lo dicho hasta ahora.

### El espíritu en Kierkegaard

Dice Kierkegaard ya en las primeras páginas de su *La enfermedad mortal*:

El hombre es espíritu. Mas ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo. Pero ¿qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma. El hombre es una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad, en una palabra: es una síntesis. Y una síntesis es la relación entre dos términos. El hombre, considerado de esta manera, no es todavía un yo.

En una relación entre dos términos, la relación es lo tercero como unidad negativa y los dos se relacionan con la relación y en relación con la misma; de este modo, y en lo que atañe a la definición de “alma”, la relación entre el alma y el cuerpo es una simple relación. Por el contrario, si la relación se relaciona consigo misma, entonces esta relación es lo tercero positivo, y esto es cabalmente el yo.<sup>86</sup>

Esta es la clave que nos permite comprender todo lo hasta ahora dicho. La crisis espiritual de la época presente no puede siquiera llegar a esbozarse si no es a través de esta breve pero profunda noción. Si la falta fundamental en esta crisis es la de la interioridad, esta interioridad la caracterizará Kierkegaard en esta obra como el reconocimiento de esta fórmula espiritual que acabo de citar más arriba. Así, parece evidente que el proceso de crecimiento en la interioridad y superación de la crisis del espíritu pasaría por una profundización de la conciencia de esta realidad espiritual, su razón de ser y su forma de confirmarla en la existencia. La crisis sería, entonces, primero,

---

<sup>86</sup> Kierkegaard, Søren, *La enfermedad mortal*, Madrid: Trotta, 2008, pág. 33.

no reconocer, por inconsciencia o inocencia esta realidad del espíritu y, más adelante, una vez se tiene conciencia de ella, bien su negación o bien la falta del individuo al no hacer nada por realizar esa relación en su existencia, normalmente por la inmovilidad que acontece cuando uno se acoge solo a una de las dos partes de la síntesis, al “alma” o al “cuerpo”, a la finitud o la infinitud, la necesidad o la libertad, lo temporal o lo eterno. Si el yo llegará a ser en la síntesis, la fijación en meramente una de las partes no puede sino incurrir, para este libro, en la desesperación, pero también de forma simultánea, como síntoma de la desesperación, en otros padecimientos propios de la crisis del espíritu, como son la angustia y el aburrimiento, u otras que ya conocemos como la frivolidad reflexiva, el desapasionamiento, la envidia o la nivelación. Estas pasiones vejadoras del espíritu, como he dicho, se dan de manera simultánea y como síntoma de la desesperación pues entiendo, como dice Kierkegaard que

... no hay ni siquiera uno solo que no sea un poco desesperado, que no sienta en el más profundo centro del alma una cierta inquietud, un desasosiego, una desarmonía, una angustia de algo desconocido, o de algo con lo que no desea entablar conocimiento, una angustia ante una posibilidad de la existencia o una angustia por sí mismo; es decir que el hombre [...] va caminando con una enfermedad a costas<sup>87</sup>

Y en tanto que esto es así, y que todo padecimiento se da en vida a causa de esta crisis, no parece dar un gran salto expresar con el pensamiento que todas las pasiones más arriba expuestas son, de alguna manera, resultado o síntoma de la desesperación.

Como quizá pueda deducirse, esta crisis, además, no es meramente una crisis del espíritu que pueda entenderse en un sentido meramente autopoiético. Kierkegaard, en boca del pseudónimo que firma esta obra Anti—Climacus, es muy claro a este respecto:

Por eso si quien se cree personalmente un desesperado, cayendo en la debida cuenta de la desesperación de que es presa y no hablando sin sentido acerca de la misma, como de algo que simplemente le acontece [...] si tal desesperado, repito, pretende con todas sus fuerzas, por sí mismo y nada más que por sí mismo, eliminar la desesperación, no podrá por menos de verificar que a pesar de todo permanece en la desesperación y que lo único que logra con su

---

<sup>87</sup> *Ibidem*, pág. 43.

enorme esfuerzo supuesto no es otra cosa que irse hundiendo más profundamente en una todavía más profunda desesperación...

pues en tanto que este ejercicio contra la desesperación se debe realizar en la forma de la relación que se relaciona consigo misma y esta relación no puede estar puesta por el mismo individuo, para que pueda realmente quedar eliminada la desesperación que acucia constitutivamente a todos aquellos que, aspirando a ello o no, tienen la posibilidad de llegar a ser yo

...al autorrelacionarse y querer ser sí mismo, el yo se apoye de una manera lúcida en el Poder que lo ha creado.<sup>88</sup>

Este Poder, para un autor como Kierkegaard es Dios. Y es esta distancia posible que ponen los sujetos entre ellos y él, entre la relación y su sustento, la que justifica la vinculación que luego haré, y que el propio autor hace, entre la crisis social de la época presente y la crisis de lo cristiano. Como vemos, una no puede entenderse sin la otra, pero, sobre todo, la crisis social, la crisis de los sujetos sociales, no puede llegar a enfrentarse sin reconocer la más radical crisis religiosa ligada a la esclerotización de la relación personal de los individuos con Dios que se da en la contemporaneidad. Esto intentaré esbozarlo en el siguiente apartado sobre la cristiandad y el cristianismo. Que quede clara la necesidad de Dios y cómo Kierkegaard la expresa en las siguientes palabras:

...nadie puede vivir, ni ha vivido jamás fuera de la cristiandad sin que sea desesperado; ni tampoco se libraré nadie de serlo, aunque viva dentro de la cristiandad, si no es un cristiano auténtico, pues quien no lo sea íntegramente, siempre tendrá algo de desesperado.<sup>89</sup>

#### Articulaciones de la desesperación a modo de ejemplos útiles para este ensayo

Como he dicho más arriba, me interesa exponer aquí lo que Kierkegaard tiene que decir, sobre todo, al respecto de la desesperación como fondo de la existencia en la inespiritualidad (*Aandløshed*) —o crisis del espíritu, como la vengo llamando hasta ahora— pero en tanto que el individuo que la padece no es consciente de ella. Me interesa esto, porque creo que el tipo de sujeto al que me he venido refiriendo es justo esta clase de desesperado. Es cierto que he hecho mención (y seguiré haciendo) del esteta o de la

---

<sup>88</sup> *Ibidem*, pág. 34.

<sup>89</sup> *Ibidem*, pág. 43.

existencia propia del estadio estético, que ya no tendría por qué ser este tipo de desesperado. Sin embargo, es justamente la falta de conciencia del mal del espíritu de su tiempo el que llama a la obra a Kierkegaard, y es el que mejor queda reflejado, en mi opinión en la obra a la que más tiempo he dedicado aquí, *La época presente*.

Como dice el autor “la desesperación ha de ser considerada principalmente bajo la categoría de *conciencia (Bevidsthed)*. Pues, al fin de cuentas, la diferencia cualitativa entre una y otra desesperación depende del hecho de que aquélla sea o no consciente”<sup>90</sup>. Y en el sentido de lo que este ensayo busca expresar, esto es, la obra de Kierkegaard en su esfuerzo por recodar a los individuos de su tiempo de la necesidad del regreso a la interioridad, “la conciencia es lo decisivo”<sup>91</sup>. De nuevo:

En general, la conciencia, es decir, la autoconciencia, siempre es lo decisivo con relación al yo. Cuanta más conciencia, más yo; cuanta más conciencia, más voluntad; cuanta más voluntad, más yo. Un hombre que no tiene voluntad no es un yo; pero cuanto mayor sea su voluntad, tanto mayor será también la conciencia de sí mismo.<sup>92</sup>

Si lo recordamos, la falta fundamental que se expresa en *La época presente* es la falta de interioridad, y cómo esta se refuerza en una época de excesiva reflexividad, pero inactividad por carencia del entusiasmo suficiente para actualizar, llevar al acto, aquello de lo que se especula, dándose la especulación por suficiente en un mundo que vive de los indicios, pero en el que no pasa ninguna cosa ni nada podría llegar a pasar. Este es un mundo in—voluntario, que se mueve más allá de las voluntades individuales, en tanto que éstas se encuentran carente de fondo, de personalidad, de interioridad que exportar al mundo. Y lo peor —aunque lo más relajante para estos sujetos— es que la mayoría carecen de la conciencia de sí, de la autoconciencia (*Selvbevidsthed*) suficiente para si quiera hacer algo con esto. En tanto que inocentes ante el hecho, en tanto que inconscientes, no pueden proceder en el camino de interiorización, de primitividad y de su posterior reduplicación. En tanto que vacíos, los sujetos proyectan vacío de forma inadvertida, como hemos visto.

---

<sup>90</sup> *Ibidem*, pág. 50.

<sup>91</sup> *Ídem*.

<sup>92</sup> *Ídem*.

Es por estas características que aquí me interesa hablar del sujeto que desespera pero que no es consciente de ello.

Kierkegaard primero procede a diferenciar varias formas de leer la desesperación desde la doble categoría de finitud—infinitud, desde la de posibilidad—necesidad, etc. Para después considerarla según la categoría de conciencia, como he dicho más arriba que acaba siendo lo más decisivo. Kierkegaard dice:

El grado ascensional de la conciencia, o la conciencia en cuanto asciende, representa la continua potenciación ascendente de la desesperación. Cuanta más conciencia, tanto más intensa será la desesperación. Este fenómeno se puede verificar en todos los casos, pero nunca con mayor claridad que en los dos casos extremos y opuestos de la desesperación<sup>93</sup>

Uno de estos grados extremos es el estado mínimo de desesperación, medido por la falta de conciencia que el desesperado tiene de su enfermedad. Llega hasta tal reducción, que Kierkegaard dudará de si puede llamarse a esto desesperación propiamente.

El mínimo sería un estado —humanamente estamos tentados a llamarlo así— de cierta inocencia, la cual ignora incluso que se trate de desesperación. A tal inconsciencia suma corresponde, naturalmente, la desesperación menos intensa; hasta tal punto, que en pura dialéctica resulta muy problemático designar semejante estado como desesperación.<sup>94</sup>

Por eso el inconsciente de su propia desesperación, el que no puede diagnosticarse a sí mismo como paciente de tal padecimiento, vivirá la mayor parte de su vida, si no toda, en cierta inocente placidez y alegría, que más fácilmente podría llamarse felicidad que desesperación. Esto podemos llamarlo, como mencioné más arriba, indolencia. El ausente en su desesperación no adolece de ninguna cosa y, en tanto que tal, no crece en conciencia al respecto de sí mismo o de ninguna cosa. Su reflexión por lo tanto, como se ha dicho, no se embarca hacia la acción, sino que se queda flotando en los fondeaderos de la abstracción.

La verdad de la desesperación no preocupa a la gente, “como tampoco se suele preocupar, ni muchísimo menos, de la relación con la verdad misma [...] lo sensible

---

<sup>93</sup> *Ibidem*, pág. 64.

<sup>94</sup> *Ídem*.

prevalece sobre su intelectualidad”<sup>95</sup>. Esta es la manera que tiene Kierkegaard de decir que si la dicha es un error y la desesperación una desgraciada verdad se entiende que los hombres “estén muy lejos de desear que se les arranque de ese error”<sup>96</sup>. Por esto no es extraño lo que he dicho justo arriba al respecto de que los inconscientes de ser unos desesperados, acaban cumpliendo su vida con cierta alegría, aunque esta no sea más que irreal, en tanto que todos los seres humanos están de suyo desesperados. En relación con todo lo dicho hasta ahora, esta cita: “En una palabra, reaccionan así porque son demasiado sensitivos como para tener el coraje de correr el riesgo y soportar ser espíritus”<sup>97</sup>. Se refiere a que cuando a uno de estos inocentes le adviertes de la verdad de su desesperación se enfadan, te tratan como a su peor enemigo, y todo porque son demasiado sensibles, viven en las categorías de lo agradable, y carecen del coraje de ser un espíritu.

Kierkegaard utiliza para describir a estos sujetos, el símil de una casa con sótano. Aquellos que ni saben ni quieren saber al respecto de su desesperación y, por tanto, de su lejanía de su propio yo, serían aquellos que preferirían vivir en el sótano de la casa, estando todas las demás habitaciones libres, incluso la de los señores más señoreados. Va más allá, en aquello que podría ser una crítica velada a los intelectuales de su momento, así como a sus predecesores (pienso en un Hegel o un Schelling). Dice Kierkegaard:

Un pensador acaba de construir un enorme edificio, lógico, un sistema, un vasto sistema que abarca toda la existencia y toda la historia universal, etc., etc. Ahora bien, consideremos su vida personal. ¿Dónde habita? ¡Asombroso! ¡Lamentable y ridículo hasta más no poder! Porque nuestro pensador no habita personalmente, como cabría esperar, en ese espléndido palacio de bóvedas altísimas, sino que habita en las caballerizas de al lado, o quizá en la misma perrera, o a lo más en la casita destinada al portero del palacio.<sup>98</sup>

Como vimos más arriba también. El individuo contemporáneo podría gozar de la más prestigiosa mente, capaz de las más altas arquitecturas intelectuales, pero como mucho, en el ambiente que respira, podría llegar a aspirar a padecer una gravísima *exacerbatio cerebri*, en la que su mente hubiera reflexionado de todo, e incluso creado una poética del mundo fascinante, pero nunca pudiese llegar a hacer su reflexión en el mundo. Nunca podría llegar a vivir en la habitación de los señores, aunque sueña todos

---

<sup>95</sup> *Ibidem*, pág. 65.

<sup>96</sup> *Ídem*.

<sup>97</sup> *Ídem*.

<sup>98</sup> *Ibidem*, pág. 66.

los días en ella, y mientras yace en la cama de la portería, su cabeza se eleva a los doseles de los señores. No puede siquiera este individuo avistar el error, el contrasentido. Si alguien se lo señalara, se enfadaría, y él no puede percibirlo, porque en este estado el error no es ni interesante ni posible. Si la idea no se enfrenta a su realización, no hay error posible. “Ya que no le atemoriza para nada lo de estar en el error, su única preocupación ha sido lograr acabar el sistema, precisamente aprovechando que estaba en el error”<sup>99</sup>.

En última instancia de lo que carece este desesperado que no sabe que lo es, al igual que otros que sí podrían saberlo, es la consideración de que su propio yo se sostiene en el “enigma inextricable en las mallas de la interioridad”<sup>100</sup>, de esta interioridad que es la autorrelación puesta por Dios, y, a falta de este conocimiento, erigen su vida en externalidades abstractas, ajenas a Dios:

Será una desesperación; desde luego, toda existencia humana que no se funde de un modo transparente en Dios, sino que prefiera oscuramente reposar y remontarse en las nubes de una u otra abstracción universal – el estado, la nación, etc.—, o perderse del todo en la propia oscuridad, empleando todas sus facultades solamente como fuerzas de acción, sin llegar a saber en el sentido más profundo de dónde le vienen<sup>101</sup>

Esto es propiamente una primera luz de lo que intento exponer en el siguiente epígrafe sobre la cristiandad y el cristianismo. La erección del ser humano como un principio suficiente para su propia liberación —en el olvido de Dios— es justamente, lo que le hunde en la desesperación y lo que, sin duda, fundamenta toda la inespiritualidad, toda la crisis del espíritu de la que estoy aquí hablando desde el principio.

I.2.2. *O lo uno o lo otro*. Los papeles de A como ejemplo de la crisis espiritual de la época presente.

En los siguientes párrafos hago mano de los llamados “papeles de A”, ese escritor cuyo manuscrito habría encontrado y editado uno de los pseudónimos de Kierkegaard,

---

<sup>99</sup> *Ídem*. Como en momentos anteriores, no resulta descabellado hacer aquí una comparación entre esta situación que Kierkegaard describe con aquella a la que se refieren categorías más contemporáneas como la de *alienación*, en la que el sujeto es otro para sí mismo. Más adelante se profundizará en ejemplos y categorías que favorecen a esta comparación posible —a la cual, por otro lado, uno debe acercarse con la precaución suficiente para no poner en boca de uno palabras que no le son apropiadas.

<sup>100</sup> *Ibidem*, pág. 68.

<sup>101</sup> *Ídem*.

Víctor Eremita, y que representa una de las mentes desdichadas de la época. Una personalidad estética, como se suele caracterizar, de la que ahora me interesan principalmente sus *Diapsálmata*, pues varios de sus fragmentos pueden servir para caracterizar aún más profundamente la crisis de la que vengo hablando. También me ayudaré de citas y referencias a otros capítulos de esta obra monumental, pero me gustaría ceñirme en todo lo posible a este por mor de brevedad y concreción.

### Análisis de algunos fragmentos de los *Diapsálmata*

Me gustaría, aquí, poder dedicar algunas líneas a iluminar con texto del propio Kierkegaard, las diferentes características con las que hemos descrito a la sociedad de la época presente y sus individuos, aunque sea a la luz de uno de aquellos pseudónimos que se cuentan entre los autores estéticos. Podría esto resultar confuso, ya que el propio autor escribe *ad se ipsum* como reza el subtítulo de este texto, y lo hace a través del prisma de la subjetividad estética, una con una conciencia trágica de sí, atravesada por el dolor, el desprecio, el aburrimiento y la dispersión, ésta precisamente para librarse como pueda del resto de sus padecimientos. Por esto no me limitaré a acoger sus juicios como un ejemplo a secas de lo dicho, pues no lo son, sino que analizaré los fragmentos comparativamente. Los diapsálmata están repletos de descripciones fenomenológicas de la experiencia interior, así como de juicios al respecto de los demás según los ve el esteta. La primera clase de textos puede ser interesante, ya que, de alguna manera, la subjetividad estética vive y se mueve similarmente a como lo hace el público descrito en *La época presente*, incluso como alguno de sus miembros. La diferencia es que el esteta ya posee la autoconciencia suficiente como para desesperar, angustiarse, dolerse o, en general, padecer la negatividad propia de un estado que inmoviliza al sujeto en su dolor, del que es incapaz de salir por falta de coraje y entusiasmo, agotándose su pasión en salidas fugaces, muy intensas pero infructuosas, de este sufrimiento, en vez de aprovecharla para superar las negatividades dialécticas que se ponen entre el aspirante y su subjetividad junto a Dios, finalmente bajo la forma de yo.

La segunda clase de textos, los que componen una crítica a los demás desde la visión del esteta, son interesantes porque no difieren demasiado de la visión que Kierkegaard da en *La época presente*, solo que se plantea la falta en sus contemporáneos no en el sentido de la falta de Dios, sino en el sentido estético de la falta de intelecto,



creatividad o verdadero sufrimiento poético, es decir, infructuoso, trágico en un sentido moderno, meramente expectante, tal como él mismo dice en citas como esta:

...cuando la individualidad expectante se pone a esperar un tiempo venidero que, muy a su pesar, no puede cobrar realidad alguna para ella, o la rememorante se pone a rememorar un tiempo que no ha cobrado realidad alguna, entonces tenemos las individualidades propiamente desdichadas<sup>102</sup>

O en otras como esta:

He aquí lo moderno [en la expresión *lo trágico moderno*, frente a lo trágico antiguo] es la inquietud en su pena, es la anfibología en su dolor. [Hablando de una Antígona entendida desde lo trágico moderno] Ama al padre con toda su alma y este amor la desarraiga de sí misma y la implica en la culpa del padre; siendo fruto de un amor como ése, se siente ajena a la humanidad, siente su culpa cuanto más ama a su padre y sólo en él encuentra reposo; siendo iguales en la culpa han de penar juntos<sup>103</sup>

Ambas son citas de las conferencias que este tal A daría frente a su comunidad de *symparanekromenoi*, una hermandad de sufrientes, que se hermanan poéticamente ante la idea de su propia muerte. Esta es parte de la mentalidad del esteta, que aún trágica, dolorosa y egotista, puede hacer aserciones sobre su sociedad que, con el debido cuidado, pueden sernos muy útiles.

Empiezo.

No me apetece nada de nada. No me apetece montar a caballo, es un movimiento demasiado brusco; no me apetece caminar, resulta demasiado agotador; no me apetece recostarme ya que, o bien debería permanecer acostado, y esto no me apetece, o bien debería levantarme, y esto tampoco me apetece. *Summa summarum*: no me apetece nada de nada.<sup>104</sup>

Este primer fragmento sería demasiado autoconsciente para la realidad del público o del sujeto que lo compone. Sin embargo, me sirve de buena síntesis de lo que supone la permanencia en el *estatus quo* en la sociedad del público que he descrito más arriba. Mientras que el esteta es consciente de que no hace nada ni llega a hacer ninguna cosa, los individuos que forman el público, y el público mismo, no llegan a hacer nada, pero a

---

<sup>102</sup> Kierkegaard, S., *O lo uno o lo otro...*, pág. 235.

<sup>103</sup> *Ibidem*, pág. 178.

<sup>104</sup> *Ibidem*, pág. 46.

diferencia del esteta, ellos si creen que hacen alguna cosa. Por lo tanto, el esteta se duele de su impotencia, que en realidad no es tal, sino, en realidad, falta de valor, entusiasmo y aceptación, en resumen, también, falta de esperanza. Y mientras el esteta se duele, el individuo y el público están más que satisfechos con su actividad, que es ninguna, pero parece movimiento, igual que algunas de esas ilusiones ópticas que todos hemos visto. Otra cita que dice algo similar es la siguiente:

Me siento como debe sentirse un peón sobre el tablero de ajedrez cuando el contrario dice de él: este peón no puede moverse.<sup>105</sup>

De nuevo, el esteta es al menos consciente de esto. Pero buenamente podría haber sido esta una de las muchas aserciones que Kierkegaard nos prestase en *La época presente*. La sensación que debía tener Kierkegaard frente a sus contemporáneos tenía que ser una similar a esta. Independientemente de la sensación propia de los individuos de la época, Kierkegaard veía claramente que ellos no podían moverse, pues carecían del entusiasmo, la pasión o la determinación suficientes como para ello.

Un poco más profundamente, la siguiente cita habla también de esta incapacidad o dificultad para realizar cualquier tipo de cambio, algún movimiento siquiera.

Valor tengo para dudar, creo en todo; tengo valor para luchar, creo en virtud de todo; mas no tengo valor para comprender nada plenamente, ni valor para poseer, para ser dueño de nada. La mayoría se lamenta de que el mundo sea tan prosaico, de que la vida no suceda como en las novelas, en donde las circunstancias son siempre tan favorables. Yo me lamento de que en la vida no sea como en las novelas, donde hay princesas encantadas a las que liberar. ¿Qué son todos estos enemigos juntos frente a las pálidas, exangües, tenaces y noctámbulas figuras con las que lucho y a las que yo mismo doy vida y existencia?<sup>106</sup>

Aquí ocurre algo semejante. Siempre con especial autoconciencia, de la que el público o su individuo carecen, el esteta pone en pie una realidad de la que he hablado más arriba. El sujeto contemporáneo a Kierkegaard tiene valor para la especulación, para la duda, incluso para creer en virtud de su teoría. Por eso podrá llegar a formar comités, pero asumir el comité como la realización misma de la revolución. Porque puede especular, pero no puede, porque carece de valor, de pasión, no puede ser dueño de

---

<sup>105</sup> *Ibidem*, pág. 47.

<sup>106</sup> *Ibidem*, pág. 49.

ninguna cosa, poseer, alargar el brazo y traer la idea a la realidad, comprometiéndose detrás de ella. El escritor A dice que la mayoría se lamenta de que en el mundo las circunstancias no sean tan favorables como en las novelas. Este es justo el caso, los sujetos contemporáneos podrán, si llegasen a asumir la necesidad de excusarse, hacerlo según un obstáculo externo: las circunstancias no eran favorables.

Y este hombre no haría nada arrebatado, no haría nada de lo que se pudiera arrepentir, no tendría nada que reprocharse, pero moriría en la ilusión de que si hubiese tenido dinero, entonces sí que habría vivido, entonces quizás también él habría hecho algo grande<sup>107</sup>

Así se expresa en *La época presente* y bien creo que podría ser una cita igual a alguno de los *Diapsálmata*. Frente a esto, el esteta preferiría que la vida fuera como una novela, en la que los obstáculos fueran externos, y no aquellos que la subjetividad se coloca a sí mismos, como de aquellos de los que él es consciente, y de los que el Kierkegaard de *La época presente* nos advierte también, pues, en última instancia, la inmovilidad del mundo es fruto de una interioridad insuficiente, no de obstáculos externo —más que aquellos que se generan en la sociedad fruto, de nuevo, de la falta de interioridad, como son el público, la prensa y la nivelación, es decir, el ambiente.

De esos obstáculos fruto de la inespiritualidad de este tiempo, es decir, de la envidia, la nivelación, el ensañamiento con los excelentes (esto es, aquellos que se adentran en su interioridad para reduplicar alguna verdad que allí encuentren), de estos obstáculos habla A también:

En ello se pone de manifiesto el enorme ímpetu poético de la literatura popular, en que tiene valor de ansiar. En comparación con estas ansias, las de nuestro tiempo son a la vez pecaminosas y tediosas, pues codician lo que es del prójimo. Aquella literatura es muy consciente de que el prójimo posee lo que busca tan poco como ella misma. Y cuando no le queda más que ansiar de modo pecaminoso, clama tanto al cielo que acaba estremeciendo a los hombres. No consiente que los fríos cálculos de probabilidad de un prosaico entendimiento le escatimen lo más mínimo. Don Juan recorre aún los escenarios con sus 1003 amantes. Y nadie osa esbozar una sonrisa por respeto a la honorable tradición. Si

---

<sup>107</sup> Kierkegaard, S., *La época presente*, págs. 49-50.

un poeta hubiese arriesgado algo semejante en nuestro tiempo, se habrían reído de él hasta la saciedad.<sup>108</sup>

Así es, cualquier esfuerzo semejante al de un héroe —o un amante— de antaño, sería hoy reducido y humillado a través de la burla o cualquier método de la prensa, como hemos visto en otro momento. Y esto no es porque cualquier esfuerzo semejante fuera ridículo hoy, sino porque todo lo que no puede poseerse a través de la envidia, todo lo que el prójimo tenga que uno no, como hemos visto, deberá ser expropiado en favor del público y su igualdad por las bravas.

Este siguiente fragmento igualmente podría sustituir a algunos de los ya vistos:

Dejemos que otros se lamenten de que corren malos tiempos; yo me lamento de que corran tiempos mediocres, pues están desprovistos de pasión. Los pensamientos de las personas son débiles y frágiles como encajes y ellas mismas, patéticas como encajeras. Los pensamientos de sus corazones son demasiado mediocres como para ser pecaminosos. [...] Sus placeres son recatados e indolentes, sus pasiones están adormiladas; tales almas mercantiles cumplen con sus deberes, aunque, eso sí, como los judíos se permiten cercenar la moneda; son de la opinión de que, por más que nuestro Señor lleve tan escrupulosamente las cuentas, es posible engañarle un poco y salir bien parado. ¡Vergüenza debería darles! Por ello mi alma retorna siempre al Antiguo Testamento y a Shakespeare. Ahí se siente al menos que los que hablan son seres humanos; ahí se odia, se ama, se asesina a los enemigos, se condena a la propia descendencia y a toda la estirpe; ahí se peca.<sup>109</sup>

Es casi palabra por palabra lo que hemos visto hasta ahora. El sujeto contemporáneo está tan desapasionado, falto de entusiasmo, y sus pensamientos son tan vacuos y mediocres, que apenas pueden sino cumplir con su deber. Ninguno tiene la fuerza suficiente ni para echarse a perder o hacer alguna calamidad, como decía de Eróstrato en algún momento.

Este fragmento siguiente, es algo más sutil, pero menciona justo aquello que expuse más arriba al respecto de la paradoja del humor en la época presente.

Sucedió una vez en un teatro que se prendió fuego entre bastidores. El payaso acudió para avisar al público de lo que ocurría. Creyeron que se trataba

---

<sup>108</sup> Kierkegaard, S., *Lo uno o lo otro...*, pág. 48.

<sup>109</sup> *Ibidem*, pág. 53.

de un chiste y aplaudieron; aquél lo repitió y ellos rieron aún con más fuerza. De igual modo pienso que el mundo se acabará con una carcajada general de amenos guasones creyendo que se trata de un chiste<sup>110</sup>

La época presente se consume en un humor que carece de las condiciones necesarias para darse. En última instancia, para un observador como Kierkegaard o Víctor Eremita, como decía, el humor es un lujo que la sociedad contemporánea no puede permitirse, pues carece de la interioridad suficiente como para ello, y darse a él es, eso, darse un lujo que no puede permitirse ignorando las necesidades básicas de las que carece.

La siguiente cita, que bien podría limitarme a entender como una crítica al hegelianismo que imperaba en la Dinamarca de entonces, creo que refleja bien lo que supone la excesiva reflexividad del sujeto de la época presente.

Lo que dicen los filósofos acerca de la realidad es a menudo tan decepcionante como cuando uno lee en casa de un mercader un letrado que dice: aquí se plancha. Si uno se dirige allí con su ropa para que se la planchen, se sentirá estafado, pues el letrado está simplemente en venta<sup>111</sup>

En una época como la que voy describiendo, esto es lo propio que uno se encontraría. Filósofo o no, el individuo intercambia, incluso escribe y reflexiona al respecto de los más diversos aspectos de la realidad. Incluso podría llegar a diseñar, como ya antes hemos visto, un exhaustivo edificio argumental o una estrategia de acción. Sin embargo, su acto se limitaría a esta idealidad, a este ejercicio de la imaginación, mas no sería capaz de excederla. En última instancia, en esta cita se ve cómo en las filosofías más elaboradas —tanto como en los discursos profanos— lo que tiene valor acaba siendo solo el discurso, más no la actividad que se promete —si es que llegase a prometerse alguna. La especulación obtiene valor en su transporte a la actualidad, a la realidad, en su actividad. De lo contrario tiene, como Kierkegaard describe, el peligro de sustituir a la realidad cierta abstracción, de cuya reflexión infinita acaba por cebarse el individuo.

Hay muchos otros de estos *Diapsálmata* que podrían servir a la causa de iluminar un poco mejor lo que hasta aquí el ensayo viene diciendo. Sin embargo, quizá con esta selección valga por ahora, sea suficiente para lo que este epígrafe quiere, esto es, en última instancia eso, ilustrar y nada más.

---

<sup>110</sup> *Ibidem*, pág. 55.

<sup>111</sup> *Ibidem*, pág. 57.

### I.3. La cristiandad y el cristianismo. Kierkegaard y la crítica a la religiosidad de su época.

Kierkegaard se considera a sí mismo de la siguiente manera en *Mi punto de vista*:

...soy y he sido un escritor religioso, que la totalidad de mi trabajo como escritor se relaciona con el cristianismo, con el problema de llegar a ser cristiano, con una polémica directa o indirecta contra la monstruosa ilusión que llamamos cristiandad, o contra la ilusión de que en un país como el nuestro todos somos cristianos.<sup>112</sup>

Esta es, en realidad, la clave de todo lo que he estado diciendo hasta ahora y que, de alguna manera, he estado ocultando. Kierkegaard es, ante todo, un escritor cristiano —como él mismo vemos que se considera— y podemos ver a lo largo de su obra una vocación hacia el cristianismo como método de superación de la crisis espiritual que estoy aquí intentando describir. Esta crisis, que antes he caracterizado de múltiples maneras, pero que se resume como aquella que llega por la vía de la falta de interioridad, es la crisis del espíritu, que en su lejanía de Dios no es capaz de reconciliarse consigo mismo y queda varado en la mundanidad, la frivolidad, el desapasionamiento, la excesiva reflexividad, y nivelado en la envidia. El cristianismo sería, por tanto, el camino hacia la reconciliación del espíritu consigo mismo en la interioridad. Sobre esto me explayaré más adelante, cuando hable en el tercer capítulo de las estrategias de Kierkegaard para la superación de la crisis de su tiempo.

Lo que me ocupa ahora exponer es aquello a lo que hace referencia la segunda parte de la cita antes propuesta: la ilusión que llamamos cristiandad o la ilusión de que todos somos cristianos. La siguiente exposición forma parte de la crítica de Kierkegaard a su tiempo, y por esto se encuadra dentro de este capítulo. No puede entenderse la crítica a la Cristiandad como algo distinto a lo hasta ahora he dicho, pues, en última instancia, son una y la misma cosa. La grave falta de interioridad que acucia al tiempo presente es causa y resultado de una lejanía del individuo con respecto de Dios. La inadvertida recesión del Dios cristiano ocurrida como resultado de su olvido, al ser sustituido por todo aquello a lo que él daba significado, es la marca misma de la crisis espiritual. “En la cristiandad tiene lugar el olvido de Dios. El hombre olvida que su ser y su vida son para

---

<sup>112</sup> Kierkegaard, S., *Mi punto de vista*, pág. 28.

Dios”<sup>113</sup>. Como más arriba decía, la contemporaneidad de Kierkegaard comienza un proceso de vaciado de significado, en el que todo queda tal cual estaba, pero socavado de su sentido, manteniéndose al filo de la existencia y la inexistencia. Lo mismo ocurre con Dios, y esta es la inquietud y celo que Kierkegaard muestra ante las instituciones de su tiempo. Dicho en las palabras de Copleston: “[Kierkegaard] sostenía que la cristiandad afeminada de la Iglesia danesa oficial tiene la obligación de reconocer que no era cristiana”<sup>114</sup>.

La relación entre la religión y el Estado es tan estrecha en Dinamarca, “el cristianismo luterano está tan estrechamente unido a la vida civil que a quien se bautiza en la Iglesia del Estado se le concede también la nacionalidad”. Es más “[es] ilegal negar por escrito la existencia de Dios y la pena por hacerlo es la expulsión de Dinamarca”. Carlisle continua este párrafo sirviéndome correctamente de correlato con lo que ahora me atarea: “Kierkegaard está lejos de ser ateo, pero toda su obra desafía su bautismo al preguntar, una y otra vez, si alguien en esta nación luterana ha llegado finalmente a ser cristiano”<sup>115</sup>. Es esta pregunta la que llevará a mi autor a hacer aquella diferenciación con la que lo he presentado anteriormente entre Cristiandad (*Christenheden*) y cristianismo (*Christendom*). Demos cara a esta diferencia.

### I.3.1. La época presente entendida como cristiandad.

Si quiero hacer un ensayo más o menos coherente y ordenado, debo recordar cómo este epígrafe forma parte indiscutible de todo lo demás.

Como ya he señalado, la comprensión que hace Kierkegaard del estado espiritual de su tiempo, la crítica que hace del presente, no puede desligarse de su crítica al cristianismo hegemónico de su Dinamarca. Esto quiere decir que aquello que acucia a la sociedad danesa del momento es lo mismo que podemos predicar de su contemporánea religiosidad. Francesc Torralba comienza ya caracterizando la cristiandad según su comprensión de “la fe como rol social”, en contraposición con “la fe como fidelidad a Jesús”<sup>116</sup>, propia de lo que Kierkegaard llamaría cristianismo. Si esta “fe como fidelidad

---

<sup>113</sup> Kierkegaard, Søren, *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*, Barcelona: Herder, 2017, pág. 75. Esta es una nota al pie del editor.

<sup>114</sup> Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía Vol. VII. De Fichte a Nietzsche*, Barcelona: Ariel, 1978, pág. 266.

<sup>115</sup> Carlisle, Clare, *El filósofo del corazón*, Madrid: Taurus, 2021. Pág. 112.

<sup>116</sup> Kierkegaard, S., *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*, pág. 20.

a Jesús” Kierkegaard la considera como dice aquí Peterson, íntimamente ligada a una comprensión de la existencia:

Existencia significa para Kierkegaard imitación de Cristo, sufrir por Cristo, morir por El. En otras palabras: existencia significa para Kierkegaard la forma de vida, correspondiente al Hombre—Dios, de un mártir, de un santo; una categoría que la iglesia protestante había rechazado expresamente...<sup>117</sup>

Esta es la razón por la que Carlisle puede decir que para Kierkegaard “nuestra pregunta existencia más acuciante no es *¿Por qué sufrimos?*, sino *¿Cómo hemos de sufrir?*”<sup>118</sup>.

La fe para Kierkegaard no es una cosa que se tiene, sino una cosa que se hace, y es este hacer el que acerca al individuo ante Dios —en un *yo teológico*—, en tanto que, como dice el autor en su *La enfermedad mortal*, si “el pecado es la debilidad y la obstinación”<sup>119</sup> en un yo que desesperadamente quiere ser si mismo por sí, o dejar de serlo igualmente, “lo contrario del pecado no es cabalmente la virtud [...] No, *lo contrario del pecado es la fe*”<sup>120</sup>. La fe, como nos dice Antón Pacheco:

...la fe es la forma frente a la materia, que es el tiempo. Es decir: frente al tiempo, que es puro pasar y puro ir dejando de ser, pura indeterminación por lo tanto y por lo tanto también materia [...], o dicho al modo kierkegaardiano, *el tiempo es escisión de si mismo*; frente al tiempo, pues, la fe se plantea como la forma [...], la determinación que ordena la indefinición [...] la experiencia de la fe *es* la que determina esa indeterminación material<sup>121</sup>

Esto, supone la aceptación ante Dios de que el ser humano es insuficiente de valerse por sí mismo, que precisa del poder que le constituye desde lo alto, que es la divinidad. Vivir bajo esta resolución y actuar acorde a ella es vivir en la fe. Pero esta resolución es activa, como la misma cita indica. La fe es el movimiento propio de la determinación que en Kierkegaard prevalece sobre el de la mera abstracción, como hemos visto, en oposición estricta a sus precursores románticos, pero también en oposición —en tanto que con la determinación se beneficia la acción— a la teología luterana de la Iglesia

---

<sup>117</sup> Peterson, Eric, *Tratados teológicos*, Madrid: Ed. Cristiandad, 1966, pág. 207.

<sup>118</sup> Carlisle, Clare, *Op. cit.*, pág. 80.

<sup>119</sup> Kierkegaard, S., *La enfermedad mortal*, pág. 103.

<sup>120</sup> *Ibidem*, pág. 110.

<sup>121</sup> Antón Pacheco, José Antonio, *Kierkegaard en el octavo clima*. López Tobagos, A.; Tabuyo, M., *El conocimiento y la experiencia espiritual*, Palma de Mallorca: Olañeta, 2007, pág. 101.



de Dinamarca y su justificación forense. Esta es parte de su lucha teológica, pero también de su enfrentamiento contra el *estatus quo* de la iglesia de su presente y la cristiandad a la que invita.

Los presupuestos de la reforma protestante son el fundamento de la comprensión de la cristiandad a la que Kierkegaard se enfrenta. Son todos presupuestos que encierran en sí la institucionalización, la quietud, y la especulación faltas del entusiasmo suficiente para superar la indeterminación propia de la reflexividad. Por tanto, propio “a Kierkegaard es el rechazo de la *sola fide* y la justificación forense, y la afirmación del libre arbitrio [frente al *servo arbitrio* luterano], con los corolarios que todo esto acarrea”<sup>122</sup>.

Es esta crítica el origen la polémica con Martensen por las afirmaciones que este hace del obispo Mynster como “testigo de la verdad”. Dice Kierkegaard, y me sirve, además, para ejemplificar con sus palabras el propósito de este epígrafe:

No puede honrarse como “testigo de la verdad a quien ha gozado de la vida, al amparo de los sufrimientos, de las luchas interiores, del temor y del temblor, de los escrúpulos, de las angustias del alma y de las penas del espíritu [...]. Un auténtico testigo de la verdad es un hombre que, con pobreza, con humildad y abajamiento, es marginado, odiado, aborrecido, despreciado y escarnecido. Que su pan cotidiano es la persecución y que es tratado como un desecho. ¿Ha sido así, quizás, la vida del obispo Mynster? [...] Mynster probablemente piensa (en esto suele consistir la modernidad) que el cristianismo es cultura. Este concepto de cultura, empero, resulta, por lo menos inoportuno, e incluso diametralmente opuesto al cristianismo, cuando se convierte en gozo, refinamiento, en cultura meramente humana [...] El cristianismo es algo enormemente serio: en esta vida se decide tu eternidad [...]; ser cristiano es ser como un espíritu, es la inquietud más elevada del espíritu, la impaciencia por la eternidad, un continuo temor y temblor: agudizado por hallarse en este mundo pervertido que crucifica al amor, sacudido por el estremecimiento que provoca la rendición de cuentas final, cuando el Señor y Maestro vuelve para juzgar si los cristianos han sido fieles<sup>123</sup>

---

<sup>122</sup> Antón Pacheco, J. A., *Op. cit.*, pág. 94.

<sup>123</sup> Reale, Giovanni y Antiseri, Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo tercero. Del romanticismo hasta hoy*, Herder, Barcelona, 1988, págs. 220-221.

Sería aquella seriedad cristiana la propia de la fe fiel a Jesús y la obediencia a Dios tal como la describe a continuación:

La obediencia incondicional [a Dios], sin duda, consiste en actuar sin decir palabra. En verdad, si un hombre, un creyente, pudiese en cada minuto persistir en la certidumbre de que Dios está íntimamente unido a él, obraría de este modo.

Este es el modo de la fe, y este es el modo que ejemplifica Kierkegaard con el Abraham que no puede compartir su determinación de encaminarse a Moriah para sacrificar a Isaac o con la Madre María que acepta embarazarse con Jesús sin mediar palabra con su entorno. La contraria, la forma del pecado, es la que tiene su genealogía según la forma siguiente:

Pero en la medida en que Dios nos parece lejano, debemos socorrernos solos, y así abandonar aquella certidumbre. Y cuando Dios está infinitamente lejano, se erige en instancia única, siguiendo la moda actual y sin consideración alguna, a los hombres.<sup>124</sup>

Esta distancia de Dios, y su consecuente erección del hombre como instancia única, es el fruto de eso que Kierkegaard llama regateo. Apunta Torralba:

Este regateo, este debilitamiento de la obediencia incondicional a Dios, constituye la característica primordial de la cristiandad. En ella, los hombres viven acomodados, establecidos al servicio de su humanidad, y no al servicio de Dios. En el orden establecido (*det Bestaaende*), no hay lugar para la fe. La cristiandad se fundamenta en la Iglesia como institución y en el Estado. El orden establecido es un concepto anticristiano; no tolera el testimonio de la verdad<sup>125</sup>

Así se recoge adecuadamente lo que citábamos antes sobre la polémica con Martensen, así como recuperamos una caracterización de la cristiandad a la que aquí criticamos frente al verdadero cristianismo. Además, en esta cita de Torralba, queda implícita la vacuidad o ironía de llamar a la cristiandad según aquello que antes decía de “fe como rol social”. En el orden establecido, aquel del que hablaba tanto antes cuando exponía *La época presente*, no puede haber fe, pues hemos caracterizado este orden y la fe de formas constitutivamente antitéticas, uno como mantenimiento insignificante y sin

---

<sup>124</sup> Esta y la anterior son cita de Kierkegaard, S., *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*, pág. 75.

<sup>125</sup> *Ibidem*, pág. 74.

sentido de una inexistencia según los medios de la infinita reflexión, y la otra como la determinación en la acción, la realización del espíritu ante Dios de la obediencia y el sentido según la fidelidad al Cristo y su vida.

La época presente y la cristiandad son perfectamente parangonables, pues, en realidad, no son dos cosas que puedan diferenciarse. Para Kierkegaard, y creo que puede quedar claro según anteriores aserciones, no hay una forma de existencia en la que el espíritu no se encuentre en crisis que no se dé cristianamente. Esta es la razón por la que Antón Pacheco puede decir que “la teoría de los tres estadios (el estético, el ético y el religioso) designa muy bien la búsqueda de la unidad [...] la construcción del sujeto como tal. [...] tres formas de realización de la unidad en uno mismo”<sup>126</sup> desde la dispersión hacia la unificación. La unificación del espíritu, tal como lo hemos definido a través de *La enfermedad mortal*, se dará siempre asintóticamente, pero se da solamente ante Dios en la existencia cristiana que estoy he intentado describir.

## II. Desarrollo de la tarea según el autor. Estrategias y objetivos de la obra de Søren Kierkegaard.

Esto que he intentado esbozar de manera propedéutica es lo que en algún momento he querido llamar la *situación* del individuo Kierkegaard tal como él mismo la describe en sus obras. Sin embargo, de esa “situación” a la que Kierkegaard llamaría en danés *Situation*<sup>127</sup>, lo dicho hasta ahora sería solo fragmento de una primera parte de aquello que compondría el todo de esta *situación* en la que Kierkegaard se encuentra. Aquí me ciño a lo que he aprendido de Janne Kyliäinen en las primeras páginas de su tesis sobre Kierkegaard *Living poetically in the modern age*, quizá la única obra no en castellano a la que me he dirigido.

---

<sup>126</sup> Antón Pacheco, J. A., *Op. cit.*, pág. 99. Me gustaría aclarar que Antón Pacheco hace gran énfasis en que los tres estadios no tienen que entenderse como una sucesión temporal, sino como tres formas de realización de la unidad, una según la dispersión sensible en la inmediatez, y dos según la unificación en la mediación.

<sup>127</sup> Kyliäinen nos dice que otras palabras que Kierkegaard también usa y que podrían resultar útiles para componer lo que entiende por esta “situación” son *Forholdene*, *Livsforhold* o *Bestedelse*. Kyliäinen, Janne. *Living Poetically in the Modern Age: The Situational Aspects of Kierkegaard's Thought*. Helsinki: Philosophical Studies from the University of Helsinki, 2009. Tesis doctoral. Pág. 25. 2 de 5 de 2021. <<https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/21747/livingpo.pdf?sequence=2&isAllowed=y>>.

En un primer momento, tal como nos dice Kyliäinen, *Situation* pudo referirse meramente a “las dramáticas situaciones de la vida real”<sup>128</sup>. Esto sería ya bastante esclarecedor, pero aún nos permite este autor profundizar más en el término. De hecho, Kyliäinen nos remite a *La época presente* cuando Kierkegaard dice: “pero la existencia de un público no crea ni una situación ni una comunidad”. Que no crea una comunidad creo que puede entenderse después de lo hasta ahora dicho, pues sabemos que no ocurre, porque la imposibilidad de reunir físicamente a los individuos que forman el público, para que se hagan responsables de la acción, es justo lo que evita la creación de vida comunal. Nadie puede llegar a representar al público, pues éste no está sujeto a más nada que una abstracción que realmente prescinde de los cuerpos que lo forman, los cuales si acaso pudieran amontonarse, pero nunca reunirse. Además, y sigo repitiendo, mientras que una comunidad se construye detrás o en contra de una idea, que puede ser compartida o no, el público actúa, quizá por principios, como hemos visto, pero principios vaciados de significación, según los cuales se puede hacer exactamente lo mismo o su contrario sin que a nadie le parezca de importancia. La pregunta sería, ¿por qué el público no puede crear situación?

Dice Kyliäinen: “Como los existencialistas, Kierkegaard considera la situación como siendo dada a la subjetividad a través de sucesos históricos y acontecimientos [events] sociales, pero al mismo tiempo en tanto que moldeada por el propio sujeto”. Esto después lo reformula con un lenguaje más kierkegaardiano: “La situación da una oportunidad de movimiento a un espíritu humano, pero, por otro lado, la ‘réplica’ [en Kierkegaard Replik en inglés rejoinder] del ser humano contribuye a la situación y a su personal apropiación de una manera independiente”<sup>129</sup>. Esto quiere decir que la situación implica una faceta activa como otra pasiva de la subjetividad. Kyliäinen pone el ejemplo de Johannes el Seductor, que, como nos dice el autor de este “manuscrito encontrado” (o robado), parece que se encuentra con la realidad misma dada —a la que Kierkegaard llamaría quizá *Realitet*—, como una forma de situación en sentido pasivo, a la que luego el esteta añadiría su propio condimento poético. Lo mismo sucedería con la personalidad estética o religiosa, aunque según sus particularidades propias en tanto que relacionadas con lo universal de distinta manera. Igual que el esteta se contempla principalmente a sí mismo por encima de todo, digamos, con lo particular por encima de lo universal. El

---

<sup>128</sup> Kyliäinen, J., *Op. cit.*, pág. 27. Traducido por mí, al igual que todas las siguientes.

<sup>129</sup> *Ibidem*, pág. 29. Ambas citas son de aquí.

esteta contemplaría lo universal por encima de lo particular, dándose ejemplos como el que Kyliäinen recoge de la comprensión que Kierkegaard tiene de Sócrates:

Sócrates como un maestro de la virtud y la verdad eterna, que fue igualmente “influido por las circunstancias” y quien “a cambio ejerció cierta influencia sobre ellas”. En tanto que cumpliendo con su tarea, Sócrates “satisfizo sus propias demandas tanto como satisfizo las demandas que los demás le arrogaban”. En tanto que “la vida y sus situaciones [*Forholdene*]” dieron la oportunidad a Sócrates de convertirse en maestro, él se convirtió en “la oportunidad para los otros de aprender algo”<sup>130</sup>

La diferencia no es sutil. La situación dio a Sócrates —uno de los modelos de la subjetividad ética para Kierkegaard— la oportunidad de ser un maestro, pero en lugar de servirse a sí mismo en una realidad deseada poéticamente, se sirvió a sí a través de la satisfacción de esta oportunidad en el servicio a algo más grande que él mismo. El otro ejemplo de subjetividad ética que da Kierkegaard en *Temor y temblor* es el de Agamenón, que se vio en la diatriba entre su hija —y, así, su propio mérito personal como padre— y el bien mayor de llevar a sus barcos a la guerra de Troya, después de que hubiesen sido parados en su viaje por la ira de la diosa. Agamenón optó por el sacrificio en post de algo superior a sí mismo.

En la esfera religiosa de la existencia, la situación existe, pero se da de otro modo. Para el modo cristiano “el sujeto es básicamente pasivo, en tanto que reacciona a la acción del Dios—hombre, pero activo, en tanto que depende de él su propia reacción [...] o bien lo recibe en la pasión de la fe o se convierte en un ofendido ante el Dios—hombre”. En esta esfera comprensiva, “el ser humano debe situarse activamente en el mundo para verdaderamente tener fe cristiana. La correcta pasividad cristiana requiere de la correcta actividad cristiana”<sup>131</sup>. Esta actividad cristiana en la fe es que he descrito en otro sitio como imitación de Cristo en su sufrimiento en el mundo, pero que puedo ejemplificar también a través de alguna cita de *Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo*, cuando dice Kierkegaard:

¡Oh, Dios mío, lo entiendo, mi destino ya está decidido, mi vida consagrada al sufrimiento, sacrificada! ¡Y ya ahora tengo que poder entenderlo! [...] Sí, el camino es angosto ya desde el principio; pues él sabe ya desde el

---

<sup>130</sup> *Ibidem*, pág. 30.

<sup>131</sup> *Ibidem*, pág. 31. Ambas de aquí.

principio que su trabajo es trabajar contra sí mismo. ¡Oh, angosto puede ser incluso el camino en el que, no obstante, puedes usar todas tus fuerzas para abrirte paso, dado que la oposición está fuera de ti; pero cuando tienes que usar todas tus fuerzas para trabajar contra ti mismo es infinitamente poco decir que el camino es angosto, es más bien ¡intransitable, lleno de obstáculos, imposible, desquiciado! [...] *Y este camino, que es Cristo, este camino angosto se hace en su andar más y más angosto hasta el final, hasta la muerte* [...] por este camino nunca van la prudencia y el entendimiento – «sería una locura»<sup>132</sup>

Lo que en última instancia diferencia a la personalidad estética —que a menudo en Kierkegaard puede encontrarse en tanto que impugnadora del romanticismo— y la personalidad religiosa o cristiana es esta: “Mientras que el ironista romántico intenta ‘componerse a sí mismo poéticamente’ (*at digte sig selv*) el cristiano ‘se deja componer poéticamente’ (*at lade sig digte*)”<sup>133</sup>. Kierkegaard, por supuesto, opta por esta segunda forma de situarse.

Continua Kyliäinen: “En cierto sentido, le robo a Kierkegaard la expresión ‘situación’ [...] y la uso como término técnico para formular, con sus textos como base, una alternativa a los métodos filosóficos y del sentido común de orientarse a uno mismo en la vida”<sup>134</sup>.

Yo por mi lado, le robo a Kierkegaard, a través de Kyliäinen, este término como una manera de dar integridad a este trabajo al que he gustado en llamar *La obra de Kierkegaard según su autor*. Este título tiene un doble sentido, como se puede entrever en el obligado subtítulo, que procedo a, brevemente, explicar.

He querido contar aquí con una introducción al término de *Situation* en Kierkegaard, porque es, probablemente, el que ha terminado por convencerme de que la tarea que yo quería realizar en este trabajo tenía sentido. *La obra de Kierkegaard según su autor* tiene este título, porque Søren Kierkegaard no es solo un nombre bajo el que pueda citarse una bibliografía, sino un individuo consciente de sí y del lugar que ocupa en el mundo. Kierkegaard es un individuo situado, lo cual quiere decir, según lo que he querido exponer aquí, que no solo está localizado en un lugar geográfico o en un tiempo histórico, sino que es paciente de una serie de circunstancias que afectan a su propia

---

<sup>132</sup> Kierkegaard, Søren, *Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo*, Madrid: Trotta, 2011, págs. 78-79.

<sup>133</sup> *Ibidem*, pág. 33.

<sup>134</sup> *Ibidem*, pág. 37. La traducción está ligeramente modificada para que tenga sentido.

individualidad, a la vez que, como agente, afecta él, según la posición que acoge en esa circunstancia, a su ambiente de cierta manera. Kierkegaard es un individuo que se sabe situado, paciente y agente. Lo que el capítulo anterior ha querido relatar es la situación que le llega a Kierkegaard como paciente, no, además, desde un punto de vista tercero, sino desde la propia letra del autor. Las páginas siguientes son un intento de expresar la otra parte de esta *Situation* kierkegaardiana. Es decir, las siguientes páginas buscan exponer cómo Kierkegaard se sitúa una vez se encuentra dentro de esta situación, de nuevo, no desde la opinión de un tercero —que en este caso sería yo— sino desde lo que sus propios textos expresan que fue ese *situarse*.

Estas son las dos obras de Kierkegaard. Por un lado, la obra escrita que nos deja entrever cómo comprendió el autor su situación. Por otro, también a través de esa obra escrita, la obra misma que Kierkegaard está realizando en el estarse situando. La obra de Kierkegaard según su autor busca expresar como Kierkegaard, como autor de sus obras existenciales y escritas, concibe su situación y asume que debe situarse en ella.

## II.1. *Mi punto de vista*. La obra de Kierkegaard según su autor. Anotaciones preliminares.

En *Mi punto de vista* Kierkegaard hace dos cosas. Tiene el objetivo de explicar cómo debería un lector de su obra enfrentarse a ésta. Analizando cuál sería el resultado si uno le leyese como un autor estético y cómo un autor cristiano o religioso, quiere primero dejar clara una cosa “que soy y he sido un escritor religioso, que la totalidad de mi trabajo como escritor se relaciona con el cristianismo, con el problema de ‘llegar a ser cristiano’”<sup>135</sup>. En haciendo esto adelanta esas dos cosas sobre las que siguientemente terminará de explayarse: por un lado, Kierkegaard deja ya claro que la forma adecuada de leer su obra es desde la perspectiva de un escritor cristiano; por otro, en tanto que cristiano, Kierkegaard se está situando a sí dentro de esa situación que digo que he estado intentando comunicar en el capítulo anterior.

Ya sabemos lo que significa situarse en tanto que cristiano, esto es, dejarse pasivamente hacer por Dios y activamente reaccionar ante esta situación. La reacción de Kierkegaard puedo opinar con cierto convencimiento que es de las de pasión y fe que

---

<sup>135</sup> Kierkegaard, S., *Mi punto de vista*, pág. 28.

antes citábamos de Kyliäinen. Sin embargo, el propio danés no puede con la seguridad que querría comprenderse a sí como un completo y buen cristiano:

Así, pues, creo yo que he prestado servicio a la causa del cristianismo mientras yo mismo he sido educado en el proceso. [...] estaba alistado al servicio del cristianismo, [me] había consagrado\* a ello [...] personalmente y como escritor, [me] esforzaba por manifestar esta simple cosa que es legar a ser cristiano [\*La consagración consistía en la resolución ante Dios de que, aunque yo nunca alcanzara la meta de llegar a ser cristiano, yo emplearía todo mi tiempo y mi licencia para poner en claro por lo menos lo que es el cristianismo y dónde estriban las confusiones de la cristiandad ... por lo que el cristianismo o el Divino Gobierno arreglaron de tal forma mi vida subsiguiente que no pudiera haber error ... en si era yo quien necesitaba al cristianismo o el cristianismo quien me necesitaba a mí]<sup>136</sup>

Así, toda su obra está dirigida a ese esfuerzo que tan bien resume Carlisle en las dos siguientes preguntas “¿cómo ser humano?” y “¿cómo vivir en el mundo religiosamente?” (lo que, como ya hemos visto, termina por significar, con Abraham y con Jesús: “¿cómo hemos de sufrir?”)<sup>137</sup>.

La duda de Kierkegaard —quizá más formal que real— al respecto de si llegó él o no a ser verdaderamente cristiano, no obstante su consagración, nos permite, sin embargo, preguntarnos si no pudiese ser que, tal como él hace en muchas ocasiones, fuera más adecuado comparar su obra con la de un Sócrates y decir, paralelamente a lo que decía antes con Kyliäinen: “En tanto que cumpliendo con su tarea, Kierkegaard satisfizo sus propias demandas tanto como satisfizo las demandas que los demás le arrogaban. En tanto que la vida y sus situaciones dieron la oportunidad a Kierkegaard de convertirse en cristiano, él se convirtió en la oportunidad para los otros de acercarse a Dios y superar la crisis de su espíritu”. En este sentido, Kierkegaard se habría situado antes como un sujeto ético que como uno religioso. Sea como sea, Kierkegaard se situó, él es consciente de esto, y a continuación trato de exponer cómo él comprende este situarse y la tarea que lo acompaña.

---

<sup>136</sup> *Ibidem*, pág. 114.

<sup>137</sup> Carlisle, Clare, *Op. cit.*, págs. 66,78 y 80.



### II.1.1. Sobre la comunicación.

Antes de continuar, adentrarme en un opúsculo muy póstumo que la editorial Herder le publica a Kierkegaard en castellano con el título de *La dialéctica de la comunicación ética y ético—religiosa*. Esta obra me parece clave —aunque quizá haya mejores que no he leído— para reconstruir aquello que conocemos como la “comunicación directa” e “indirecta” de nuestro autor.

En un momento anterior a esta distinción, está aquella otra entre lo que Kierkegaard denomina la “comunicación de saber” (*Videns Meddelelse*) y “comunicación de poder” (*Kunnens Meddelelse*).

La *comunicación de saber* es, en palabras de Francesc Torralba, “la comunicación teórica, a través de la cual se comunica una doctrina, un teorema, un contenido de orden intelectual. Es la comunicación que se desarrolla en el mundo de la ciencia, en las universidades y en las revistas científicas”<sup>138</sup>. Es la forma de comunicación que se relaciona con lo directo, ya que su *medium*, como dice Torralba, es la imaginación, y prescinde por completo de lo que con lo dicho podemos llamar la *situación* comunicativa en la que se encuentran el oyente y el ponente que lanza el mensaje. El ejemplo que da el susodicho comentarista es el del Teorema de Pitágoras, que, independientemente de las circunstancias, puede ser dado de unos a otros sin mayor delirio. Es una comunicación de carácter “impersonal, pues el foco de atención está puesto en el objeto (el mensaje). El estado de ánimo del emisor y el receptor carecen de relevancia, lo esencial es la doctrina que se comunica, el teorema que se transmite”<sup>139</sup>. Escuchar una conferencia al respecto de la paciencia, o escuchar a un atleta hablar sobre su ejercitación en la velocidad, no te hace ni más paciente ni más veloz. Esta es la “comunicación *ex cathedra*, que es la transmisión académica de contenidos que realiza el profesor. Lo hace sin identificarse con ellos, sin expresar su subjetividad, sin *pathos* ni vinculación existencial. Oculta su rostro en el aula, de tal modo que, de esta manera, no se expone a la crítica y a la mordacidad”<sup>140</sup>. Incluso podríamos decir que el contenido no precisa de la subjetividad de nadie, si el mensaje llegase reproducido en una cinta, o en un vídeo, no habría diferencia.

---

<sup>138</sup> Kierkegaard, S., *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*, pág. 21-22.

<sup>139</sup> *Ibidem*, pág. 26.

<sup>140</sup> *Ibidem*, pág. 27

Kierkegaard dice que este tipo de comunicación llega más eminentemente con la modernidad, pues “los modernos [...] han suprimido la personalidad, y lo han convertido todo en objetividad. [...] Un filósofo, un dogmático, un pastor, etc. empiezan inmediatamente por el objeto que desean comunicar, por los estudios y los trabajos preliminares en esa dirección. [...] encuentran pronto la medida para comunicar un gran número de cosas”<sup>141</sup>. No me costaría predicar de esta forma de comunicación el ser la propia de no solo la contemporaneidad de Kierkegaard, si no de la época presente que antes se ha expuesto. Pero continuemos.

La *comunicación de poder*, sin embargo, carece de objeto de comunicación, “pues en ella no se trata de comunicar una doctrina, un teorema o una fórmula; lo que se pretende a través de ella es suscitar un poder, activar un *pathos*, potenciar una capacidad”<sup>142</sup>. Esta es la forma de comunicación que interesa a Kierkegaard, pues es la única a través de la cual podrá llegar a despertarse la conciencia ética y la conciencia religiosa en el ser humano, apelando a su interioridad en una llamada *primitividad*.

Si el *medium* de la comunicación de saber era la imaginación, prescindiendo de la situación, el medio de la comunicación de poder es propiamente la situación existencial de los sujetos que se comunican: lo real, lo concreto histórico, la circunstancia, los “pretextos y situaciones vitales”<sup>143</sup>.

Esta comunicación, de nuevo, al contrario que la anterior, es indirecta.

En la comunicación indirecta, el emisor oculta su verdadera intencionalidad, no descubre su rostro ni sus objetivos. En cierto modo, se trata de un engaño. [...] el engaño significa que el emisor aparece como un hombre nada serio, pues parecer serio pone de relieve lo serio de un modo directo, y sin embargo lo serio solo puede residir en lo profundo.<sup>144</sup>

Si la comunicación directa de saber es la propia del académico, del párroco subido al púlpito, en general, de aquel que explica o expone algo, la indirecta es aquella a través de la cual uno busca no hacer conocer la paciencia, sino hacer paciente al receptor, y esto no puede obtenerse sino en la obra, en la dramatización: en el engaño. Esta es la manera

---

<sup>141</sup> *Ibidem*, pág. 90.

<sup>142</sup> *Ibidem*, pág. 22.

<sup>143</sup> *Ibidem*, pág. 25.

<sup>144</sup> *Ibidem*, págs. 25-26.

en la que Sócrates se dirigía a Atenas, frente a la retórica discursiva de los sofistas. Sigue diciendo Torralba:

El obrar revela, de un modo indirecto, la constelación de virtudes que anidan en la conciencia de un ser humano. Para despertar un poder en el receptor es fundamental el proceso de seducción [...] una labor de ocultación y de revelación, de una dialéctica entre el mostrar y el velar. La desnudez no seduce, pero tampoco la opacidad. Lo que realmente enciende la llama del deseo, la pasión de saber, es lo traslúcido, lo que se deja entrever pero que no se muestra de manera nítida<sup>145</sup>

Lo esencial en esta comunicación no es el mensaje, pues propiamente no existe, lo esencial son las personas que se relacionan en la comunicación, el emisor y el receptor. Esta es la forma propia de la comunicación, como habrá podido deducirse, de lo ético y ético-religioso donde “el emisor tiene como objetivo generar un estado de ánimo en el receptor, activar en él un poder, empoderarlo. [...] Su objetivo es suscitar una transformación en el receptor, que adquiriera una destreza, una competencia, una virtud, una aptitud que hasta aquel momento no había entrevisto en su ser. En este sentido es una comunicación *existencial*”<sup>146</sup>. Esta actitud, este método es sencillamente parangonable con la mayéutica socrática, a la vez que puede meditar a través de él una teoría de la literatura en un sentido dramático<sup>147</sup>. En última instancia, e irónicamente, quien en la práctica mejor nos educa en esta forma de acción es Johannes el Seductor a todo lo largo de *Diario de un seductor*. Digo irónicamente porque esa misma obra, al igual que el resto de *O lo uno o lo otro* es, a su vez, un engaño de Kierkegaard en la forma de comunicación indirecta de la voluntad del autor por generar en el lector la experiencia de *la alternativa*, del *Enten/Eller*, de *O lo uno o lo otro*, por supuesto. En toda esa obra, lo importante no es el comunicador, siquiera el mensaje, sino el lector y lo que en él produzca. Por eso dice Kierkegaard: “[Cuando] el acento recae en el receptor, tenemos una comunicación ética. El emisor es como si desapareciera; solo se convierte en un servidor para ayudar al otro a realizarse”<sup>148</sup>.

---

<sup>145</sup> *Ibidem*, pág. 25.

<sup>146</sup> *Ibidem*, pág. 27. La cursiva es mía.

<sup>147</sup> Dudo que exista una relación entre ambos, pero la intención de la teoría del teatro de Bertolt Brecht no es muy diferente que la que expresa Kierkegaard en esta forma de comunicación. Aunque, por supuesto, los métodos y puntos de partida de ambos son radicalmente diferentes.

<sup>148</sup> Kierkegaard, S., *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*, pág. 99.

Más arriba mencionaba Torralba la importancia de la *seriedad* y el cómo debe trabajarse. La seriedad es un término siempre presente tanto implícita como explícitamente en la obra de Kierkegaard. La seriedad está, en un sentido profundo, en “ayudar a un hombre a relacionarse con Dios en tanto que individuo”<sup>149</sup>. Pero ¿qué entiende Kierkegaard por seriedad? Aunque el concepto que yo quiero aquí desarrollar es el que en *Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo* se escribe en danés como *stemning*, en *La enfermedad mortal* se habla también de la seriedad, en este caso como *Alvor*, en danés. Este *Alvor* lo relaciona Kierkegaard con lo *edificante* —otro concepto al que me gustaría atraer la atención— cuando dice:

Todo conocimiento cristiano, al margen de lo rigurosa que sea su forma de expresarse, ha de ser en sí mismo un conocimiento preocupado, ya que esta preocupación constituye justamente lo edificante. La inquietud es la relación con la vida, con la realidad de la persona, y consiguientemente, en el sentido cristiano, es la seriedad. [...] La fría superioridad de la ciencia [la que podríamos entender según la comunicación de saber] dista mucho, cristianamente, de ser la seriedad; al revés, en el sentido cristiano, no es más que broma y vanidad, mientras que la seriedad es a su vez lo edificante<sup>150</sup>

Si destaco esta cita hablando de la seriedad (*Stemning*) es porque, aunque el vocablo sea otro, comunica una cosa semejante. Dice Andrés Alberto Albertsen en la introducción a *Para un examen de sí mismo*:

...la importancia del *stemning*, es decir del talante, la atmósfera, la tonalidad afectiva, la clave o el acorde con que debe hablarse de aquello que concierne a nuestra propia existencia. ¿Y qué *stemning* corresponde a la predicación y al que la escucha? ¿Acaso la elocuencia, las artes oratorias, la ingeniosidad, el parloteo, las argumentaciones científicas? No, nada de eso. El *stemning* es la seriedad. Y la seriedad del que predica sobre cómo llegar a ser cristiano consiste en que un individuo singular se reconozca pecador para hablarle como individuo singular, en su vida cotidiana, a otro individuo singular que se reconozca a su vez también pecador para no caer, ambos en la impostura.<sup>151</sup>

La seriedad, lo serio, lo real, verdadero, sincero, sin engaño o burla, sin doblez o disimulo. Es lo grave, lo importante, lo que deber ser considerado; lo sentado y compuesto

---

<sup>149</sup> *Ibidem*, pág. 81. En una nota al pie.

<sup>150</sup> Kierkegaard, S., *La enfermedad mortal*, pág. 26.

<sup>151</sup> Kierkegaard, S., *Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo*, págs. 12-13.

en las acciones, en el modo de proceder. Y Kierkegaard lo recuerda con la expresión del 2 Samuel 12:7, cuando Natán dice a David: “Tú eres aquel hombre”<sup>152</sup>. Con esto el autor quiere advertir, como ya ha hecho Albertsen, de que la seriedad está en el paso a lo subjetivo, en aplacar la palabra que llama vanidosos a los sujetos que se buscan a sí dentro suya, pues en la Palabra de Dios “*es de mí de quien se habla*”<sup>153</sup>. Y es con seriedad que debemos entender la comunicación kierkegaardiana que hasta aquí vengo exponiendo.

Decía que Kierkegaard asume la cercanía entre lo serio y lo edificante. Lo edificante (*opbyggelige*) es otra de las categorías de la obra del autor. Sobre ella dice algo en las primeras páginas de *La enfermedad mortal*, como antes adelantaba: “...según la regla cristiana todo, absolutamente todo, ha de servir para la edificación”<sup>154</sup>. Y esta edificación es justo el objetivo de la comunicación de poder.

Sin embargo, podríamos preguntarnos, ¿cómo va a ser todo edificante si hemos dicho que hay un tipo de comunicación que no llegará a serlo por prescindir de las subjetividades y sus situaciones? Kierkegaard se explaya poco a este respecto en *La dialéctica de la comunicación*, pero se guarda algo en la manga. Bien he dicho que la comunicación de poder es el medio de la comunicación de lo ético y lo ético-religioso, que se transmitirá según un método indirecto. Sin embargo, lo propiamente religioso y cristiano, posee una forma de comunicación directa-indirecta, en la que lo que se da es la comunicación de un deber-poder, frente al poder-deber de una comunicación estrictamente ética<sup>155</sup>. Intentaré explicarlo ya que Kierkegaard no se alarga mucho más. Esta diferencia entre deber-poder y poder-deber se comprende desde el momento en el que el autor dice que en el deber-poder “[la] comunicación no se incluye en el sentido del saber, sino del poder. El saber transmitido es, dentro de los límites de esta comunicación, un momento transitorio”<sup>156</sup>. Es posible que *Para un examen de sí mismo* nos dé una pista a este respecto. En lo propio de la comunicación cristiana religiosa, el saber es un momento transitorio de la comunicación hacia un poder. Esto es porque el camino cristiano es el de la *imitación* [Efterfølgelsen], pero la imitación precisa primero de un saber, un saber que en lo cristiano es Cristo como camino angosto hacia el Padre. En *Para un examen de sí mismo*, Kierkegaard nos exhorta para que, cuando no sepamos como

---

<sup>152</sup> *Ibidem*, pág. 57.

<sup>153</sup> *Ibidem*, pág. 54.

<sup>154</sup> Kierkegaard, S., *La enfermedad mortal*, pág. 25.

<sup>155</sup> Cfr. Kierkegaard, S., *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*, págs. 99-101.

<sup>156</sup> Kierkegaard, S., *La dialéctica de la comunicación*, pág. 100.

dirigirnos, cuando dediquemos excesivo tiempo a la consideración de la mejor meta y sus medios, nos demos a la lectura de la Palabra de Dios en la vida de Cristo, muramos a nosotros mismos en el silencio y que ante el ejemplo nuestro hablar sea, como se dice en Mateo 5:37 “sí, sí, no, no”. A esto nos exhorta Cristo, a atender al testimonio de la verdad, y meditarlo en la acción. Por eso el saber es un momento transitorio, en tanto que lo que verdaderamente importa de esta comunicación es el poder que supone el servir a algo más elevado en la reduplicación de la verdad interior. Para ilustrar esta parte, si se me permite la asimilación, me sirvo de una cita de *La gravedad y la gracia* de Simone Weil, cuando esta dice:

Cuando invade *el alma entera*, la verdad más ordinaria es como una revelación.<sup>157</sup>

Este sería el sentido de la Palabra, una verdad que puede darse de forma ordinaria, pero que atraviesa al alma como una revelación y, en tanto tal, ordena a la existencia detrás de sí.

## II.2. *Mi punto de vista. La obra de Kierkegaard según su autor. Estrategias y objetivos.*

Si el epígrafe anterior buscaba resolver brevemente algunos aspectos preliminares anteriores al enfrentamiento directo con la obra kierkegaardiana, en esta segunda parte, el objetivo es, valga la redundancia, exponer los objetivos que el propio Kierkegaard se arroga, y las estrategias que utilizará para alcanzarlos.

Entre sus objetivos está aquel al que vengo haciendo mención desde el comienzo de este ensayo: hacer frente a la crisis espiritual, o a la inespiritualidad de la época presente, marcada por la ausencia de yo, que ha quedado sustituido por una abstracción, que se ubica y sustituye a la interioridad que compone una auténtica personalidad. No solo esto, como hemos visto según *La enfermedad mortal*, el sustento de toda posibilidad de formar un yo, un sujeto, es la consideración del espíritu como formado por una relación de finitud-infinitud, necesidad-posibilidad, temporalidad-eternidad, una relación se pone en relación consigo misma a través del yo. La crisis es la ruptura u olvido de esta relación, quedándose el ser humano con lo que de sí en tanto que criatura: la temporalidad, lo finito,

---

<sup>157</sup> Weil, Simone, *La gravedad y la gracia*, Madrid: Trotta, 2007, pág. 153.

lo necesario, y prescindiendo de aquello que posee también en tanto que compuesto constitutivamente por un poder más alto, en este caso Dios, que sería el que permite la concreción en el sujeto de la infinitud, lo eterno o la libertad (como resolución dialéctica entre lo necesario y lo posible). Hacer frente a esta crisis es propiamente el objetivo más alto de Kierkegaard, y, sobre todo, hacerlo en tanto que cristiano, pues sin esta consideración no existiría la posibilidad de una resolución.

Como meta más inmediata, aquella que me importa más, en tanto que responde a lo que hasta ahora se ha estado exponiendo. Kierkegaard quiere producir la recuperación de la interioridad (*Inderlighed*) por parte de los sujetos. Quiere que los sujetos empiecen a considerarse a sí mismos como un yo, aunque sea un yo en proceso de ser tal. Quiere introducir a los individuos a sí mismos, motivándoles al salto (*Springet*) de la nada (*Intet*) de la abstracción a la concreción real de la interioridad. Este es el proceso de primitividad (*Primitivitet*), en el que uno deja de resolverse ante el mundo según la reflexión infinita posible según la pérdida de la forma en la abstracción, para pasar a mediar la inmediatez en esta interioridad.

No solo eso. A Kierkegaard no le interesa una mera interioridad solipsista que se relaciona solo consigo misma. La interioridad Kierkegaardiana es aquella que en el ímpetu, en el entusiasmo interior, sale al mundo y se hace en él. Esto es la reduplicación (*Fordoblelse*), que permite discutir el enfrentamiento tradicional entre pensamiento (*Tanke*) e idealidad (*Idealitet*) con la realidad (*Realitet*), en tanto que Kierkegaard no tendría que optar por una o la otra, sino en su síntesis dialéctica en la realidad existencial (*Virkelighed*<sup>158</sup>), en la que la interioridad se hace real en la acción.

Por lo tanto, el objetivo de Kierkegaard es, como deducimos de lo dicho anteriormente, la transformación personal de los individuos desde su adentro y hacia la acción. Este cambio sucede en la misma existencia, y para Kierkegaard no puede darse sin el acercamiento a Dios. Toda personalidad que crezca en sí misma, pero que en última instancia se coloque a sí, es decir, a las posibilidades humanas, a la instancia finita, como autónoma frente a la eterna, está condenada a la parcialidad, y no logrará un yo en su sentido más fuerte. Por esto es importante no solo considerar la crítica a la época presente,

---

<sup>158</sup> Las resonancias de este término y la *Wirklichkeit* hegeliana son fuertes. Para una aproximación a la cercanía entre Kierkegaard y Hegel, remito a la persona interesada a Binetti, María José, *El idealismo de Kierkegaard*, México D.F.: Universidad Iberoamericana, 2015.

sino también la crítica a la cristiandad hegemónica, frente al cristianismo, tal como Kierkegaard plantea la diatriba.

La superación de la cristiandad y, por tanto, de la inespiritualidad, de la infinita reflexión, de la falta de entusiasmo, se da, famosamente, en el enfrentamiento paradójico con las pasiones negativas de la dialéctica de la existencia. Me explico. La existencia se da en un sentido paradójico, en tanto que se da a pesar de las contracciones que la realidad y el pensamiento encuentran en ella. Estas contradicciones se resuelven en aquel salto inevitable ante una decisión (*Afgjørelse* o *Bestlutning*) que no cabe en las categorías del entendimiento, que se da según la relación entre temporalidad y eternidad en su intersección en el instante (*Ojeblik*); una decisión, un salto, que se da “más allá de toda duda (*Tvivle*)”<sup>159</sup>. Este salto, se da en la existencia misma, la cual está atravesada por las pasiones negativas que motivan su movimiento en un sentido dialéctico. Entre estas pasiones se encuentran el aburrimiento (o el tedio), del que ya hemos hablado, pero también, famosamente, la angustia (*Angest*), la desesperación (*Fortvivelse*) o el pecado (*Synd*), entre muchas otras.

La pregunta, propiamente, queda entonces del lado de las estrategias. Si el objetivo de Kierkegaard es mover a su tiempo a la transformación existencial (*Inderliggjørelse*), en post de la superación de la crisis del espíritu y sus síntomas, entendidos estos como la falta de interioridad y realidad en la acción, y la caída en fenómenos como el público y la cristiandad. Si este es el objetivo de Kierkegaard, ¿cómo planea conseguirlo? El autor se enfrenta a esta pregunta en varias de sus obras. Ya hemos señalado *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*, y ahora toca añadir *Mi punto de vista* donde Kierkegaard desarrolla esta problemática mucho más profundamente. En cierta medida, también se hablará de esto en una obra como *Para un examen de sí mismo*, a la que ya he hecho referencia, en la que más bien se exhorta al individuo, en su ya crecida interioridad, a humillarse ante el ejemplo de Cristo para poder imitarlo. Si las dos primeras son obras de comunicación directa, esta tercera formaría

---

<sup>159</sup> Larrañeta, Rafael, *Kierkegaard (1813-1855)*, Madrid: Ediciones del Orto, 1997, pág. 22. De aquí cojo todas las traducciones al griego. Las que no puedan encontrarse en la obra de Larrañeta, las rastreo en la obra danesa de Kierkegaard según la fuente siguiente: Søren Kierkegaard Forskningscenteret. *Søren Kierkegaards Skrifter*. 2014. Consultado el 4 de Junio de 2021. <<http://www.sks.dk>>.



parte de esa tercera categoría de comunicación directa-indirecta a la que solo pertenecen las comunicaciones religiosas, en tanto que comunican el saber como un momento transitorio en ese deber-poder que decía Kierkegaard más arriba.

En *Mi punto de vista*, Kierkegaard repasa su obra literaria y la explica. Expone su para qué y sus cómo. Su para qué ya ha podido quedar claro. El cómo es lo que interesa. Aquí he querido resumirlo en el siguiente epígrafe sobre los pseudónimos. Ya más arriba he señalado en una nota al pie el equívoco posible al llamar a esto que Kierkegaard utiliza “pseudónimos”. Como he dicho, me limito a esta expresión, porque es la que se usa en la mayor parte de las traducciones, pero no querría terminar este ensayo sin problematizar un poco a este respecto. Sin embargo, en este epígrafe no me dedicaré solo a la elaboración de una teoría alrededor de la pseudonimia de Kierkegaard a partir de lo que él mismo dice. También busco exponer algunas de las otras estrategias que el autor considera para la consecución de sus objetivos, así como otros conceptos relevantes para esto, como el de engaño inverso y las meditaciones al respecto de lo que hay que considerar antes de la comunicación, como es el adecuado estudio de la situación (que queda claro después de los epígrafes anteriores), o la autohumillación, esto es, el no pecar de vanidoso, para que la obra se haga según debe hacerse y no según los intereses particulares. Todo esto, además, no solo para poder llevar a cabo una adecuada obra literaria que contente y satisfaga las intenciones del autor, sino también para acompañar esta obra de una vida pública y privada que favoreciese la tarea.

En este libro, también expone Kierkegaard el porqué del orden de sus publicaciones, haciendo especial énfasis en la simultaneidad con la que él iba haciendo sus publicaciones estéticas y las religiosas, y la relación que se da entre unas y otras. Si no se hubiese dado una simultaneidad, si las obras no se hubiesen publicado en el orden y de la manera en la que se publicaron, el efecto habría sido distinto. Ya en vida de Kierkegaard su obra fue malentendida.

En ocasiones, se confundió a Kierkegaard con sus seudónimos, como él mismo dice.

Pero yo creo que la gente ha prestado atención en su mayor parte a “lo individual” de las obras firmadas con seudónimo, y me ha confundido a mí con

los seudónimos, de donde todas esas habladurías sobre mi orgullo y arrogancia, condena de mí mismo, que realmente no pasa de una autodenuncia<sup>160</sup>

Esta confusión solo puede considerarse una victoria en un sentido parcial —como más adelante se verá —en tanto que así podían relacionar a un individuo con la obra, a un individuo que se esforzaba por acompañar a su literatura, para que tuviese en empaque adecuado. Sin embargo, sí, parcial. Kierkegaard se esfuerza por que su obra seudónima se publique a la par que su obra ortónima. Siendo la primera de carácter estético y esta segunda, religioso. Tal como Kierkegaard lo explica, la obra estética tiene un sentido mayéutico, mientras que la religiosa uno teleológico. Si se entienden por separado, el proceso queda limitado, pues si no hay una orientación a Dios, el sujeto se pierde en su finitud, y si no hay un primer crecimiento interior proporcionado por uno a sí mismo, es decir, si no hay un descubrimiento mayéutico del yo, la lectura religiosa queda como un mero sermón, al que uno puede meramente asentir, en tanto cristiano que vive en la ilusión de la cristiandad, pero nada más, pues no podrá percatarse de la contradicción entre la edificación y ejercitación del cristianismo y su propia vida.

[Mi obra empezó] con las obras estéticas *mayéuticamente\**, y todas las obras escritas con seudónimo son mayéuticas. Esa, precisamente, es la razón de que todas esas obras fueran escritas con seudónimo, mientras que la comunicación directa religiosa (que estaba presente desde el principio como una sugestión brillante) llevó mi propio nombre. La comunicación directa estaba presente desde lo primero, ya que los *Dos discursos edificantes* de 1843 fueron realmente simultáneos con *Alternativa*. Y para establecer esta comunicación religiosa directa definitivamente como contemporánea, cada obra escrita con seudónimo iba acompañada casi simultáneamente con una pequeña colección de *Discursos edificantes*, hasta la aparición del *Postscriptum*, el cual plantea el problema, el cual es el Problema κατ' ἐξοχήν [por excelencia] de toda la profesión de escritor, o sea, “cómo llegar a ser cristiano”.<sup>161</sup>

Aquí se señala otro problema que Kierkegaard señala también en *Mi punto de vista*, y que ya he señalado antes, y es que no pudiese llegar a pensarse que sus obras

---

<sup>160</sup> Kierkegaard, S., *Mi punto de vista*, pág. 139.

<sup>161</sup> *Ibidem*, págs. 156-157. En la nota al pie marcada por ese asterisco es donde Kierkegaard expone lo dicho anteriormente: “La actitud mayéutica está en relación entre las obras estéticas como principio y la religión como Τέλος. El punto de partida fue el estético, y entonces se introduce lo religioso tan inesperadamente que aquellos que seguían gracias a la atracción de lo estético, se encuentran de repente en medio de las más decisivas definiciones del cristianismo y se ven obligados a por lo menos darse cuenta”.

estéticas son obras de juventud y las religiosas de madurez o vejez. Es por esto que se da la simultaneidad, como dice este fragmento. En ningún caso, como ya he dicho, hay dos Kierkegaard sino solo uno, que precisa comunicarse como lo hace para llevar a cabo sus objetivos según la pregunta de “cómo llegar a ser cristiano”. A este respecto puedo extraer otro fragmento de las mismas páginas, una nota al pie:

La *situación* (es decir, llegar a ser cristiano en la “cristiandad”, cuando uno naturalmente es “cristiano”) es una situación que, como cualquier dialéctico puede ver, al traducirlo todo en términos de reflexión, hace necesario al mismo tiempo el uso de la comunicación indirecta, porque el objetivo en este caso es apartar a los hombres de una ilusión que consiste en llamarse cristianos, imaginándose tal vez que lo son, sin ser nada de esto. [...] Allí donde concierne a la pura receptividad, como el vaso vacío que hay que llenar, la comunicación directa está en su lugar; pero en cuanto interviene la ilusión, es decir, cuando hay algo que es preciso anular, la comunicación directa está fuera de lugar.<sup>162</sup>

Como hemos visto. La comunicación indirecta de poder es aquella que busca generar una transformación en el sujeto y eso es justo lo que hace falta, para levantar la ilusión que impide al individuo percatarse de sí y de su estado de vacuidad abstracta. Es tras el influjo de esta comunicación que podrá llegar la comunicación directa de saber que, como hemos visto, en el caso de la comunicación religiosa, es también un momento transitorio de deber-poder, en el que la comunicación directa alcanza y entra en el individuo para llenarlo y, como resultado, moverlo a la acción. Aquello que resumíamos con la cita de Simone Weil sobre la revelación.

Vemos, además, en esta cita, que se recoge de nuevo el concepto de situación que hemos explicado más arriba. En este caso, la situación es la misma que llevamos viendo hasta ahora: se da la cristiandad, pero Kierkegaard quiere llevar a esos sujetos al cristianismo. El *quid* del asunto es que todo sujeto en la cristiandad ya se considera cristiano, esa es la ilusión, y, por lo tanto, no será la forma de actuación otra que, mayéuticamente, a través de una comunicación indirecta, hacer que los sujetos se percaten de la ausencia en la que viven, y de las faltas de la cristiandad.

En la anterior cita, Kierkegaard mencionaba también tres obras, *Dos discursos edificantes*, de 1843, *Alternativa* (o, como la conocemos hoy en castellano, *O lo uno o lo*

---

<sup>162</sup> *Ibidem*, pág. 157. Nota al pie.

*otro*) también de 1843 y el *Postscriptum* de 1846. Estas tres, junto con las publicadas bajo el pseudónimo de Anti-Climacus, son las obras que Kierkegaard mencionará constantemente para justificar y exponer su método.

Toda su obra —en este doble sentido que estoy usando de tarea y bibliografía— empieza entonces, en 1843, con la escritura y publicación de *O lo uno o lo otro* (*Enten/Eller*) y los *Dos discursos edificantes* (*To opbyggelige Taler*). Antes Kierkegaard había dedicado muchas páginas a sus diarios y notas, así como había publicado dos otros escritos<sup>163</sup>. Sin embargo, estos no parecen contar entre los que Kierkegaard considera que son sus escritos consagrados a la tarea de su tiempo. Con *O lo uno o lo otro*, Kierkegaard introduce al público a sus primeros pseudónimos: Víctor Eremita, Johannes el Seductor y los escritores A y B; y con los *Dos discursos* se presenta a sí mismo. Así comienza este proceso mayéutico y teleológico de guía hacia la unidad con Dios, en superación de todos los padecimientos propios de la época presente y la cristiandad, en un intento por hacer a sus contemporáneos recuperar su interioridad y conquistar su yo en la relación del espíritu. Con el *Postscriptum* o *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas* (*Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*), más adelante, en 1846, se presenta un punto de inflexión. La obra está escrita por un tal Johannes Climacus, pero editada por el propio Søren Kierkegaard. Esta obra dice

[constituye], como ya he dicho, el punto decisivo de toda mi obra como escritor. Presenta el “problema”, el de llegar a ser cristiano. Siendo toda la obra escrita bajo pseudónimo, la obra estética, la descripción de *un* camino que una persona puede tomar para llegar a ser cristiano (a saber, *fuera* de lo estético para llegar a ser cristiano), ésta describe el otro camino (a saber, *fuera* del Sistema, de la especulación, etcétera, para llegar a ser cristiano).<sup>164</sup>

Esta obra, dice en otra parte, sigue siendo parte de las obras estéticas, pero de un modo diferente, o no se atrevería a aparecer en ella como firmante. Aquí se presenta el Problema y, a partir de entonces —más allá de un par de excepciones—, la obra pseudónima se limita a la educación en el pensamiento cristiano de manera más directa, apareciendo el pseudónimo Anti-Climacus. Además, como se explicita en la cita, el *Postscriptum* no solo incita a la continuación de un camino más allá de la estética y hacia

---

<sup>163</sup> Estos dos a los que me refiero son los conocidos *De los papeles de alguien que todavía vive* (*Af endnu Levendes Papirer*) y *Sobre el concepto de ironía* (*Om Begrebet ironi*).

<sup>164</sup> Kierkegaard, S., *Mi punto de vista*, pág. 63.

el problema de ser cristiano, sino que busca la superación de uno de los otros importantes obstáculos, el Sistema, entendido este como la forma especulativa y abstracta del pensamiento que se encierra a sí mismo y olvida la existencia concreta.<sup>165</sup>

A partir de aquí, como digo, Kierkegaard mencionará la parte que toca a su Anti-Climacus, y dirá de él que supone una “parada”, en tanto que es una forma más alta de “seudonimidad”, en tanto que este se entiende a sí mismo como un autor edificante —y lo es—, mientras que los otros son justo el medio para llegar a este sitio. En tanto que pseudónimo, la comunicación sigue siendo de tipo poética, no siendo una exhortación directa del propio Kierkegaard, pero lo cierto es que ya busca ejercitar en el propio cristianismo<sup>166</sup>.

Presentado brevemente el caso, quedará introducirse en el problema de los “pseudónimos” y en otras estrategias del propio Kierkegaard. Como siempre, trataré de apegarme a la letra.

### II.2.1. Los “pseudónimos”.

Continuando con la línea de discurso previa, al respecto de la comunicación en Kierkegaard, el epítome de la comunicación indirecta en Kierkegaard son sus llamados pseudónimos (*pseudonyme*) que, según cita Larrañeta del propio autor:

#### *Significado de los pseudónimos.*

Toda comunicación de la verdad se ha vuelto abstracción: el público se convierte en instancia, los periódicos se llaman redacción, los profesores se denominan especulación, el pastor es meditación [todo esto lo podemos entender adecuadamente según lo expuesto hasta ahora]. Ningún, ningún hombre se atreve a decir «yo».

Pero como la primera condición de toda comunicación de la verdad es de manera absoluta la personalidad, como la «verdad» no puede ser servida por un ventrilocuo, es imprescindible restaurar la personalidad.

---

<sup>165</sup> Esto, como puede deducirse, se interpreta a menudo como una crítica a la filosofía de su tiempo, concretamente la hegeliana, que no solo se estaba introduciendo en los círculos intelectuales, sino también en el pensamiento religioso de la época. Ya he dicho en otra parte que, para una asimilación entre Kierkegaard y Hegel en castellano, dirigirse a la obra de María José Binetti es una obligación.

<sup>166</sup> Cfr. Kierkegaard, S., *Mi punto de vista*, págs. 154-155.

En esta situación comenzar de inmediato con el propio yo en un mundo tan acostumbrado a no oír jamás ningún yo, era algo imposible. Mi tarea consistió en crear personalidades de autor y proyectarlos en medio de la realidad de la vida para acostumbrar un poco a a [sic.] los hombres a hablar en primera persona.

Mi acción fue ciertamente sólo la de precursor, hasta que llegue aquel que en sentido muy estricto diga «yo».

El cambio de esta inhumana abstracción a la personalidad, ésa es mi tarea.<sup>167</sup>

Este breve fragmento está cargado de contenido, contenido en el que se puede encontrar todo aquello que llevamos hablado y todo lo que nos queda por hablar.

Primero, lo que es propiamente el objetivo de este ensayo, dejar claro lo que el mismo Kierkegaard dice, y que ahora podemos entender mejor: la tarea de Kierkegaard es acabar con la abstracción y llegar a que el individuo pueda, por sí mismo, decir “yo”. Ya sabemos lo que supone decir yo, *La enfermedad mortal* nos lo ha aclarado. Decir yo es, al menos, comenzar el camino hacia la verdadera formación del espíritu en la dialéctica de la relación de aquellos dobletes de finitud-infinitud, necesidad-posibilidad, temporal-eterno. Decir yo, es ver al hombre convertirse en hombre; es ver al que se cree cristiano percatarse de que no lo es, que invitarle a aspirar a serlo. Como dice el fragmento, la tarea de Kierkegaard es formar la personalidad, y esto es un proceso de transformación. Ya hemos conocido el hecho de que una transformación solo puede incitarse a través de una comunicación indirecta de poder que, apelando a la situación de los individuos concretos, con siga generar una pasión suficiente que invite al movimiento circunspecto, serio, primero en hacia adentro (en lo que ahora conoceremos como primitividad) y después hacia afuera (en lo que ahora conoceremos como reduplicación). Esto lo expone muy bien Kierkegaard aquí al decir que la verdad no puede transmitirla un ventrilocuo.

Si este es el objeto, permitir a los individuos llegar al yo, y aquel el método, la comunicación indirecta de poder, la situación es lo tercero, y esta es la ya relatada, esto es: se ha sustituido la personalidad por una abstracción, se ha generado un público impersonal facilitado por la prensa, que genera las circunstancias justas para no poder

---

<sup>167</sup> Larrañeta, R., *Op. cit.*, pág. 87.

escapar a esto. La herramienta en cuestión para más adecuadamente llevar este objetivo a su actualidad será la de los pseudónimos.

Los pseudónimos son lo que Kierkegaard dice en esa cita: personalidades de autor para acostumar a los hombres a hablar en primera persona. Hemos visto que la época presente carece de yo, la crisis del espíritu lo impide, el olvido de Dios y la erección del hombre en instancia última y autónoma lo imposibilitan. El yo, si se comprende de alguna manera, se comprende como una abstracción. Esto puede entenderse en un sentido más profano, como hasta ahora he venido exponiendo, o en otro más profundo, como una crítica a la filosofía heredada desde Descartes y, cómo dice a continuación Larrañeta, frente al sistema de Hegel. Esta tradición filosófica habría olvidado al existente concreto, este al que Kierkegaard llama *Enkelte*, “el individuo”, en oposición a “el público”<sup>168</sup>, como traduce Larrañeta el “único”, frente al “universal” abstracto de esa tradición. Dice Larrañeta:

El individuo se convierte en el *único* capaz de posibilitar en la más profunda interioridad la *repetición* del encuentro del sujeto con la realidad [...]. Nace así una autocomprensión del hombre singular que encierra un vigor excepcional y que rompe muchas barreras de la modernidad.<sup>169</sup>

La otra barrera de la modernidad que rompe el sujeto kierkegaardiano es la que propiamente ha facilitado la introducción de la excesiva reflexión y le ha despojado del entusiasmo de actualizar su interioridad reflexiva e ideal en obras. Aquí es donde se incardina la crítica, que antes adelantaba, de Kierkegaard al luteranismo, que él puede resumir<sup>170</sup> en *Para un examen de sí mismo*, en el rechazo de Martín Lutero a la Epístola de Santiago, cuando éste dice “mas sed hacedores de la palabra, y no tan solo oidores, engañándoos a vosotros mismos” (Sant 1:22). Porque la *sola fide*, la *sola gratia* y la justificación forense luteranas han arrebatado al individuo de su necesidad de no meramente conocer la Palabra, sino reproducirla en las obras.

El «hombre», esta criatura racional de Dios, no se deja embaucar; no es un campesino recién llegado a la ciudad, él tiene los ojos bien abiertos. «No, una de dos», dice el hombre, «si se trata de las *obras*: bien, pero en ese caso, debo

---

<sup>168</sup> Kierkegaard, S., *Mi punto de vista*, pág. 42.

<sup>169</sup> Larrañeta, R., *Op. cit.*, pág. 20.

<sup>170</sup> Y cuando digo esto, quien realmente resume soy yo. La crítica de Kierkegaard al luteranismo es extensa, y aquí no puedo pararme en ella. Si hago mención de la problemática es en tanto que pueda llegar a ayudarme a expresar lo que quiero.

pedir la ganancia que me corresponde legítimamente por mis obras, para que la coa sea redituable. Si se trata de la *gracia*: bien, pero entonces debo pedir que se me exima de las obras, de lo contrario no es gracia. Si se trata de obras y además de gracia, es una locura»<sup>171</sup>

Este párrafo resume la actitud del hombre contemporáneo ante el obrar, y es una de las características del cristiano de la cristiandad que critica Kierkegaard. Este es el sujeto que vive en la *mundanidad*, aquel lugar del que venimos hablando en el que la inespiritualidad es la regla. En algún momento retratábamos la caída en esta mundanidad según la inespiritualidad de *La enfermedad mortal*, pero otras obras como *El concepto de la angustia* nos permiten el mismo discurso. Dice Leticia Valádez en uno de sus artículos que la mundanidad, además, no es estar en uno en otro estadio de la existencia (de esos de los que habla Kierkegaard) sino estar en la vida y hacer sus cosas —hacer la ciencia, la estética, la religión, la ética— de una forma mundana.<sup>172</sup> Y dice, además, junto a mi discurso que “por mundanidad hay que entender ese tipo de vida que se mueve dentro de las categorías de lo inmediato, lo pasajero, lo temporal y lo finito; que busca la comodidad y huye de las dificultades”<sup>173</sup>. Yo tendría que oponerme a lo que dice de la categoría de inmediatez, pues ya hemos visto que el sujeto mundano, el de la época presente, puede ser, y es, en exceso reflexivo. De hecho, en alguna parte dice Kierkegaard que quizá si fuese más inmediato, llegaría a hacer alguna cosa. En cualquier caso, todo lo demás cabe suscribirlo. Este es el hombre no-hombre, el hombre que se cree que lo es pero no ha llegado a serlo, el cristiano que cree que lo es, pero que no ha llegado a serlo, el yo que se trata de tal pero que no actúa como tal. Es el sujeto socavado de espíritu, en el que la relación se ha roto, este es el hombre sin personalidad, movido según la abstracción hacia la formación de un público que contradice el principio de no contradicción y, así, contradice a cada uno de los individuos que lo forman mientras se mantiene impune. “El principio de no contradicción fortalece al individuo en fidelidad a sí mismo”<sup>174</sup> y, sin embargo, “[la] época presente es esencialmente sensata [reflexiva], desprovista de pasión, y por eso ha abolido el principio de no contradicción [...] [la] expresión existencial de la abolición del principio de no contradicción es estar en contradicción con uno mismo”<sup>175</sup>.

---

<sup>171</sup> Kierkegaard, S., *Para un examen de sí mismo*, pág. 34.

<sup>172</sup> Cfr. Valádez, Leticia. «La crítica al mundanidad en El Concepto de la Angustia.» *Thémata, Revista de Filosofía*, nº 15 (1995): 99-108.

<sup>173</sup> *Ibidem*, pág. 99.

<sup>174</sup> Kierkegaard, S., *La época presente*, pág. 75.

<sup>175</sup> *Ibidem*, págs. 74-75.



Y esto podría resultar un exabrupto intolerable si estamos hablando de los pseudónimos, pero debe recordarse por qué precisa Kierkegaard de esta herramienta. Porque es así, el pseudónimo es una herramienta, es un método para mejor engañar al sujeto mundano, según lo que hemos aprendido de la comunicación de poder, y dirigirlo a su propia transformación.

...desde el punto de vista de toda mi actividad como autor, concebida íntegramente, la obra estética es un engaño, y en eso estriba la más profunda significación del uso de pseudónimos. [...] Es preciso no dejarse engañar por la palabra “engaño”. Se puede engañar a una persona por amor a la verdad, y (recordando al viejo Sócrates) se puede engañar a una persona en la verdad. [...] Quienquiera rechace esta opinión, pone de manifiesto el hecho de que no está muy versado en dialéctica [...] hay que usar el líquido cáustico. Pero este líquido cáustico significa su negatividad, y la negatividad entendida en relación con la comunicación de la verdad es precisamente lo mismo que el engaño<sup>176</sup>

El engaño es la categoría fundamental de la comunicación indirecta y, a su vez, la que justifica el uso de los pseudónimos.

¿Qué significa, pues, “engañar”? Significa que no se debe empezar *directamente* con la materia que uno quiere comunicar, sino empezar aceptando la ilusión del otro hombre como buena. [...] no se debe empezar de este modo: yo soy cristiano; tú no eres cristiano [en tanto que la tarea educar en lo verdaderamente cristiano]. Ni tampoco se debe empezar así: estoy proclamando el cristianismo; y tú estás viviendo dentro de categorías puramente estéticas. No, se debe empezar de este modo: vamos a hablar de estética.<sup>177</sup>

Por decir esto último con las palabras que usa Gabriel Marcel en su conferencia sobre Kierkegaard, “[tal] como se me presentó a mí, la solución no consistía en hablar del *tú*, sino en hacer hablar al *tú*”<sup>178</sup>

Kierkegaard está convencido de que estos sujetos mundanos no meramente viven en la mundanidad, sino que, además, están en la ilusión de que son algo que no son, algo que simplemente dicen ser, pero que ellos no saben que simplemente es un decir. En tanto que es un decir ser, son categorías estéticas, en tanto que no saben que están en esa ilusión,

---

<sup>176</sup> Kierkegaard, S., *Mi punto de vista*, págs. 61-62.

<sup>177</sup> *Ibidem*, pág. 62.

<sup>178</sup> Marcel, Gabriel, *Kierkegaard en mi pensamiento*, pág. 47. En: VV.AA., *Kierkegaard vivo. Una reconsideración*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2005, págs. 39-48.

estos sujetos no son estetas, sino que son meros sujetos mundanos, vaciados. Es por esto, por el hecho de que están en la ilusión, que no debe Kierkegaard enfrentarlos en su ilusión. En su lugar, el comunicador Kierkegaard lo que debe hacer es entrar a formar parte de la vida ilusionada de sus contemporáneos en lo que él llama un *engañar inversamente*, dando a entender una cosa que en realidad solo es por mor de lo contrario. Esta es la verdad de la obra estética de Kierkegaard, y la razón por la que en *Mi punto de vista* se empeña tanto en exponer que él siempre fue un autor religioso, aunque tuviese que ocultarse bajo la cogulla de lo estético. Como él dice “la duplicidad, la ambigüedad son conscientes”<sup>179</sup>.

“Por tanto, el escritor religioso debe, ante todo ponerse en contacto con los hombres, es decir, debe empezar con obras estéticas”<sup>180</sup>. Como he dicho, esto sucede porque el escritor religioso, Kierkegaard, primero tiene que entrometerse entre los hombres “[tener] a sus lectores con él”<sup>181</sup>: “un ataque directo solo contribuye a fortalecer a una persona en su ilusión, y al mismo tiempo le amarga”<sup>182</sup>.

Para andar entre los hombres uno primero tiene que encontrar dónde están, el escritor debe entender lo que los hombres entienden, pero sabiendo algo más que ellos. Es por este incremento que

todo auténtico esfuerzo para ayudar empieza con la autohumillación [...] ayudar no significa ser soberano, sino criado; que ayudar no significa ser ambicioso, sino paciente; que ayudar significa tener que resistir en el futuro la imputación de que uno está equivocado y no entiende lo que el otro entiende [...] si no podéis humillaros no sois genuinamente serios<sup>183</sup>

Así, las obras de Kierkegaard deben comenzar por lo estético, deben primero asentir ante lo que los otros asienten, para ir introduciendo de forma inadvertida aquello que el escritor religioso quiere que crezca en las conciencias de los individuos.

Pero no solo en la escritura, también en la vida. Kierkegaard aplicó esta disciplina a su vida, pues para crear un yo a través de la escritura, esta no puede estar desprovista de una existencial real que la apoye, secunde y justifique. Por eso en su tarea de engañar

---

<sup>179</sup> Kierkegaard, S., *Mi punto de vista*, pág. 33.

<sup>180</sup> *Ibidem*, pág. 49.

<sup>181</sup> *Ídem*.

<sup>182</sup> *Ibidem*, pág. 48.

<sup>183</sup> *Ibidem*, págs. 50-51.

inversamente debía estar constantemente “empleando hasta lo último el conocimiento que tenía de los hombres, de sus debilidades y de sus estupideces, no para aprovecharme de ellas [lo que sería vanidad], sino para ayudarme a mí mismo y debilitar la impresión que yo causaba”<sup>184</sup>. Para esta tarea Kierkegaard dice que

[el] secreto del engaño que conviene al mundo que quiere ser engañado<sup>[185]</sup> consiste en parte en formar una camarilla con todo lo que lleva consigo, en afiliarse a una u otra de esas sociedades para la admiración mutua, cuyos miembros se apoyan unos a otros con la lengua y con la pluma en persecución de beneficios mundanos; y consiste en parte en ocultarse uno mismo de la muchedumbre humana, en no ser nunca visto al objeto de producir un efecto fantástico. Así, pues, yo tenía que hacer exactamente lo contrario. Yo tenía que existir en un absoluto aislamiento y debía proteger mi soledad; pero al mismo tiempo tenía que esforzarme en ser visto a cada hora del día, en vivir como si estuviera en la calle, en compañía<sup>186</sup>

Debilitar la impresión que uno causa, para dar exactamente la impresión que se necesita. Kierkegaard trabajaría así, no solo desde su secreter, sino también en la calle, creando una impresión en vida, pero ocultando su verdadera decisión existencial, la de ser un escritor cristiano. Sobre el hacerse con una camarilla, ocultarse pero dejarse ver, perseguir beneficios mundanos, sobre todo esto Kierkegaard nos hace una demostración inigualable en sus obras estéticas. En *O lo uno o lo otro*, como quizá ya se ha dicho antes, Johannes el Seductor es un verdadero ejercitador de este engaño, aunque en su caso, no desde el cristianismo, sino desde la estética, utilizando estas herramientas para su propio beneficio. Utilizando estas herramientas estéticas, no en un cometido más alto, sino para la misma estética. Johannes oculta su verdadera interioridad, así como su verdadera forma de vida a todo el mundo, pero se pasea constantemente, maquinando como obtener lo que desea, que en el otro, en este caso en Cordelia, nazca justamente lo que desea. No solo paseándose, sino explotando todas esas estupideces mundanas de las que Kierkegaard habla para crear en su receptora una verdadera reacción. Generará situaciones solo para aparecer en ellas y causarle sensación. Se colará en sus círculos cercanos, incluso

---

<sup>184</sup> *Ibidem*, págs. 68-69.

<sup>185</sup> Esta es otra de las razones por las que el engaño es inverso. Kierkegaard dice que fue pronto educado en el *Mundus vult decipi*, pero que no podía aprobar esa práctica. Es por ello que su engaño al mundo que quiere ser engañado, es un engaño que no se aprovecha, sino que busca ayudar al engañado. Un engañar invertido.

<sup>186</sup> Kierkegaard, S., *Mi punto de vista*, pág. 69.

alentando a un pretendiente al compromiso con ella, con tal de conseguir que su “presa” (tal como él la trata, pero también tal como Kierkegaard llama irónicamente a los mundanos inespirituales), para que su presa se encuentre en cierta circunstancia cuya mejor salida sea el propio Johannes. Se unirá a clubes tremendamente tediosos a los que asistirá públicamente con Cordelia con tal, como siempre, tenerla donde la quiere. Y ese lugar donde la quiere es exactamente ahí donde a él le será más sencillo gozar más de ella.

Lo mismo se describe en la experiencia del autor A, del que antes he hablado, cuando nos cuenta sus aventuras y discursos en grupúsculos de entusiasmados cofrades, los *symparanekromenoi*. E igualmente, quizá más paradigmático, es lo que ocurre en *In vino veritas*, el pequeño relato al final de *Etapas en el camino de la vida*, donde varios de los seudónimos conocidos de Kierkegaard y otros nuevos, se reúnen para una cena en la que hablarán sobre el amor —pero sobre todo de la mujer— al ritmo del *Don Giovanni* de Mozart, en la que se impone el requisito de que para poder hablar primero uno debe estar ebrio.

Este es quien debe ser Kierkegaard, pero a diferencia de Johannes, de los *symparanekromenoi* o de los de *In vino veritas*, el motivo de los movimientos del autor es un mero engaño, un movimiento estético para, igualmente, tener a sus receptores exactamente donde él los quiere, esto es, en el sitio exacto de su proceso primitivo hacia la interioridad y hacia el yo en el que poder introducirles a aquello que necesitan para recuperarse a sí mismos. En última instancia, Kierkegaard los quiere ahí donde Dios pueda empezar a hacer su obra, que tiene que venir aceptada por una interioridad en progreso hacia la unidad con él. Esto debe hacerlo con cuidado para “no traicionar la verdad en beneficio de la ilusión”<sup>187</sup>

Mi amado [Dios] verá que mi existencia fue transformada para que estuviera con lo que requería mi productividad. Si yo no me hubiera dado cuenta de esto o no hubiera tenido bastante valor para hacerlo, si yo hubiera alterado mi producción, pero no mi existencia con relación a ella, la situación hubiera sido no dialéctica y confusa<sup>188</sup>

---

<sup>187</sup> *Ibidem*, pág. 71.

<sup>188</sup> *Ibidem*, pág. 84.

Bien, pero ¿y los seudónimos? La vida de ocultación de Kierkegaard es por dos razones. Por un lado, él debe ocultarse al ojo ajeno para mostrarse exactamente como él quiere. Por otro, se oculta, porque el mostrarse es una mera estrategia estética, pues tanto en su publicidad como en su soledad, Kierkegaard está enteramente *abnegado* a la tarea de Dios. También es ocultación en otro sentido: la vida de aquel dedicado al cristianismo es una de nulidad.

Esas personas despreciadas, los “testimonios de la verdad”, que engañan inversamente, han tenido siempre que acostumbrarse a ser considerados como nulidades en el sentido mundano y en no contar para nada, a pesar de que trabajan día y noche, y sufren además, a causa de no tener ninguna ayuda, aunque crean que el trabajo que realizan es su carrera y su “vida”<sup>189</sup>

Este es el caso de Jesús igual que es el caso de Sócrates, aunque este, propiamente, solo pudiese estar sirviendo quizá a la ética, pero no al cristianismo, en tanto que Kierkegaard le considera un pagano, al no medirse delante de Dios.

Uno de los métodos de ocultación, volviendo a lo que me debería ocupar, es propiamente el de los seudónimos. Con ellos Kierkegaard busca, primero, crear una personalidad —que luego sus contemporáneos puedan equiparar a la suya en público— con la que la época presente pueda identificarse y leer como igual, aunque propiamente tenga algo que ellos aún no tienen o no parece que tengan: una honda desdicha, como ocurre con el autor de la primera parte de *O lo uno o lo otro*. Segundo, busca en estadios más avanzados de la persuasión de sus receptores, la opción de decir: estos siempre fueron meros muñecos al servicio de algo más alto pues, en última instancia, yo siempre fui un autor religioso. Esto lo cuenta Kierkegaard cuando hace hincapié en el estricto orden de publicación de sus obras (al que se ha hecho referencia), en el que las obras estéticas con seudónimo y las religiosas firmadas por él, se estaban escribiendo a la par. No existe un primer y un segundo Kierkegaard, sino solo uno que precisa de una humillación para llevar a cabo su obra, en todos los sentidos de este término.

Continuando con esto

[se] percibirá el significado de las obras con seudónimo porque yo debía utilizar el seudónimo en relación con todas las producciones estéticas, pues conducía mi propia vida [la privada aquella que había que ocultar, aunque

---

<sup>189</sup> *Ibidem*, pág. 69.

también la pública, de forma no visible] de acuerdo con categorías totalmente distintas, y comprendí desde el principio que esta producción era de naturaleza interina, un engaño, un proceso necesario de eliminación<sup>190</sup>

En efecto, como ya se ha dicho: la obra estética es transitoria, interina, sirve como herramienta de purificación: no está pensada para quedarse. No debe erigirse nada a partir de la obra estética, sino precisamente servir para que pueda crecer en uno algo de naturaleza diferente, de naturaleza religiosa. Lo relevante de los trabajos estéticos es, a través de la pseudonimia, posibilitar la llegada del yo en la individualidad.

En todos los trabajos firmados con seudónimo, este tema de lo “individual” se pone en evidencia de una forma o de otra; pero allí lo individual es predominantemente el individuo preeminente en sentido estético, la persona distinguida, etcétera. En cada uno de mis trabajos edificantes, el tema de “lo individual” aparece, y lo más oficialmente posible; pero aquí lo individual es lo que cada hombre es o puede ser. El punto de partido de los trabajos firmados con seudónimo es la diferencia entre hombre y hombre con respecto al intelectual, la cultura, etcétera; el punto de partida de las obras edificantes es el edificante pensamiento del humano universal. Pero este doble significado es precisamente la dialéctica del “individuo singular”. [...] El orgullo en un pensamiento incita a algunos, la humildad en el segundo pensamiento acobarda a otros, pero la confusión que entraña el doble significado [de “individuo singular”] es precisamente el pensamiento de “lo individual”.<sup>191</sup>

Aquí se muestra bien el carácter transitorio de la obra estética frente a la obra edificante. En la primera, como se ha dicho ya en ocasiones, el objetivo es generar la preocupación por uno mismo en la interioridad, en la segunda, construir según la humillación de este individuo y hacia algo más alto<sup>192</sup>.

De nuevo, recupero la discusión al respecto de la pseudonimia. Problematizo al respecto. Hemos visto su uso, su utilidad, su carácter ocultador y desvelador, su carácter

---

<sup>190</sup> *Ibidem*, pág. 104.

<sup>191</sup> *Ibidem*, pág. 139.

<sup>192</sup> Esta es la clave de las discusiones al respecto del carácter procesual de la teoría de los estadios, es decir, si se debería considerar que uno “va después de otro” o si “uno es superior a otro” en términos existenciales. Más adelante hablaré de la teoría de los estadios, pero es un tema de relevancia tangencial para este ensayo. Además, considero, junto con otros, que la teoría de los estadios, aunque la llame yo así, no debe entenderse de manera sistemática, sino mejor como un estudio casi fenomenológico o psicológico de diferentes posibilidades de la existencia con respecto a la distancia en la que se encuentra en sujeto con respecto de la unidad de su espíritu de cara o a espaldas de Dios.

interino, así como su valor psicológico y fenomenológico a la hora de mostrar que la existencia está fabricada de posibilidades libres y personales. En contra del *yo universal*, el yo concreto y personal que bien puede estar frente a sí mismo o frente a lo universal, pero no identificarse con este. También puede este individuo estar en sí mismo y *con* lo universal, lo que sería la instancia subjetiva a la diestra de Dios mismo, en esto que se conoce como “el universal concreto”. Sin embargo, no he hablado aún del concepto de pseudónimo propiamente y, aunque pueda resultar accesorio, me parece adecuado problematizar al respecto, recuperar nociones expuestas y reconfigurarlas.

Hay quien con mucha seguridad discute que deba llamarse a los pseudónimos kierkegaardianos como tal. Yo ya he explicado que me limito a esta traducción, pues es la más extendida. Sin embargo, no es la única opción. Llamarlos *heterónimos* sobre todo en nuestra española cultura puede darnos muchas luces al respecto de la naturaleza de este recurso.

A diferencia de un pseudónimo, que sería una forma de ocultar un nombre verdadero con uno falso o, incluso, una sustitución de un nombre por otro —sin implicar la falsedad de ninguno de los dos— refiriéndose ambos a la misma persona. Un heterónimo es, como decía más arriba en una nota al pie, una identidad en otra regla, con su biografía propia y estilo, quizá tan ficticia o real como su ortónimo, esto es, aquel que crea el heterónimo. Se ha dejado claro que los pseudónimos de Kierkegaard, sin embargo, se asimilan más a esto segundo. Es cierto, ocultan, pero no al propio autor, pues todo el mundo le conocía, sino que ocultan cierta vida, para realizar otra. Esta es la razón por la que Kierkegaard tuvo que medirse su propia publicidad y reservar la privacidad. Si sus pseudónimos o, mejor, heterónimos, estéticos buscaban calar a través de su semejanza con el ambiente general, para empezar a traer a primera plana el yo, Kierkegaard, para no ser señalado, debía ser públicamente como sus otros. Además, estos otros son en toda regla biografías: tienen su propia vida, su propia forma de hacerla, sus personales recuerdos y ambiciones y peripecias. Y su propio estilo: Johannes el Seductor es poético y sensual, mientras que Climacus es formal y directo o Haufniensis y Johannes de Silentio profundos y temerosos.

Las comparaciones con el mundo hispánico o ibérico son muchas. Más famosamente teníamos aquí en Sevilla a Antonio Machado y su apócrifo el profesor Juan de Mairena e igualmente en Lisboa tenían a los tantos otros de Fernando Pessoa, como

Alberto Caeiro o Ricardo Reis, este último recogido de manera póstuma por Saramago en su literatura.

Los heterónimos de Kierkegaard, por los cuales él era a menudo confundido, como he dicho más arriba, fueron muchos. Aunque no creo que pueda decirse que eran herramientas de éste, sí que sirvieron cada uno según su naturaleza. Si había alguien de reprocharle algo a cada uno de estos personajes, serán ellos a sí mismos los que más se reprochen, como puede leerse en sus propios escritos. Cuando Kierkegaard firma la obra correspondiente con el heterónimo que cuenta, no meramente se oculta, sino que da vida a otro que siempre es posible. Otro que de hecho existe, pues podría ser cualquiera. Esta es la razón por la que Kierkegaard puede decir que cuando se le critica a él de orgulloso o arrogante al confundírsele con los pseudónimos, este acto no pasa de la autodenuncia, pues apuntan a aquello que está en los propios denunciadores.

Si la relación de Kierkegaard con sus pseudónimos fuese la relación propia del mero excentricismo, incluso sus discursos edificantes estarían firmados con un alias o algo semejante. Lo de Kierkegaard es algo más profundo y meditado. Es más, me atrevo a decir que si la época hubiera sido otra, Kierkegaard habría firmado siempre con su nombre: si se valió de otros fue por necesidad y no por vicio.

### II.1.2. Primitividad y reduplicación.

Llega el momento. ¿Qué es esto de la interioridad, el recogimiento primitivo y la reduplicación de las que vengo hablando desde hace tanto tiempo? Aunque de forma explícita Kierkegaard habla sobre esto en *La dialéctica de la comunicación*, lo cierto es que son dos categorías que quedan implícitas en todos sus textos, y que son la clave de la liberación del individuo de la vacuidad y la crisis del espíritu que he expuesto en epígrafes anteriores.

Decía yo que el motivo de esta inespíritual crisis se puede concebir más claramente según la comprensión que Kierkegaard hace de lo que el espíritu es, tal como he expuesto más arriba a través de *La enfermedad mortal*. ¿Por qué crisis? Porque la relación entre esas dos partes que se dan en el espíritu y que se relacionan en el yo, se ha roto (κρίσις del verbo κρίνειν, “separar”) en el olvido de Dios, que queda sustituido por la erección del ser humano como instancia única y autosuficiente. Más allá, la crisis se da más profundamente, aunque de manera inadvertida, cuando esta realidad se da y, además,



uno olvida que tiene un espíritu. Este es el caso de aquellos desesperados que no saben que lo están, o de todos esos individuos vacíos que carecen del ímpetu, del entusiasmo, de la pasión, suficientes como para cambiar alguna cosa y que tan fácilmente se amontonan según la abstracción del público y se rascan la panza como el tedioso emperador que antes de mover un dedo preferiría ver la ciudad de Roma arder para disfrutar del incendio de la mítica Troya.

[La primitividad] constituye el único antídoto a la falta de honestidad de la época moderna. La *primitividad* evoca el retorno a la propia individualidad; significa la voluntad de ser uno mismo y de no disolverse en la masa, en el todo. La compara [Kierkegaard] con la tarea de un artesano, que exige un trabajo prolongado a lo largo del tiempo y que, necesariamente, se debe realizar a título individual<sup>193</sup>

Esto nos dice Francesc Torralba, y no podría estar más en consonancia con todo lo que vengo diciendo hasta este punto. La primitividad (*Primitivitet*) es el ejercicio de regresión sobre uno mismo y buscarse en la interioridad. Es a esto a lo que nos incita una adecuada comunicación indirecta de poder, en tanto que el emisor asume nuestra situación y la usa en favor de la creación de un método para dirigirse adecuadamente a nuestra propia existencia, para que la descubramos en nuestro fondo y nos percatemos de nuestra circunstancia. Es lo primitivo aquello hacia lo que Kierkegaard constantemente nos exhorta ir en varias de las diferentes obras que aquí he citado.

Recordemos, por ejemplo, aquel pasaje de *La época presente* en el que Kierkegaard dice:

Pero no queda ningún héroe, ningún amante, ningún pensador, ningún caballero de la fe, nadie magnánimo, ningún desesperado que valide estas cosas por haberlas vivido en forma primitiva<sup>194</sup>

No importa si es a través de lo excelso o de la desdicha; del amor o de la fe. Lo importante es que, sea la vida que sea la que se dé, se dé en la mediación interior posible según la forma de la primitividad. Es como decíamos antes al respecto de la mundanidad, ésta no es un estadio concreto de la vida, sino una forma de hacerla, según la falta de interioridad, la inespiritualidad, la desmoralización. Sea cual sea la vida que uno lleve, y

---

<sup>193</sup> Kierkegaard, S., *La dialéctica de la comunicación*, pág. 37

<sup>194</sup> Kierkegaard, S., *La época presente*, pág. 49.

aunque quiera Kierkegaard conducirnos hacia la más alta que puede vivirse, en la unidad de nuestro espíritu, y ante Dios, lo cierto es que antes no exhorta él a vivir cualquier vida, pero vivirla mediada por la interioridad, validada por esta.

A la interioridad Kierkegaard nos invita de diferentes formas. Ya hemos señalado más arriba como el propio autor busca según su propia mano guiarnos inadvertidamente hacia una conciencia de nosotros mismos, a través de los derroteros de la estética, provocarnos la pregunta por nuestro yo y de ahí incitarnos a acrecentarlo. Sin embargo, en otras de sus obras, e incluso en aquella misma —*Mi punto de vista*, quiero decir—, nos propone otras formas de conquistar nuestra interioridad. Aquí me referiré al menos a una otra: el *silencio*<sup>195</sup> (*Taushed*).

El silencio lo encontramos mencionado con profunda relevancia al menos en dos de las obras que vamos mencionando. En *La época presente* se introduce la noción de silencio, tal como ya hemos visto más arriba, al hablar de “¿qué es charlar?”, en tanto que condición de posibilidad de un hablar esencial. Sin el silencio, sin la justa medida entre callar y hablar, no puede llegar a superarse la charla, pues el sujeto que habla solo llegará a formarse en el extensísimo hablar sobre cualquier cosa, sobre aquello que primero pase su mente incluso. “La charla teme al instante del silencio, que hace evidente el vacío”<sup>196</sup>. En efecto, pues lo que llegue a proferirse en la charla está imbuido de valor solo en tanto que se profiere, pero en tanto que no viene de ninguna parte, de ningún vivir interior, pues no ha dado tiempo a meditar ninguna cosa, en cuanto el silencio se asienta, el charlatán se pone nervioso. Si uno residiera en una casa desprovista de cualquier acomodación, también pasaría todo su tiempo fuera, paseando, encontrándose con otros, tratando de retrasar todo lo posible la vuelta al “hogar”, pero sabiendo que este entretiem po es siempre pasajero, por mucho —incluso infinitamente— que pueda alargarse. La vida charlatana es una vida vivida en constante pasatiempo. Cualquier forma concreta de vida debe estar mediada por la interioridad y la idealidad, que solo puede conquistarse mediante el silencio. Parafraseando a Kierkegaard, el silencio es quien protege la realidad en tanto que condición de posibilidad de la idealidad<sup>197</sup>. “Cuanta más idealidad e ideas posea un hombre en el silencio [que no en la boca], tanto más será capaz de hacer renacer

---

<sup>195</sup> Se extiende Kierkegaard al respecto del silencio, también en su obra *Temor y temblor*, de ahí el uso del pseudónimo Johannes de Silentio.

<sup>196</sup> Kierkegaard, S., *La época presente*, pág. 76.

<sup>197</sup> Cfr. Kierkegaard, S., *La época presente*, págs. 74-77.

su propia vida y la de quienes lo rodean [...]. La escasez de idealidad y el exceso de exterioridad transforman la conversación en una insignificante”<sup>198</sup>.

El silencio como condición *sine qua non* de la interioridad. En *Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo*, Kierkegaard nos exhorta a practicar el silencio, ya no como una forma de ir más allá de la charla, sino como una forma de alcanzar la interiorización de la Palabra. Nos pide que seamos como la mujer: hogareña<sup>199</sup>, pues “el silencio instalado en una casa ¡es la presencia hogareña de la eternidad!”<sup>200</sup>. El hogar y su silencio en contra del ruido propio de todo otro espacio.

...ella no habla en la asamblea [aquel sitio que hemos dicho al que van los vacuos a dar por hecha la revolución]; ella calla; tampoco habla de religión en la casa; ella calla. Tampoco está ausente, abstraída en otros mundos: tú estás hablando con ella; y en eso, te dices: ella está callada — ¿qué significa su silencio? Ella cuida su hogar, está presente en todo y con toda su alma hasta en los mínimos detalles, está contenta, a veces llena de humor y alegría, es casi más que los chicos, la alegría en el hogar. [...] ¿Qué significa este silencio? [...] este silencio es exactamente lo que necesitaríamos si la Palabra de Dios tuviera que adquirir algún poder sobre los hombres.<sup>201</sup>

Continúa Kierkegaard diciendo, si como un médico uno debiera proporcionar un remedio al diagnóstico dado —al diagnóstico que es la época perdida en la charlatanería, la abstracción, la vacuidad, la inespiritualidad— sería el siguiente:

Lo primero, la condición incondicionada para que se pueda hacer algo, es decir, lo primero que debe hacerse es: procura silencio, introduce silencio; la Palabra de Dios no puede ser escuchada y si, con la ayuda de recursos ruidoso [la prensa, la cháchara, la locuacidad, la dispersión, etc.], debe ser proclamada a gritos para ser escuchada en pleno alboroto, entonces deja de ser la Palabra de Dios, ¡procura silencio! [...] en nuestro tiempo, toda empresa, aun la más insignificante, toda comunicación, aun la más banal, ¡sólo busca agitar los sentidos o conmover a la masa, la multitud, el público, el ruido! Y el hombre, esta

---

<sup>198</sup> *Ibidem*, pág. 77.

<sup>199</sup> Las siguientes afirmaciones son presa y víctima de una época y cierto pensamiento con respecto a ella. Hoy esta comparación o asimilación entre el silencio y la mujer está más que trasnochada, aunque no sería imposible considerar la posibilidad de subvertir lo dicho en favor de un discurso menos desactualizado. Por supuesto, aquí no se está haciendo un juicio a Kierkegaard por decir o dejar de decir esto, simplemente señalando una obviedad para beneficio de los incautos.

<sup>200</sup> Kierkegaard, S., *Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo*, pág. 69.

<sup>201</sup> *Ibidem*, págs. 65-66.

cabeza sagaz, que se ha vuelto casi insomne a fin de inventar nuevos, nuevos medios para aumentar el ruido, para propagar a la mayor velocidad y escala posibles, el alboroto y la banalidad<sup>202</sup>

Así es, la única forma de apropiadamente hacer nuestra e interior la Palabra es a través del silencio, contra el alboroto y el ruido. Entiendo este silencio igual que aquella autohumillación de la que hemos hablado antes, como la única forma de evitar una vanidad que nos impediría cualquier interiorización, cualquier adopción, cualquier aceptación profunda y concreta. Es, de alguna manera, y permítaseme el símil, un proceso de dejación<sup>203</sup> de uno mismo, de κένωσις, a través del cual es posible que lo otro pueda tener sitio en mí, sea esto la Palabra de Dios, o el otro en un sentido social del término. En palabras de Juan (Jn 3:30): es necesario que él crezca, pero que yo mengüe<sup>204</sup>. Es por esto que el silencio es condición de posibilidad de la Palabra, pero también del habla esencial, en la que uno sabe en qué medida callar y en qué medida proferir.

Vuelvo ahora para pasar a la segunda parte de este epígrafe sobre la primitividad y la reduplicación.

La *reduplicación (Fordoblelse)*, nos dice Torralba una vez más,

[representa] el momento esencial de la dialéctica cualitativa, pues consiste en ser lo que se cree, en dar testimonio de lo que se piensa. A su juicio [el de Kierkegaard], la reduplicación es esencial en el cristiano, pues solo si vive lo que se cree, si manifiesta a través de sus obras lo que experimenta en sus adentros, es coherente con su fe. La reduplicación es, de hecho, el culmen de la comunicación de poder; es lo que hace creíble a la persona creyente. Solo si se da la reduplicación puede aparecer el testimonio de la verdad. Søren Kierkegaard reserva la categoría de testimonio a esa persona que está dispuesta a trascenderse a sí misma, a entregarse a una causa que está más allá de sí misma, a sacrificarse por la verdad.<sup>205</sup>

La reduplicación, por lo tanto, solo puede darse en un sujeto que previamente haya vuelto en sí en un proceso de primitividad hacia la interioridad. Sin ella, el individuo no

---

<sup>202</sup> *Ibidem*, págs. 66-67.

<sup>203</sup> También suele traducirse *kénosis* como “vaciamiento”, pero para evitar equívocos con otras comprensiones del verbo “vaciar” aquí utilizadas, mejor será ceñirse a la traducción que he usado.

<sup>204</sup> No me parece este proceso distinto al que Eckhart, también con un símil femenino, exhorta a los hombres a ser como la mujer y permitirse la maternidad de Dios en la purificación virginal de uno mismo.

<sup>205</sup> Kierkegaard, S., *La dialéctica de la comunicación*, pág. 35-36.

tiene nada que reduplicar, pues él mismo no es ninguna cosa, no puede llegar a ser nada tampoco. Tanto de primitividad como, por consiguiente, de reduplicación es de lo que carecen los individuos de la época que Kierkegaard describe como presente. Ya hemos visto sus características, conocemos su relación con sus adentros y con su propia voluntad y capacidad de actualización. La reduplicación es trascendencia, en tanto que el individuo, según sí mismo, pero en dirección a lo otro, sale de sí para actualizar una verdad interior, en tanto que algo mayor que sí mismo. Es en ese momento en el que uno atestigua su relación con la verdad y, en el ámbito religioso, nacen los héroes y caballeros de la fe. Esto es justo lo que no hay en la cristiandad.

El testimonio expone de un modo indirecto y ejemplar lo que cree, lo que siente, lo que ama y, además, lo hace en el contexto histórico en que se halla [en su situación, podríamos decir incluso]. El pensador danés critica, con acidez, la falta de testimonio de los representantes de la Iglesia oficial luterana danesa de su tiempo y reivindica la necesidad de auténticos testimonios de la verdad, que no teoricen sobre ella [como hemos visto que hacen los individuos vacuos que se relacionan con la relación, pero no la efectúan], sino que la encarnen en sus vidas.<sup>206</sup>

Esta es la cuestión, la que antes enunciaba con Carlisle tal que “¿cómo vivir en el mundo religiosamente?”. La reduplicación es la oportunidad de esa vida, es la respuesta activa y real del sujeto situado. Aquí puede llegar la transformación posible a través de la comunicación, a la interiorización reflexiva y primitiva y su ejercitación en la reduplicación existencial y práctica.

Reflejando la ampliación sobre la primitividad, la reduplicación es también algo que se ha ido ya indicando a lo largo del ensayo y sus citas. Aquí toca señalar esa posibilidad dialéctica que encierra todo principio negativo. He hablado de como esta época es infinitamente reflexiva, falta de entusiasmo en su extremada sensatez y como ha sustituido la cualidad intensiva y profunda por la cantidad extensa y superficial. Estas tres categorías Kierkegaard puede explotarlas en su fuerza negativa para dar vista a un posible movimiento a partir de ellas.

En *La época presente* dice

---

<sup>206</sup> *Ibidem*, pág. 36.

la reflexión misma no es el mal, una época reflexiva también posee su lado luminoso, precisamente porque gran cantidad de reflexión es condición para un mayor significado que el de una pasión inmediata. [...] La reflexión no es lo perverso, sino que la regresión es producida por la condición de reflexión y el estancamiento en la reflexión: éstos son los abusos y corrupciones que transforman los prerequisites en evasiones.<sup>207</sup>

De cara a una reduplicación más excelsa, la reflexión no es propiamente la regresión, sino que es una condición. La reflexión es la forma práctica en la que se da la mediación con lo interior. Sin embargo, en una época en la que la interioridad ha sido sustituida por una abstracción, la reflexión se da al modo de la objetividad, y en lugar de mirar hacia adentro y permitir el crecimiento, resulta en una disminución, mirando hacia afuera, como se ha dicho en incontables ocasiones. Si llega en su reflexividad a mirar hacia adentro, el exceso es el que comete el abuso, estancándose la reflexión en lo interior, que en su frivolidad no tiene intensidad suficiente como para catapultarle hacia afuera de nuevo. Lo expreso con otras palabras.

En la época presente, como se lleva diciendo desde hace muchas páginas, el sujeto ha visto sustituida su interioridad por una abstracción que le iguala con el ambiente de su propio tiempo. Kierkegaard no pretende ni un confinamiento en lo interior ni una dispersión en lo exterior, sino una comunicación viva, intensa y profunda entre ambas partes, pero cuyo requisito dinámico es primero una interioridad rica y rebosante, que si llegase a comunicarse con la exterioridad fuese para provocar un cambio, que, a su vez, repercutiría en la interioridad. De algún modo, así es como Kierkegaard puede llegar a romper con un pensamiento que no puede reconciliar lo uno y lo otro, pero también con uno que no llega a poder diferenciarlos. Lo interior es lo interior y lo exterior es lo exterior, y ambas cumplen su parte en el crecimiento espiritual del sujeto. La reflexión es una práctica idónea, en el caso de que exista una interioridad rica de la que pueda beber, o quedará anclado en esa abstracción que el individuo vacío comparte con su ambiente—aquél ambiente del público y la prensa, de la desmoralización y la quietud—; es una práctica idónea, pero no si el individuo carece de entusiasmo, pues entonces nunca llegará a hacer ninguna cosa. Es cuando se posee una interioridad rica y el suficiente entusiasmo

---

<sup>207</sup> Kierkegaard, S., *La época presente*, pág. 74.

que entonces la reflexión es una práctica magnífica para realizar una verdadera elevación en lo que a la reduplicación se refiere.

Es una práctica magnífica en lo que a la reduplicación se refiere, en tanto que con la suficiente pasión y entusiasmo, junto con la reflexión, la sensatez sería una magnífica aliada de la acción. Sócrates es el ejemplo de una persona con la suficiente pasión, pero también con una sensatez inigualable en su reflexión.

“Sócrates no era un hombre de entusiasmo inmediato”<sup>208</sup>, si así lo hubiera sido, habría pasado a la historia como un revolucionario, y no como un sabio. “Por el contrario, era suficientemente sensato como para ver qué es lo que debía hacer para verse absuelto. Pero despreció el actuar de ese modo, tal como despreció el discurso que se le ofreció”<sup>209</sup>. Por esto Sócrates es un héroe. La justa medida de entusiasmo y de sensatez, movidas hacia el lugar correcto convierten al siempre irreconocible individuo en un ejemplo.

Igualmente, la época habrá sustituido la intensidad por la extensión, lo cualitativo por lo cuantitativo. El ejemplo es el del conocimiento, como se ha dado en varias ocasiones. Sin embargo, una tal extensión, unida a una intensidad en igual medida, puede suponer una acción mucho más elevada en su forma. El problema es, como antes, el abuso que supone la sustitución de una cosa por la otra.

Con esto busco dejar marcado el componente dialéctico de algunos de los padecimientos propios de la época, que con su correcta contraposición puede mover a un movimiento en el que ya se ha ganado un terreno considerable. Todo valor contiene en sí mismo su signo opuesto, es cuestión de crear la situación idónea para que el movimiento pueda darse por sí mismo: esta es la obra de Kierkegaard, su tarea, crear esa situación en la que el movimiento pueda darse, no autoritariamente, no impuesto, sino, en su sentido dialéctico, por sí mismo.

### III. Conclusiones

Y ahora, en cuanto a mí, el autor, ¿cuál es, de acuerdo con mi opinión, mi relación con la época? ¿Soy, tal vez, el “Apóstol”? ¡Abominable! Nunca he dado motivo para tal juicio. Yo soy una pobre e insignificante persona. ¿Soy,

---

<sup>208</sup> *Ibidem*, pág. 91.

<sup>209</sup> *Ídem*.

entonces, el maestro, el educador? No, nada de eso; yo soy aquel que ha sido educado, o cuya profesión de autor demuestra lo que es ser educado para llegar a ser cristiano. En cuanto esa educación me presiona y, en la medida en que me presiona, yo presiono a mi vez sobre esta época; pero yo no soy un maestro, sino solamente un discípulo<sup>210</sup>

Esta cita podría haberla colocado mucho antes, en múltiples ocasiones, pero me digno a hacerlo ahora, en tanto que creo que resume, de alguna huidiza manera, todo lo dicho hasta el momento en lo referente a la obra de Kierkegaard, en ese doble sentido que yo he querido imponerle al término.

En realidad, casi toda cita que pueda ponerse a partir de ahora, podría haberse colocado en cualquier otra parte. Todo lo dicho, tanto lo crítico como lo salvífico, pero sobre todo lo crítico, habría sido, en cada caso, una oportunidad de reflexionar al respecto de la liberación de los individuos que padecen la inespiritualidad de la que aquí se ha hablado. Kierkegaard es un dialéctico, y, para él, toda negatividad contiene en sí misma el principio del movimiento posible. Esta posibilidad, sin embargo, a diferencia de en los abstractos sistemas idealistas progresistas, como el de Hegel, no se da por sí misma en tanto que resolución lógica de un conflicto de la razón, sino que se efectúa según una decisión del individuo, en tanto que el espíritu se resuelve a través de él, y no en castillos en el aire.

Al principio de este texto, se ha expuesto al respecto de la época presente a Kierkegaard, tal como él la ve, y se ha comprendido como la circunstancia de la obra kierkegaardiana, su *situación*, en un sentido externo. Más adelante, se ha hablado de la situación de Kierkegaard en tanto que se coloca frente a lo padecido. Esto es exactamente lo que se expresa en la cita de más arriba cuando dice el autor que en la medida en que se le presiona el presiona a la época. Igual que cuando más abajo enfatiza como comprende su posición, su situación, en tanto que un discípulo —en este sentido del situarse religioso que he cogido prestado de Kyliainen. Esto en todos los sentidos, pero sobre todo en el sentido más profundo de un humillado discípulo de Dios, cuya tarea viene impuesta por su categoría. Kierkegaard describe la circunstancia que él padece, en tanto que un individuo aspirante al yo, que vive en una época enturbiada por la ilusión. Alguien de sus características, dice en *La época presente*,

---

<sup>210</sup> Kierkegaard, S., *Mi punto de vista*, pág. 95.



[no] se arriesgará a desafiar abiertamente la nivelación [sinécdoque de todos los principios negativos de su época]; esto sería su fin, ya que eso sería actuar con autoridad. Pero la desafiará mediante el sufrimiento y así expresará una vez más la ley de su existencia, que no es regir, gobernar, liderar, sino servir sufriendo, ayudar indirectamente [como Cristo, como un discípulo]. Aquellos que no han dado el salto interpretarán el sufrimiento del irreconocible como su derrota [irreconocible, porque aquellos que han dado el salto no son distintos a los demás, aparentemente son como los otros, pero a los ojos del resto, además, sufren], mientras que aquellos que lo han dado tendrán la vaga idea de que se trata de su victoria [es la razón por la que Kierkegaard puede reconocer la altura de un Abraham, un Sócrates, una María, etc.]. Pero no tendrán la certeza, porque la certeza solo se la podrá dar él mismo, y bastaría con que él comunique eso a una sola persona, para que esa sea su derrota, pues sería infiel hacia la Divinidad actuando como si tuviese autoridad [pues Kierkegaard, al igual que cualquiera en su estado, no pueden ser un maestro, sino que reconocen que son amaestrados: he aquí la humillación]: pues no habría aprendido obedientemente de la Divinidad a ser infinitamente a las personas obligándose a dejar de gobernar, incluso si ellos se lo pidiesen [en un sentido cristiano, el único gobierno es el gobierno divino, y cualquier otra pretensión es vanidad<sup>211</sup>].<sup>212</sup>

Esta es una brillante caracterización del propio Kierkegaard en su tarea y obra por él mismo desde sus escritos. En *Mi punto de vista* podemos encontrar varias afirmaciones del mismo tipo. Lo mismo en *Para un examen de sí mismo* o en *La enfermedad mortal*. Y así un largo etcétera.

Si para contar esto que tan brevemente se resume en unas pocas citas he dado tantas vueltas, he dado ejemplos de otras obras, he expuesto nociones varias como la de espíritu, la de comunicación, etc. Es por dos razones. Primero, porque me parecían ejercicios útiles para apoyar al resto del ensayo. Segundo, para permitir hacer una aproximación a la concepción de la obra de Kierkegaard, no como sistemática en un sentido duro del término, pero sí como partiendo orgánicamente de un motivo común, y dirigiéndose de forma unificada a un objetivo claro: de la crisis espiritual como principio

---

<sup>211</sup> Sobre esto Kierkegaard se extiende en muchas de sus obras, pero concretamente merece recomendarse *Los lirios del campo y las aves del cielo*.

<sup>212</sup> Kierkegaard, S., *La época presente*, pág. 89.

negativo del movimiento, hacia la tarea de su tiempo en la recuperación de la interioridad y su reduplicación como reacción positiva.

Este proceso de aspiración al yo a través del retorno primitivo a la interioridad y la reduplicación de ésta es anterior en un sentido lógico y categorial, pero simultáneo en un sentido práctico a la tan reconocida dialéctica de la unidad kierkegaardiana: la teoría de los estadios. Con esto quiero decir que, si no he hecho mención más que superficialmente de esto, es porque, aunque se hayan dado retazos, considero que lo que aquí he tratado es un paso lógico anterior. De nuevo, esto es, y repito junto con Valádez: el sujeto mundano, el susceptible de ser asumido por el público, el charlatán, el vacuo, el infinitamente reflexivo y sensato, el desapasionado, el inespiritual, el demasiado humano, el cristiano de la cristiandad, etc. Este individuo, es anterior a las formulaciones tradicionales del proceso formativo de la unidad kierkegaardiana. Este sujeto no es propiamente un esteta, ni un trágico ético, ni un caballero de la fe o un testimonio de la verdad. No, este es meramente un humano, en el sentido abstracto del término. Es todos los hombres y ninguno. El esteta es al menos lo suficientemente particular, individual, como para ser un desdichado y darse cuenta de ello, es capaz de diferenciarse de los otros y decir yo en un sentido auténtico, en el que el yo es una personalidad y no un concepto, aunque sí que pueda ser una invención en un sentido poético. El esteta puede al menos hablar en subjuntivo, como de Johannes dice Víctor Eremita. Esto quiere decir que su actuación se ejecuta en la forma del no darse: se actualiza poéticamente. No se compromete con su actuación, no se responsabiliza de ella, y, por lo tanto, todo lo que puede poner de sí tras su acción es un invento, un poema. Esto quiere decir que no puede repetir su esencia personal, su propia verdad, según la mediación interior, porque no llega a externalizar nada más que en la forma de lo huidizo. Sin embargo, su interioridad es riquísima, aunque sea en el sentido negativo, aun no lo suficientemente entusiasmado, de la desdicha o la autocomplacencia.

Claramente todo esto se parece demasiado al sujeto de la época presente, y quizá el ensayo debería haber sido una comparación entre ambos, sin embargo, el esteta es ya un hacia adelante. Quizá no tenga el coraje pasional del cambio, del salto, pero esta posibilidad en tanto que posibilidad le inquieta lo suficiente para considerarla. No llegará, aún, el esteta a ser un marido, un ético, un héroe como Agamenón o un educador como Sócrates, no hay nada más elevado que su propiedad, que él mismo, que es lo único que

tiene y abarca. Pero al menos se tiene a sí mismo. El individuo inespíritual no se tiene si quiera a sí. Frente al ético, a esta segunda esfera, que se dice, el sujeto mundano también tiene algo en común, pero muy poco. Y esto es, como dije más arriba: tiene su sensatez, pero nada más. Ambos, de alguna manera, se han perdido a sí mismos. El ético se ha perdido en tanto que se ha dado a sí en post de algo más alto que sí mismo: lo universal, como un Sócrates o alguien de su altura. El sujeto abstracto del público se ha perdido a sí, pero no ha sido una elección, sino un padecimiento del que siquiera es consciente.

Ante el religioso es ante quien el abstracto menos tiene que decir, pues si éste se pronunciase se considerarían iguales. Mynster o Martensen pueden considerarse cristianos, ir a la iglesia, participar en los sacramentos e incluso concebirse ante Dios. Sin embargo, ellos no son cristianos en el sentido que, por ejemplo, Jaspers considera que Kierkegaard quiere:

Pero contra todos se levanta Kierkegaard; quiere el cristianismo en toda su pureza original, como sólo puede ser en tiempos semejantes: como martirio del individuo, que ha de ser hoy aniquilado por la masa y que ni se falsea por el bienestar como cura ni como profesor, en una teología objetiva o en una filosofía objetiva, ni como agitador, ni como caudillo de la verdadera ordenación del mundo; no puede enseñar a la época lo que ha de hacer, pero sí hacerle sentir que vive en la mentira<sup>213</sup>

En la cristiandad de Mynster todos hablan de Dios, pero nadie le recuerda a él o a Cristo. Soslayan su ejemplo y se pierden en la abstracción institucional de la iglesia luterana de Dinamarca, cuya teología es tan inexpresiva y abstracta como su fe. Fe, aquella cosa que todos pueden decir tener y sobre la que todos meditan, pero que nadie siente con la suficiente pasión como para vivirla.

Es ante esta insuficiencia que Kierkegaard se rebela, y es esto todo lo que yo quería mostrar en este ya demasiado largo ensayo. Kierkegaard quizá no sepa si él ha llegado a ser cristiano, pero tiene la verdad de Cristo de su lado, y esta le llama en una misión que, cristianamente entendida, es la de despertar a su tiempo a sí mismos, para poder transportarse ante Dios. Es para esto que tiene que meditar un cómo: una teoría de la comunicación de esta verdad y una estrategia para llevar a cabo esta comunicación verdadera. Un cómo que pasa por conocer bien el espíritu de su tiempo, su falta, sus

---

<sup>213</sup> Jaspers, Karl, *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*, Barcelona-Buenos Aires: Labor, 1933, pág. 18.

manías y virtudes, sus padecimientos e ilusiones, todas dialécticamente cargadas de la posibilidad de su subversión. Es para esto que he sacado a colación las posibilidades de la reflexión, de la superficial extensión, de la cháchara, incluso de la situación de ignorancia. Todas pueden in en beneficio de sus perpetradores y desdichados.

Si tengo que seguir resumiendo este trabajo, diría que todo al final trata de hacer un esbozo de la obra Kierkegaard, de su literatura y su acción existencial, sus motivaciones y sus fines, para poder poner un antes y un final a todo lo que no he mencionado —el grueso— y que queda entre una cosa y la otra.

\* \* \*

## Bibliografía

- Antón Pacheco, J. (2007). Kierkegaard en el octavo clima. En A. López Tobagos, & M. Tabuyo, *El conocimiento y la experiencia espiritual* (págs. 93-104). Palma de Mallorca: Olañeta.
- Antón Pacheco, J. (2017). Binetti, M. J., El idealismo de Kierkegaard, Universidad Iberoamericana, México, 2015. *Thémata, Revista de Filosofía*(55), 553-554.
- Binetti, M. J. (2003). El amor: clave de resolución en la dialéctica de la libertad kierkegaardiana. *Revista de Filosofía*, 21(44), 85-104.
- Binetti, M. J. (2006). Algunos puntos clave de la libertad kierkegaardiana. *Anuario filosófico*, 649-672.
- Binetti, M. J. (2006). Algunos puntos clave de la libertad kierkegaardiana. *Anuario Filosófico*, XXXIX(3), 649-672.
- Binetti, M. J. (2009). Kierkegaard como romántico. *Revista de Filosofía*, 34(1), 119-137.
- Binetti, M. J. (2010). El estadio estético de Kierkegaard en las categorías lógicas de Hegel: inmediatez, reflexión y posibilidad formal. *Enfoques*, XXII(1), 31-51.
- Binetti, M. J. (2015). *El idealismo de Kierkegaard*. México D.F.: Universidad Iberoamericana.
- Carlisle, C. (2021). *El filósofo del corazón. La inquieta vida de Søren Kierkegaard*. Madrid: 2021.
- Copleston, F. (1978). *Historia de la filosofía. Vol. VII. De Fichte a Nietzsche*. Barcelona: Ariel.
- Garcés, M. (2020). *Nueva ilustración radical*. Barcelona: Anagrama.
- Jaspers, K. (1933). *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*. Barcelona-Buenos Aires: Labor.
- Kierkegaard, S. (1972). *Mi punto de vista*. (J. Velloso, Trad.) Buenos Aires: Aguilar.
- Kierkegaard, S. (2006). *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*. (D. González, & B. Saez Tajafuerce, Trads.) Madrid: Trotta.

- Kierkegaard, S. (2007). *Los lirios del campo y las aves del cielo*. (D. Gutiérrez Rivero, Trad.) Madrid: Trotta.
- Kierkegaard, S. (2008). *La enfermedad mortal*. (Herederos de Demetrio Gutiérrez Rivero, Trad.) Madrid: Trotta.
- Kierkegaard, S. (2011). *Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo*. (M. Binetti, A. Albertsen, C. Cordero, Ó. Cuervo, & A. Fioravanti, Trads.) Madrid: Trotta.
- Kierkegaard, S. (2012). *La época presente*. (M. Svensson, Trad.) Madrid: Trotta.
- Kierkegaard, S. (2017). *La dialéctica de la comunicación ética y ético religiosa*. (J. García Martín, Trad.) Barcelona: Herder.
- Kierkegaard, S. (2018). *In vino veritas*. (Herederos de Demetrio Gutiérrez Rivero, Trad.) Madrid: Alianza.
- Kierkegaard, S. (2019). *Temor y temblor*. (Ó. Parceró, & D. González, Trads.) Madrid: Trotta.
- Kyliäinen, J. (2009). *Living Poetically in the Modern Age: The Situational Aspects of Kierkegaard's Thought*. Helsinki: Philosophical Studies from the University of Helsinki. Recuperado el 2 de 5 de 2021, de <https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/21747/livingpo.pdf?sequence=2&isAllowed=y>
- Larrañeta, R. (1997). *Kierkegaard (1813-1855)*. Madrid: Ediciones del Orto.
- Larrañeta, R. (2002). *La lupa de Kierkegaard*. Salamanca: San Esteban.
- Marcel, G. (2005). Kierkegaard en mi pensamiento. En VV.AA., *Kierkegaard vivo. Una reconsideración*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Melville, H. (1989). *Moby Dick I*. Barcelona: Ediciones Océano.
- Ozymandias*. (9 de Junio de 2021). Recuperado el 11 de Junio de 2021, de Wikipedia, la enciclopedia libre: <https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Ozymandias&oldid=136061895>
- Peña Arroyave, A., Rodríguez, Y., & Uriel Rodríguez, P. (s.f.). El concepto de aburrimiento en Kierkegaard. *Revista de Filosofía*, 142, 96-118.

- Peterson, E. (1996). *Tratados teológicos*. Madrid: Ed. Cristiandad.
- Reale, G., & Antiseri, D. (1988). *Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo Tercero. Del romanticismo hasta hoy*. Barcelona: Herder.
- Søren Kierkegaard Forskningscenteret. (2014). *Søren Kierkegaards Skrifter*. Recuperado el 4 de Junio de 2021, de Søren Kierkegaards Skrifter: <http://www.sks.dk>
- Valádez, L. (1995). La crítica al a mundanidad en El Concepto de la Angustia. (M. García Amilburu, Ed.) *Thémata, Revista de Filosofía*(15), 99-108.
- Villacañas, J. L. (1997). *Historia de la filosofía contemporánea*. Madrid: Akal.
- VV.AA. (2005). *Kierkegaard vivo. Una reconsideración*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Weil, S. (2007). *La gravedad y la gracia*. (C. Ortega , Trad.) Madrid: Trotta.