

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

ESCUELA DE POSGRADO



PONTIFICIA  
**UNIVERSIDAD**  
**CATÓLICA**  
DEL PERÚ

“EL INSTANTE ETERNO DEL SUJETO: INDIVIDUO Y TEMPORALIDAD  
EN LA SUBJETIVIDAD KIERKEGAARDIANA”

Tesis para optar el grado de Magister en Filosofía

AUTOR

Manuel Andrés Zelada Pierrend

ASESOR

Victor J. Krebs

LIMA - PERÚ

2015

A mi madre, por mi padre...

...a mi padre, por mi madre



## AGRADECIMIENTOS

Este trabajo hubiese sido imposible de no ser por la orientación y el aliento brindados por Victor Krebs, quien aceptó asesorar esta tesis y siguió atenta y activamente su desarrollo. Así también, sin el apoyo de los miembros de la Biblioteca Kierkegaard de Minnesota, que pusieron a nuestra disposición no solo materiales bibliográficos invaluable, sino su propia experiencia y conocimiento de la obra de este autor. En particular, agradecemos la amabilidad y lucidez de Gordon Marino, cuya disposición para dialogar y resolver nuestras dudas fue invariable a lo largo de toda nuestra estadía en la Biblioteca. Agradecemos también a los miembros de la Biblioteca Kierkegaard de Buenos Aires y, en especial, a María José Binetti por su honesta preocupación y su activo interés por extender el ámbito de los estudios kierkegaardianos en Latinoamérica. Una preocupación honesta es algo que agradecemos, sin duda, también de Julio del Valle, por cuya ayuda pudimos establecer un provechoso contacto con importantes investigaciones e investigadores como Sergio Muñoz, a quien también extendemos estos agradecimientos por su disposición y oportunas sugerencias. Agradecemos también a nuestros amigos, por su paciencia, comprensión y disposición invaluable a lo largo de todo este proceso. Falta, inevitablemente, hacer referencia a muchas otras personas en esta breve lista. A todas ellas también debemos nuestra más profunda gratitud.

## ÍNDICE

Nota sobre las obras de Kierkegaard consultadas	1
Introducción	3
I Propósito	3
II Metodología	8
III Alcances y división del trabajo	15
Capítulo 1: El espíritu y el tiempo	20
1.1. El espíritu en la síntesis temporalidad/eternidad	20
1.2. Temporalidad y estética	31
1.3. Eternidad e instante	45
Capítulo 2: La tarea del sujeto. Ética, estética e individuo	62
2.1. La autorrealización del espíritu	62
2.2. Historia personal e historia colectiva	88
Capítulo 3: El instante eterno del sujeto	113
3.1. La religión entre el individuo y la sociedad	113
3.1.1. Los malestares de la subjetividad	114
3.1.2. El pensador subjetivo	126
3.1.3. Amor e instante	143
3.2. Estética, ética y religión en la realización del yo	159
3.2.1. La estética reconsiderada	159
3.2.2. La ética reconsiderada	164
3.2.3. La religiosidad presente	169

Conclusiones	181
Bibliografía secundaria	194



## NOTA SOBRE LAS OBRAS DE KIERKEGAARD CONSULTADAS

Para el citado de las obras de Kierkegaard, empleamos la edición de Edward y Edna Hong para la Universidad de Princeton, a excepción de los Papirer, con las siguientes abreviaturas:

CA: *The Concept of Anxiety: A Simple Psychologically Oriented Deliberation in the Dogmatic Issue of Hereditary Sin*, traducción de Reidar Tomte. 1978 [1844]. NJ: Princeton University.

CI: *The Concept of Irony, with Continual Reference to Socrates*, traducción de Edward Hong y Edna Hong. 1992 [1841]. NJ: Princeton University.

DE: *Two Ages: The Age of Revolution and the Present Age. A Literary Review*, traducción de Edward Hong y Edna Hong. 1978 [1846]. NJ: Princeton University.

ECV: *Stages on Life's Way*, traducción de Edward Hong y Edna Hong. 1988 [1845]. NJ: Princeton University.

EI: *The Moment and Late Writings*, traducción de Edward Hong y Edna Hong. 1998 [1855]. NJ: Princeton University.

EM: *Sickness Unto Death: A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*, traducción de Edward Hong y Edna Hong. 1983 [1849]. NJ: Princeton University.

LA: *The Book on Adler*, traducción de Edward Hong y Edna Hong. 1998 [1872]. NJ: Princeton University.

MF: *Philosophical Fragments, or a Fragment of Philosophy*, traducción de Edward Hong y Edna Hong. 1985 [1844]. NJ: Princeton University.

MPV: *The Point of View*, traducción de Edward Hong y Edna Hong. 2009 [1847]. NJ: Princeton University.

OA: *Works of Love*, traducción de Edward Hong y Edna Hong. 1998 [1847]. NJ: Princeton University.

PC: *Practice in Christianity*, traducción de Edward Hong y Edna Hong. 1991 [1850]. NJ: Princeton University.

PMF: *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, traducción de Edward Hong y Edna Hong. 1992 [1846]. NJ: Princeton University.

UO1: *Either/Or. Part 1*, traducción de Edward Hong y Edna Hong. 1988 [1843]. NJ: Princeton University.

UO2: *Either/Or. Part 2*, traducción de Edward Hong y Edna Hong. 1988 [1843]. NJ: Princeton University.

R: *Fear and Trembling/Repetition*, traducción de Edward Hong y Edna Hong. 1983 [1843]. NJ: Princeton University.

ODE: *Eighteen Upbuilding Discourses*, traducción de Edward Hong y Edna Hong. 1992 [1843-1845]. NJ: Princeton University.

TT: *Fear and Trembling/Repetition*, traducción de Edward Hong y Edna Hong. 1983 [1843]. NJ: Princeton University.

Para el citado de los Papirer recurrimos a la edición de Edward y Edna Hong para la Universidad de Indiana. Indicamos primero el número de volumen siguiendo la edición danesa y, seguidamente, ofrecemos la referencia correspondiente a la edición consultada indicando el volumen y la página. Por ejemplo: IX A 149 n. d. 1848/ DP3: 174. La abreviatura es la que sigue:

DP: *Soren Kierkegaard's Journal and Papers*, traducción de Edward Hong y Edna Hong. 7 vol. 1967-1973. Bloomington: Indiana University.

En todas las obras citadas, respetamos las cursivas de la edición en inglés.

## INTRODUCCIÓN

### I. Propósito

Hace algún tiempo ya, decidimos, con un grupo de amigos, formar un círculo de lectura sobre Kierkegaard. Elegimos, para nuestro propósito, *El instante*. La elección fue motivada por lo seductor del título que a unos evocaba reflexiones sobre la naturaleza de la temporalidad al estilo de Heidegger o Agustín y a otros, más familiarizados con el pensamiento del danés, prometía una discusión sobre la importancia de la acción presente -donde "instante" podía interpretarse como un "¡ya!"- articulada en alguna propuesta ética. En razón de estas expectativas, el libro resultó bastante desilusionante: si bien se tematizaban tanto la temporalidad como la acción, la discusión presentada se enmarcaba en el ámbito de la religión y valores cristianos, y parecía dirigirse al individuo sin ninguna mediación del ámbito social.

En general, toda la obra de Kierkegaard, en mayor o menor medida, se desarrolla entre la preocupación por el cristianismo y la preocupación por la subjetividad del individuo. De ahí que este autor danés haya sido considerado algunas veces como un pensador religioso y, otras, como un subjetivista. Esto ha llevado, en muchas ocasiones, a diversas lecturas inclinadas hacia una u otra de ambas dimensiones. Así, la dimensión religiosa ha sido tomada, por algunos, como contrapuesta a una perspectiva propiamente filosófica y, por ello, desestimada. Tal es el caso de Kroner (1952) o Heidegger (2007), por ejemplo. Por su parte, la dimensión subjetiva también ha aparecido, en ocasiones, como contrapuesta e incompatible con una aparentemente inexistente dimensión intersubjetiva o histórica. Brandes (1902) y Adorno (2006) son ejemplos de este tipo de lectura. Así, gran parte de la tradición interpretativa de nuestro autor danés le ha

retratado de manera ambigua, como un ferviente cristiano recogido en la interioridad de su fe y como un dandi exquisito recogido en su singularidad interior.

Consideramos que tanto a la desestimación de la religiosidad como al cuestionamiento de su preocupación por el individuo subyace una incompreensión del verdadero sentido que Kierkegaard da tanto a los conceptos de sujeto y religiosidad como a la relación que se traza entre ambos.

Sobre lo primero, pensamos que la subjetividad kierkegaardiana no remite a una unidad atomística determinada, a una estructura fija compartida como fundamento por cada ser humano de una misma manera o a una identidad que se resuelve sobre sí misma herméticamente cerrada al mundo circundante. Del mismo modo, la religiosidad tampoco nos parece asimilable a la dogmática de una religión institucionalizada ni, menos aún, a una metafísica trasmundana desde las cuales cobrase sentido la acción y existencia del individuo. Por el contrario, creemos que la subjetividad que Kierkegaard subraya es la del sujeto activo que ha de a partir de la constante relación con un mundo fluctuante y diverso para poder darse a sí mismo una identidad, un modo de pensar y una historia que se definen y expresan en su modo de hacerse cargo de sí a través de sus acciones siempre contingentes y precarias. Así también, creemos que la religiosidad kierkegaardiana, en su continuo rehuir a toda definición conceptual y determinación teórica, debe ser vista como una llamada a redirigir la mirada hacia la vida concreta de los seres humanos; si en ella se invoca una espiritualidad y se exalta un modo de vida, se trata de una espiritualidad enraizada en la precariedad de la vida humana y una exaltación de la infinita riqueza que se descubre en la diversidad y variabilidad del mundo y el hombre en mutua relación.

Religiosidad y subjetividad, desde nuestra perspectiva, aparecen unidas en un quiasmo paradójico donde precariedad y riqueza conviven en una misma existencia: la precariedad dada por la imposibilidad de una identidad absoluta o de una historia universal; la riqueza, por la inagotable *reserva* de experiencias, perspectivas y respuestas que la relación hombre-mundo va explotando en su devenir. Lo que se muestra en este devenir es que la consideración del tiempo es imprescindible para la comprensión de la subjetividad. Ciertamente, es el fluir temporal el que vuelve caduco todo estado de la relación hombre-mundo, pero es en este fluir también donde el hombre articula su subjetividad y construye su historia. Nos interesa defender, por ello, que la subjetividad kierkegaardiana debe entenderse en relación necesaria con la temporalidad para lograr descubrir el sentido que le hemos adscrito en el párrafo anterior.

Nuestra investigación se orienta, por ello, a presentar una perspectiva de la subjetividad kierkegaardiana como inherentemente temporal. La cual, además, aspira a integrar la dimensión religiosa como aspecto esencial para la comprensión del sujeto en Kierkegaard. Así, frente a las lecturas que se orientan a disociar las dimensiones subjetiva y religiosa, consideramos que el vínculo entre ambas es no solo necesario, sino que no comporta un lastre o un problema insoluble para el pensamiento de nuestro autor danés, que hubiese requerido de la *extirpación* de una u otra dimensión. Consideramos, también, que una perspectiva de esta especie permitirá descubrir la actualidad del pensamiento de S. Kierkegaard en relación al tema del sujeto y al de la religiosidad.

En relación con el primero, cabe recordar la crítica que la filosofía contemporánea ha llevado a cabo, desde distintos frentes, al sujeto moderno objetivado en la figura de una

substancia o una *res*, o convertido en mecanismo de sujeción y control político<sup>1</sup>. Tal crítica ha puesto en tela de juicio la noción misma de sujeto y la pregunta por la vigencia de esta se halla aún sin respuesta pues existen, también, críticos del sujeto que apuestan por la renovación de este concepto -como Husserl- o por el desvelamiento de sus sentidos más originarios -como Hadot y el mismo Foucault en sus respectivas apuestas por la revitalización del "conocimiento de sí" helénico<sup>2</sup>. Así, la perspectiva sobre la subjetividad que Kierkegaard abre, distinguiéndola de una identidad resuelta en sí misma subsistente e invariable, se aparta y cuestiona la objetividad del sujeto moderno y aporta un ingrediente nuevo a considerar en los debates contemporáneos en torno a la subjetividad.

En relación con la segunda, es necesario considerar que si bien nuestra época ha supuesto un decaimiento de la confianza en las religiones tradicionales, también ha implicado el surgimiento de nuevos modos de religiosidad y espiritualidad. Más allá de cuáles sean nuestras creencias religiosas o de si las tenemos o no, la crisis espiritual de nuestro tiempo -si podemos llamar así a este conjunto de transformaciones espirituales- parece manifestar la necesidad del hombre contemporáneo por repensar su rol en el cosmos, por re-ligarse a este. En relación con esto, la atención al modo de darse de la vida humana -central en la concepción kierkegaardiana de la religiosidad- puede constituirse como una pauta para renovar los discursos religiosos tradicionales desde las condiciones existenciales que la contemporaneidad ofrece, pero también -y sobre todo- para descubrir, en creyentes y no creyentes, una dimensión espiritual particular. No

---

<sup>1</sup> Las posturas de Heidegger y Wittgenstein constituyen ejemplos para lo primero. De Heidegger, véase su artículo "Kant y el problema de la metafísica" (1957). En relación con Wittgenstein véanse sus objeciones a la existencia de un lenguaje privado y sus reflexiones en torno a la psicología (Wittgenstein 2008: §§ 243-363; 1996, respectivamente). Foucault, por su parte, es probablemente quien primero desarrolló el segundo tipo de crítica; al respecto puede verse *L'Herméneutique du sujet* (2001).

<sup>2</sup> Sobre Husserl, véase *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero* (2013: §§ 27-46). Sobre la propuesta de Foucault, puede verse *Histoire de la sexualité*, en particular, el primer tomo (1991). En relación con Hadot, véase *Exercices spirituels et philosophie antique* (2002).

esperamos que esta religiosidad se constituya en paradigma de una nueva religiosidad, pero sí creemos que su enraizamiento en la vida concreta, contrapuesto al fundamentalismo dogmático y la tranquilidad metafísica, puede servir de pauta para una mejor comprensión de las transformaciones espirituales de la actualidad y sus posibles nuevas alternativas<sup>3</sup>.

Sintetizando, nuestra investigación se orienta a la defensa de tres hipótesis en relación con la subjetividad kierkegaardiana:

1. La relación entre subjetividad y temporalidad toma la forma de un *proyecto de autorrealización* en el que el individuo reconoce que la subjetividad no es asimilable a una objetividad determinada y ya constituida, sino que él debe constituir la en una actividad continua a lo largo del tiempo. Es, precisamente, el tiempo el que inhibe la posibilidad de una constitución última y definitiva de la subjetividad, pero también es el medio en el que el sujeto va constituyéndose a sí mismo de manera activa en una historia personal.

2. La forma en la que Kierkegaard da cuenta de este proyecto de manera procesual es a través de tres dimensiones: estética, ética y religiosa. Estas revelan, en primer lugar, aspectos inherentes al ser humano y, en segundo lugar, sostienen múltiples modos de vida posibles cuya presentación sirve a Kierkegaard para advertir de los riesgos de tomar separadamente a estas dimensiones sin considerarlas en su rol constitutivo de la subjetividad en su diversidad de aspectos.

---

<sup>3</sup> Dado que nuestra investigación constituye un análisis del interior de la propia filosofía de Kierkegaard, nos limitamos a exponer, dentro de la misma, algunos puntos que pueden servir de sugerencia al lector sobre esto, tales como la relevancia de una dimensión espiritual en el marco de la vida social y política, la imposibilidad de asimilar la naturaleza de lo concreto a lo puramente sensorial o la relación entre la falta de espiritualidad y la cultura de masas. Al respecto de los dos últimos temas, las investigaciones de Hanson (2010) y R. Hall (1993), respectivamente.

3. La dimensión religiosa y la perspectiva sobre la vida relativa a esta presentan el punto más alto de desarrollo de la subjetividad. Sin embargo, ello no conduce ni a una caída en el dogmatismo ni a una metafísica trasmundana. Al contrario, tal posición se fundamenta en una atención al modo de darse de la vida humana que rescata su ser inagotable e irreductible a las representaciones que el ser humano se haga de ella. Precisamente, por ello, la dimensión religiosa revela una dimensión de infinitud inherente a la vida humana misma que permite rescatar la riqueza de su variabilidad y diversidad propia de su naturaleza temporal. Es a partir de esta particularidad suya que puede articular a las otras dimensiones dentro de una visión integral de la subjetividad. Permite, en relación con cada una de ellas, reconocer su importancia singular y permite, en relación con la subjetividad en general, distinguirla de cualquier intento de objetivación al asociarla con la actividad constante y variable del individuo en el mundo.

## II. Metodología

Dos problemas con los que uno debe lidiar antes de iniciar una investigación en Kierkegaard son la compleja relación entre las obras pseudónimas y las no pseudónimas, y el sentido de sistematicidad o asistematicidad pertinente para el pensamiento kierkegaardiano.

En relación con lo primero, es importante recordar que la obra kierkegaardiana incluye tanto textos escritos con pseudónimo como directamente firmados por Kierkegaard y, dentro de estos, se encuentran textos de reflexión literaria del autor sobre su propia obra tanto pseudónima como no pseudónima (el ejemplo paradigmático de esta especie es *Mi punto de vista* donde el autor danés plantea un orden e intención para su producción).

Ahora bien, pensar que en los textos pseudónimos el sentido se halla implícito, mientras en los no pseudónimos es explícito supone una solución demasiado simple dado que a sus sermones y discursos cristianos no pseudónimos también subyacen formas indirectas de comunicación<sup>4</sup>.

Por otra parte, si bien ello exige un análisis cuidadoso del sentido y las estrategias discursivas empleadas en las diversas obras de nuestro autor, ello no implica que cada una pueda ser vista como una totalidad aislada de las demás, pues existe una continua relación intertextual entre los textos pseudónimos, los no pseudónimos y ambas especies. Tal relación es sumamente diversa e incluye el citado y la mención, la discusión del sentido y pertinencia de otros textos, y el establecimiento de guías de lectura. En resumen, las diferentes obras de Kierkegaard parecen haber sido concebidas de tal manera que se produzca entre ellas un diálogo constante a partir del cual esclarecer su o sus sentidos.

Por último, tampoco existe un consenso sobre la forma de abordar la pseudonimia. Por ejemplo, en *Passionate Reasons*, Evans, considerando que cada pseudónimo aporta un enfoque particular a las obras y que el sentido de estas solo puede interpretarse de manera indirecta a través de este, realiza un análisis de *Migajas Filosóficas* desde la perspectiva de Climacus, el pseudónimo usado por Kierkegaard (1992: 1-12). Jon Stewart, en cambio, considera que el valor de la pseudonimia es mucho menos significativo y provechoso para el estudio de la obra de Kierkegaard. Eso es así, en primer lugar, porque hay pocos cambios en las críticas hegelianas que se dan al interior de las obras pseudónimas; segundo, porque, contrario a la creencia de que Kierkegaard

---

<sup>4</sup> Al respecto, cabe recordar que el propio Kierkegaard reconoce en sus *Discursos edificantes*, firmados con su nombre, un modo indirecto de comunicación (MPV: 116-127). Al respecto, también, véanse la investigación de Pattison (2002) sobre los sermones como una expresión poco estudiada del pensamiento y el estilo de Kierkegaard y la de Gouwens (1996: 186-208) sobre la relevancia y expresión de los modos indirectos de comunicación en el marco de la preocupación religiosa del filósofo danés.

planificó meticulosamente el recurso a la pseudonimia, hay casos en los que el pseudónimo fue puesto a última hora (como en *El concepto de angustia* o *La enfermedad mortal*); tercero, porque las investigaciones filológicas demuestran que no existe una correlación exacta entre los pseudónimos y el tipo de contenido de las obras; finalmente, porque la seudonimia era un recurso común en la literatura danesa contemporánea de Kierkegaard (2003: 40-43).

En razón de todo esto, nos parece pertinente concebir la relación entre las diferentes obras de Kierkegaard como dialógica, por lo cual el sentido de cada obra se articula en relación necesaria con el conjunto a partir de diferentes estrategias discursivas. El recurso a los pseudónimos, por lo tanto, no nos parece un impedimento para una lectura articulada de la totalidad de la obra de Kierkegaard. Sin embargo, en los casos en los que el enfoque o contenido de la obra demande esclarecer la relación entre el pseudónimo y el autor, haremos las indicaciones necesarias.

Ahora bien, en razón de la naturaleza heterogénea de la producción de Kierkegaard, los enfoques metodológicos empleados también han sido diversos. Nos basamos en la relación ofrecida por Taylor (1975: 8-27) y Henriksen (1951: 10-11) para los siguientes:

1. Enfoque literario: se concentra en el estilo y las características formales de las obras.
2. Enfoque temático o por contenidos: se basa en el examen de los conceptos e ideas presentes.
3. Enfoque biográfico-psicológico: se sirve de la biografía del autor para interpretar sus obras.
4. Enfoque histórico-comparativo: busca establecer comparaciones entre la obra de Kierkegaard y el pensamiento de otros autores u otras corrientes de pensamiento. Aquí

se encuentran, por ejemplo, los trabajos comparativos entre Kierkegaard y Hegel o de la relación entre Kierkegaard y el existencialismo.

Si bien consideramos que es necesario tomar en cuenta la naturaleza formal de las obras y el tipo de discurso para poder interpretar adecuadamente su sentido, no estamos interesados en analizar ni el modo de escritura de Kierkegaard ni en la peculiaridad formal de alguna o algunas obras suyas. Nos interesa, en cambio, el análisis de los conceptos de subjetividad, sujeto y temporalidad en razón de nuestro objetivo descrito en la sección anterior. Por ello, consideramos adecuado guiarnos por un enfoque temático o por contenidos.

En relación con el problema relativo a la sistematicidad o asistematicidad de la filosofía de Kierkegaard, es necesario definir claramente el sentido de sistematicidad al que se alude. Si por sistematicidad entendemos la intención de diseñar una estructura explicativa global dentro de la cual subjetividad y temporalidad tomen un lugar determinado, ciertamente, Kierkegaard no es sistemático. Si, en cambio, por sistematicidad entendemos un principio básico de coherencia y consistencia argumentativa que articula una filosofía o modo de pensar, entonces sí lo es.

Esta especial concepción de la sistematicidad ha sido interpretada, a su vez, de diferentes maneras por distintos intérpretes.

Mark Taylor considera que la unidad de la obra kierkegaardiana está dada por una preocupación por la existencia auténtica que se manifiesta en una diversidad de perspectivas a las que subyace la intención de que el lector se interroge a sí mismo sobre su existencia personal (1975). Pattison, por su parte, concibe la unidad de la obra, como una unidad polifónica, ni uniforme ni monótona, en la que diversos temas

aparecen como dominantes, pero junto a los cuales es posible hallar otros diferentes de tal manera que múltiples sentidos y articulaciones sean posibles (2002a: 4-8).

Dadas las complejas relaciones intertextuales que encontramos en la obra de Kierkegaard, nos parece que ambas perspectivas permiten dar un sentido claro y funcional a la sistematicidad. Así, concordamos con Pattison en que la unidad de la obra kierkegaardiana está dada a la manera de una multiplicidad de temas que, entrelazándose, permiten diferentes lecturas y, con Taylor, en que la preocupación por la existencia auténtica y la intención práctica de dirigirse al lector constituyen dos de estos temas, ambos ampliamente presentes en la filosofía kierkegaardiana. Podemos entender, entonces, siguiendo la perspectiva de Taylor, que la subjetividad aparece como un tema axial de la filosofía kierkegaardiana que toma una dirección práctica en su direccionamiento al lector. De alguna manera, dada esa dirección práctica, una investigación como la nuestra, orientada a un análisis teórico, se aparta -si no traiciona- las intenciones de Kierkegaard. Sin embargo, no creemos que ello suponga una falencia metodológica, sino una diferencia a nivel de intereses. Diferencia que, quizás, quepa relativizar en la medida en que un análisis como el que ofrecemos pueda servir para esclarecer el sentido de dirección práctica y, con ello, contribuir con esta.

Una última observación nos parece necesaria en relación a nuestra forma de abordar el *planteamiento de los estadios vitales*.

Con planteamiento de los estadios vitales, nos referimos a la presentación general de distintos y muy amplios modos de asumir la vida -usualmente, a través de caracteres literariamente ricos- descritos, fundamentalmente, en las obras seudónimas anteriores a 1847. Tanto el número de los estadios como si representan esferas que siguen un

desarrollo progresivo (y cómo debe entenderse tal progresión) e incluso su relevancia para la filosofía de Kierkegaard sigue siendo materia de discusión entre los intérpretes.

Sobre lo primero, el problema puede rastrearse hasta el propio Kierkegaard, quien en el *Postscriptum*, después de anunciar tres estadios (PMF: 294-295), procede después a discutir hasta cinco (PMF: 570-573). Lo segundo se debe a la forma heterogénea en la que Kierkegaard desarrolla la relación entre los modos de vida. Por ejemplo, en algunas obras, la relación entre el estadio estético y el religioso aparece como sumamente lejana e incluso contrapuesta (véase *Mi punto de vista* o *La diferencia entre un genio y un apóstol*). Mientras en otras resulta mucho más estrecha (por ejemplo, en *Temor y temblor* o el *Postscriptum*). Del mismo modo, la relación entre los estadios ético y religioso también ha generado polémica en relación a si el primero es aniquilado o asimilado por el estadio religioso (Blanchard 1968; Collins 1983).

El carácter problemático del planteamiento de los estadios vitales se acentúa aún más si atendemos a que las caracterizaciones usadas para representar los modos de vida están, en su mayoría, imbuidas de un fuerte dramatismo, intensificado por el recurso a figuras y personajes literarios, que ha llevado a algunos intérpretes a considerar –no gratuitamente– que los estadios responden a una estrategia narrativa propia de las obras seudónimas y no a una idea fundamental del pensamiento de Kierkegaard<sup>5</sup> (McKinnon 1969).

Nosotros no buscamos insertarnos en esta polémica. Nuestra intención, como manifestamos en la introducción, es dar cuenta de la estrecha relación entre subjetividad y temporalidad a través del esclarecimiento del proyecto de autorrealización del

---

<sup>5</sup>Algo que parece verse confirmado en las declaraciones del propio Kierkegaard al final del *Postscriptum* sobre su relación con las obras seudónimas: "...en los libros seudónimos no hay una sola palabra de mi autoría. Frente a ellas, carezco de opinión, salvo como un tercero, ni conozco sus sentidos, salvo como lector, y no tengo ninguna relación íntima con ellos, pues resulta absolutamente imposible sostener una relación así con una comunicación doblemente reflexionada" (PMF: 625).

individuo. Sin embargo, resulta necesario considerar a los estadios para analizar, en los modos de vida presentes en ellos, las características que pudieran ser relevantes para esclarecer la tarea de autorrealización del sujeto. En razón de esto, optamos por abordar los estadios desde un doble enfoque, en primer lugar, como dimensiones; es decir, como espacios con particularidades propias sobre los que se pueden fundar distintos modos de vida, pero que, fundamentalmente, revelan un aspecto de la existencia del ser humano inherente a esta. En segundo lugar, atendiendo a los modos de vida asociados a ellos, no con el fin de establecer una tipología o clasificación de estos, sino de hallar características comunes que permitan mostrar el o los aspectos de la existencia vinculados a estos. En concreto, lo que buscamos es tomar distancia del carácter progresivo, a la manera de una superación, que el término estadio (o etapa) puede implicar y nos resistimos a verlos como parte de una clasificación cerrada de modos de vida. Por el contrario, consideramos que el principal valor de los estadios radica en mostrar las distintas dimensiones de la existencia humana y las relaciones entre estas, así como manifestar, en su diversidad, la diversificación inclasificable de modos de vida posibles<sup>6</sup>. En relación con tales dimensiones de la existencia, las cuales desprendemos del planteamiento de los estadios vitales, mantenemos una distinción tripartita: la estética, la ética y la religión<sup>7</sup>. Nos aventuramos, además, a sostener tres ideas que, en la medida en que se hallan estrechamente vinculadas al planteamiento de los estadios vitales, también atañen a estos, las cuales intentaremos defender a lo largo de este trabajo:

---

<sup>6</sup> Un ejemplo de esto es la existencia de un poeta religioso como Johannes de Silentio, al cual podríamos situar en las fronteras de la vida estética y la vida religiosa (véase *Temor y temblor*).

<sup>7</sup> Las razones de esta selección son tres. En primer lugar, porque se hallan presentes, como dimensiones, a lo largo de toda la obra de Kierkegaard. En segundo lugar, porque las tres están estrechamente vinculadas al planteamiento de los estadios. En tercer lugar, porque su existencia es reconocida por la mayoría de intérpretes (Dunning 1985; Evans 1999).

- 1) Pueden servir como parte de un marco interpretativo integral para el proyecto de realización del individuo presente en la obra de Kierkegaard;
- 2) guardan entre ellas relaciones de interdependencia;
- 3) y sostienen múltiples modos de vida posibles que se ordenan progresivamente según su grado de profundización en la tarea de autorrealización, la cual halla su mayor desarrollo en la vida religiosa; con ello, la dimensión religiosa ocupa, a su vez, una posición fundamental para las otras dimensiones, las cuales se ordenan, paralelamente a los modos de vida, en función de ella.

### III. Alcances y división del trabajo

Nuestra presente investigación se divide en tres capítulos que componen el cuerpo del trabajo y sus conclusiones respectivas.

El primer capítulo presenta los conceptos de subjetividad y temporalidad en Kierkegaard, así como la relación que se establece entre ambos. Al primer concepto le dedicamos la primera sección de este capítulo (1.1). En ella, la subjetividad es presentada en su dimensión psicológica e interna, relativa a la vida psíquica del sujeto, pero en estrecha relación con la dimensión material y corporal, relativa a la vida exterior del sujeto. La subjetividad se muestra así como dialécticamente configurada por ambas dimensiones sobre las cuales, a su vez, se establece una relación entre temporalidad y eternidad. Nos interesa analizar ambas relaciones para esclarecer el concepto de subjetividad en Kierkegaard y su estrecha vinculación con la temporalidad. Esto permitirá, en la segunda sección (1.2), desarrollar esta vinculación en el marco del proyecto de autorrealización del individuo, el cual irá definiendo su naturaleza según el tipo de relación con la temporalidad que el individuo establezca. Finalmente, en la

tercera sección (1.3), ofreceremos una primera aproximación al concepto de eternidad y su relación con el desarrollo de la subjetividad.

Para nuestra aproximación a los conceptos de subjetividad y temporalidad, nos valdremos principalmente de *Migajas filosóficas* y *El concepto de angustia*. Para mostrar la relación de la temporalidad y la eternidad con el desarrollo de la subjetividad, nos valdremos tanto de *O lo uno o lo otro* como de *Etapas en el camino de la vida*. Los planteamientos de Arne Grøn al respecto del desarrollo de la subjetividad en Kierkegaard serán, a su vez, nuestra principal referencia secundaria (1993, 2005, 2008).

El segundo capítulo se orienta a la exposición del proyecto de autorrealización en su estrecha vinculación con la dimensión ética. La primera sección (2.1) presenta un análisis de las exigencias y posibilidades que el marco temporal presenta al individuo en los fenómenos de la angustia y la desesperación. Ambos aparecen como esencialmente ambiguos: ni positivos ni negativos, sino sujetos a la forma en la que el individuo los asuma. De ahí que el tema de la elección sea central. En relación a esta, analizamos las particularidades de la elección adecuada al desarrollo de la subjetividad (elección de sí mismo) con la intención de profundizar en la naturaleza de la dimensión ética y su relevancia para el proyecto de autorrealización. La segunda sección (2.2) desarrolla las particularidades de la concepción kierkegaardiana de la relación entre el sujeto y la dimensión ética a partir de la crítica hecha por nuestro autor a la sociedad de su tiempo. Ello nos permite descubrir la poco reconocida dimensión intersubjetiva y la perspectiva de Kierkegaard de su propia época, así como la forma en la que estas tienen lugar en su concepción de la subjetividad. Finalmente, la relación entre individuo y ética aparecerá como una confrontación crítica.

Nos interesa recalcar que la articulación de los estadios (estético, ético y religioso) así como el análisis de los modos de vida que presentan no constituyen un objetivo central de nuestra investigación. Nuestra referencia a ellos se hará, por lo tanto, en la medida en que permitan esclarecer la naturaleza de la subjetividad kierkegaardiana. Por ello, no nos detendremos ni en la pertinencia de la concepción kierkegaardiana del héroe trágico como asociado al modo de vida estético ni en los distintos modos de vida asociado al estadio ético.

Para nuestra aproximación a los fenómenos de la angustia y la desesperación nos valdremos principalmente de *El concepto de angustia* y *La enfermedad mortal*. Para la presentación de la dimensión ética recurriremos a *O lo uno o lo otro*. En nuestra segunda sección, recurriremos a *La época presente* y *El instante*, principalmente, para mostrar la presencia de una perspectiva social en el pensamiento de Kierkegaard contraponiéndolo a las críticas de Brandes y Adorno. Nuestra principal referencia secundaria serán las investigaciones de Kirmmse (1990) y Pattison (2002b, 2013) sobre la relación entre Kierkegaard y la sociedad de su época.

El tercer capítulo, finalmente, presenta cómo es que la religiosidad se traduce en meta y fundamento del proyecto de autorrealización. La primera sección (3.1) está orientada a describir la particularidad de la dimensión religiosa y el modo de vida relativo a ella. En este caso, la descripción del modo de vida resulta indispensable, porque es aquel que Kierkegaard concibe como adecuado al cultivo de la subjetividad. En el primer apartado de esta sección (3.1.1), articulamos las críticas que Kierkegaard dirige contra ciertas maneras de asumir la estética y la ética a fin de mostrar como fundamento común a ellas un desinterés por la existencia concreta que nuestro autor asocia a lo que él llama pensar objetivo. En el segundo apartado (3.1.2), contraponemos al pensar objetivo el pensar subjetivo, el cual implica una contemplación del modo de darse de la existencia humana

y está estrechamente asociado al modo de vida religioso. En la tercera sección (3.1.3), mostramos cómo la concepción kierkegaardiana de la religiosidad se termina de definir, más allá del pensar subjetivo, por su articulación en una dimensión práctica que implica una dialéctica de reconocimiento intersubjetivo de una especie particular: fundada en el amor.

La segunda sección (3.2) muestra cómo es que la religiosidad descrita en 3.1 puede articular las diferentes dimensiones de la subjetividad que la estética y la ética han puesto de relieve. En su primer apartado (3.2.1), nos centramos en la articulación de la dimensión estética y, en el segundo (3.2.2), de la ética. Finalmente, en el tercer apartado (3.2.3), esclarecemos el sentido de amor sobre el que se funda la dimensión religiosa para mostrar su relación inherente con la atención al presente que exige el modo de vida religioso.

La relación entre subjetividad y temporalidad que se termina de dibujar en la dimensión religiosa ha sido motivo de interpretaciones que encuentran en ella una estrecha relación con la fenomenología y otras que ven en el carácter fundamental del pensar subjetivo un motivo de reflexión epistemológico o para la filosofía de la ciencia<sup>8</sup>. Tales interpretaciones exceden el ámbito de nuestra investigación, la cual se limita al marco de la subjetividad kierkegaardiana. Por otra parte, tampoco nos compete decidir si es que el modo de vida religioso implica o no una reformulación de la ética y qué forma habría de asumir esta.

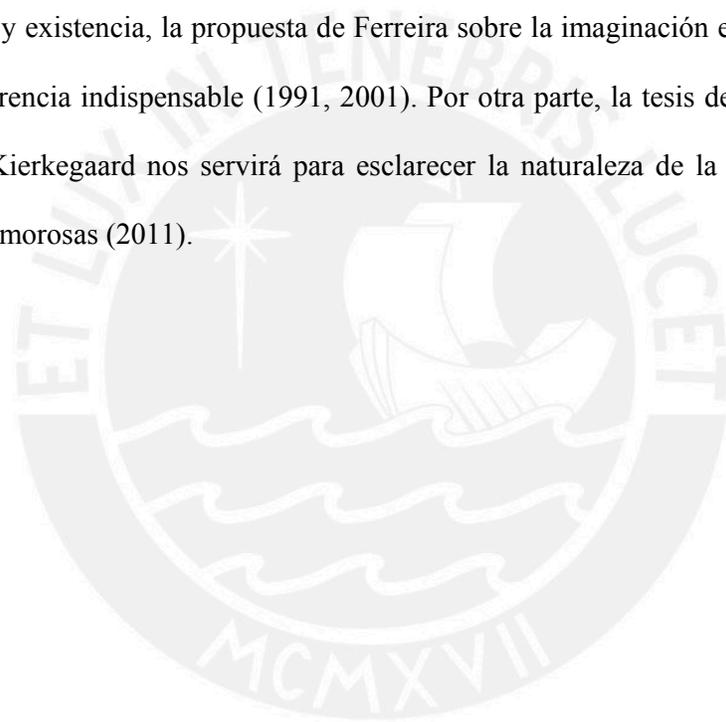
Sobre lo primero, nos limitamos a mostrar la relación que el pensar subjetivo y las reflexiones sobre la temporalidad tienen con la subjetividad kierkegaardiana. Sobre lo segundo, defendemos que la religiosidad y subjetividad no solo son compatibles, sino

---

<sup>8</sup> Al respecto de lo primero, véase Hanson 2010. Sobre lo segundo, son destacables las investigaciones de Evans (2006).

que exigen una dimensión intersubjetiva con la cual se relacionan desde una confrontación crítica. La forma concreta de esta confrontación así como su posible traducción en una nueva ética excede los alcances de nuestro trabajo.

Para la presentación de la dimensión religiosa y el modo de vida sostenido en ella nos valdremos de *Migajas filosóficas* y su *Postscriptum* principalmente. La dialéctica de reconocimiento la encontramos implícita en *Las obras del amor*. Para nuestra lectura del pensar subjetivo y, en particular, de la relación que se plantea en él entre pensamiento y existencia, la propuesta de Ferreira sobre la imaginación en Kierkegaard será una referencia indispensable (1991, 2001). Por otra parte, la tesis de Haman sobre el amor en Kierkegaard nos servirá para esclarecer la naturaleza de la dialéctica y la disposición amorosas (2011).



## Capítulo 1: El espíritu y el tiempo

El objetivo de este capítulo es analizar la relación entre la concepción del espíritu y la reflexión kierkegaardiana sobre el tiempo. Respecto de la primera, nos centramos en la condición espiritual del hombre de ser síntesis sujeta a una realización y lo que ello significa; respecto de la segunda, en sus dos conceptos centrales: temporalidad y eternidad. En el primer apartado, presentamos la estrecha relación existente entre espíritu y tiempo (1.1); en el segundo, desarrollamos el tema de la temporalidad (1.2); y, en el tercero, el de la eternidad (1.3).

### 1.1. El espíritu en la síntesis temporalidad/eternidad: el lugar de la reflexión sobre el tiempo

En esta sección quisiéramos dar cuenta de porqué presentar conjuntamente las reflexiones sobre el espíritu y la temporalidad es no solo posible, sino necesario. Ello responde a la estrecha relación que ambas tienen al interior de la propia obra de Kierkegaard. Ciertamente, las dos obras en las cuales el espíritu aparece tratado de manera más amplia, *El concepto de angustia* y *La enfermedad mortal*<sup>9</sup>, vinculan estrechamente la presentación y análisis del espíritu con la temporalidad. Nos interesa, por ello, analizar si se trata de una casualidad o estrategia estilística, o si, por el contrario, responde a una relación más profunda entre el concepto de espíritu y la

---

<sup>9</sup> Ambas obras son pseudónimas (atribuidas a Vigilius Haufniensis y Anti-Climacus, respectivamente); sin embargo, cabe considerar que en ambos casos la elección del pseudónimo parece haber sido bastante tardía y apresurada, puesto que existen bocetos en los que Kierkegaard figura como autor original (véanse los *Papirer X 1 A 637* n. d. 1844/CA: 177 y *VIII 2 B 140* n. d. 1848/TD: 139, respectivamente). Asimismo, la dedicatoria a Paul Moller en *El concepto de angustia* y la intención manifiesta en *Papirer X 2 A 147* n. d. 1849 de publicar el *Tratado de la desesperación* junto con otras obras bajo su propio nombre (TD: xv-xvi), nos parecen motivos de peso para considerar, junto con E y H. Hong (CA: 222-223) que estamos ante casos de pseudonimia débil; es decir, obras cuyo enfoque y contenido pueden ser atribuidos al propio Kierkegaard.

temporalidad (y, por supuesto, si de ser así, tal relación es verdaderamente esencial al espíritu o en qué grado resulta relevante para este). En razón de este propósito, presentamos primero la caracterización del espíritu que se da en ambas obras, centrándonos especialmente en el lugar que la reflexión sobre el tiempo tiene al interior de estas. Sin embargo, consideramos que una aproximación más concreta a la caracterización del espíritu se halla presente en los modos de vida propios del *planteamiento de los estadios vitales*. Por ello, nos orientamos, en segundo lugar, a esclarecer y desarrollar en qué consistiría tal aproximación.

En relación con la caracterización del espíritu dada en *El concepto de angustia*, es necesario tener en cuenta que dicha obra es presentada, en el subtítulo, como *Un mero análisis psicológico en la dirección del problema dogmático del pecado original*. El subtítulo revela ya la intención de la obra, la cual se encuentra largamente analizada en la introducción: el análisis de la posibilidad y las consecuencias del pecado en la psicología del individuo. En otras palabras, *El concepto de angustia* no se propone definir ni caracterizar al pecado, sino indagar por sus efectos psicológicos. Tal enfoque es particularmente provechoso para nuestros fines, porque ofrece una perspectiva de la psicología humana que se encuentra estrechamente asociada al ámbito de la religión, central en la filosofía de Kierkegaard; en concreto, ofrece una descripción del desarrollo psicológico del individuo en el tránsito de la inocencia a la culpa (por el pecado) que permite esclarecer la concepción kierkegaardiana del ser humano. Visto así, esta concepción del ser humano podría resultar pesimista, dada la centralidad de la culpa en ella, pero, en realidad, la relevancia de la culpa se da en el marco de la preocupación por la libertad y, estrechamente vinculada a ella, por el significado de una vida plena.

Sin embargo, antes de pasar a nuestro análisis, es necesario responder antes qué se entiende en esta obra por psicología. Siguiendo a Theunissen, la noción allí presente de

psicología se desarrolla a partir de la doctrina hegeliana del espíritu subjetivo (Theunissen 2005a: 15). Para poder aproximarnos a esta doctrina, es necesario hacer, previamente, dos apuntes previos sobre los conceptos de espíritu subjetivo y libertad. El primero remite a la interioridad de un individuo vista como una unidad articulada y dinámica de estados de conciencia (Hegel 1999: § 385). Ahora bien, quizás la mejor forma de entender el sentido que aquí tiene la libertad sea a través del hecho de que su despliegue es una autorrealización. Efectivamente, Hegel entiende por libre a aquello que encuentra en sí mismo a su concepto, con lo cual no depende ontológicamente de nada fuera de sí. La libertad es, entonces, la identidad entre la realidad y su concepto. Así, en el espíritu subjetivo, la libertad se expresa como autoconciencia, es decir, como la capacidad que tienen los seres humanos de ser conscientes de sí mismos en tanto que unidades psicofísicas (Hegel 1999: §§ 424-425). Ciertamente, es a partir de la autoconciencia que el hombre puede reconocer como suyas sus propias representaciones; la conciencia del individuo como unidad, como yo, parte de este reconocimiento el cual tiene lugar, para la psicología hegeliana, en una dinámica compleja entre el sujeto (el individuo y su conciencia) y el objeto (aquello que nutre sus representaciones y motiva sus estados mentales). Cómo estos estados mentales vayan configurando la relación del yo consigo mismo como una relación libre (en el sentido visto) es la tarea de la psicología (Hegel 1999: §§ 440-442).

En concreto, la constitución psicológica del yo sigue una dinámica tripartita. En un primer momento, el espíritu subjetivo se vincula con sus representaciones en un acto inmediato de apropiación: el individuo hace del mundo algo suyo por medio de su conciencia. A ello es a lo que Hegel llama *espíritu teóricico*; es decir, la relación de un espíritu subjetivo con un objeto que consiste en construir y ordenar representaciones de dicho objeto de tal manera que tengan sentido para el individuo (Hegel 1999: § 445). A

este espíritu le sigue, como contraparte, el *espíritu práctico*, el cual busca manifestar los sentidos y sentimientos despertados por el mundo del que el sujeto se ha ido apropiando. Inversamente al espíritu teórico, que interiorizaba (subjektivaba) el objeto, el espíritu práctico aspira a objetivar al sujeto; a darle una expresión en el mundo a su interioridad. En relación con el despliegue de la libertad, podemos decir que el primer momento, la libertad se manifestaba como algo inmediato y sin ningún correlato concreto: la autoconciencia del individuo se volcaba hacia la interioridad de este, la nutría, le daba un mundo, pero el cual era solamente una representación para el individuo. En el segundo momento, en cambio, esta relación inmediata de la conciencia con sus representaciones se quiebra: el individuo aspira a darles una expresión concreta en el mundo. La autoconciencia se vuelve entonces hacia afuera (Hegel 1999: § 469). Finalmente, en un tercer momento, el espíritu subjetivo reconoce que necesita de la articulación de lo teórico y lo práctico: la pasión, la expresión del deseo y la elección práctica necesitan de la deliberación, la representación y la intuición teóricas. Con ello el espíritu subjetivo encuentra su unidad, pero para poder desplegar la libertad contenida en ella debe dejar el ámbito de la conciencia y sus representaciones, y pasar al ámbito de la acción; es decir, pasar del terreno psicológico del espíritu subjetivo al del *espíritu objetivo* (Hegel 1999: § 444).

Hasta aquí, *El concepto de angustia* presenta muchos pasajes en los que queda confirmada la herencia hegeliana del concepto de psicología de Kierkegaard. En particular, nos interesa la descripción del tránsito de la inocencia a la culpa. En la primera, el espíritu (el cual remite, como en el caso del espíritu subjetivo hegeliano, a la unidad psicofísica del hombre) se relaciona inmediatamente consigo mismo y en su pura idealidad; el individuo reconoce en él su sustancialidad pero esta carece de todo tipo de realidad (dado que es puramente ideal) (CA: 41-46). Del mismo modo que el primer

momento es caracterizado por Hegel como una aparición inmediata pero substancial de la unidad del espíritu, la inocencia es, a su vez, un primer momento, inmediato y carente de realidad concreta. La aparición de la culpa, por otro lado, supone una ruptura con la inmediatez de la inocencia. No es nuestra intención detenernos aquí en el concepto de culpa, sino describir la situación espiritual que expresa. Esta es descrita a partir del relato de la caída de Adán que, en *El concepto de angustia*, inicia con la recepción de la prohibición divina de comer del árbol del bien y el mal. Con ella, explica Kierkegaard: “...la angustia ha sido conducida hasta sus extremos. En la angustia, [la inocencia] está en relación con lo prohibido y con el castigo. No es culpable, y, a pesar de todo, hay ahí una angustia, algo así como si la inocencia estuviera perdida” (CA: 45). ¿Por qué la prohibición marca el límite de la inocencia? Nos interesa señalar dos razones:

En primer lugar, porque la prohibición proviene de una voz que confronta a Adán en un lenguaje nuevo. No se trata del mismo lenguaje con el que Adán nombraba a las criaturas; en este, él era quien hablaba sin encontrar ninguna resistencia. En cambio, el lenguaje de la prohibición es un lenguaje que impone un límite. La circularidad del lenguaje del nombrar queda, por lo tanto, rota, y, con ello, irrumpe el lenguaje de una voz ajena en la inmediatez primera del espíritu.

En segundo lugar, porque la prohibición presenta a Adán dos alternativas: la obediencia y la desobediencia. Adán puede, finalmente, obedecer o no; el respeto de la prohibición es puesto en sus manos. Sin embargo, la forma en la que responda a esta determinará su destino: el acercamiento o distanciamiento de Dios. Así, al indicar a Adán que debe tomar una decisión, la prohibición le revela que puede tomar una decisión y, con ello, la aparente unidad substancial del espíritu se escinde en una tensión entre su mundo ideal,

la representación que Adán tenga de sí y para sí en tanto unidad, y la forma concreta con la cual satisfaga o cumpla esta representación<sup>10</sup> (CA: 44-52).

Así, el segundo momento en Hegel y en Kierkegaard comparten esa escisión de la inmediatez inicial a través de la cual se abre una escisión entre lo pensado y lo existente. Con lo cual, el primer y el segundo momento parecen responder, en ambos autores, a una dinámica de afirmación inicial de la unidad individual seguida de una puesta en tensión o quiebre de la misma. Sin embargo, la resolución de esta tensión cobra una forma peculiar en Kierkegaard que se sostiene y explica desde su caracterización del ser humano, la cual marca una distancia con el carácter subjetivo e ideal del espíritu en la psicología hegeliana. Para Hegel el despliegue concreto de la libertad no tiene lugar en la psicología, sino en la ética, donde la interioridad del individuo adquiere una objetividad intersubjetiva (Hegel 1999: §§ 513-516). Kierkegaard, en cambio, como veremos, plantea la necesidad problemática de un despliegue real de la libertad del sujeto ya a partir del segundo momento, con lo cual el tercer momento de la dinámica espiritual toma una forma bastante diferente de la hegeliana<sup>11</sup>. Dicho esto, pasemos a la caracterización del ser humano presentada por Kierkegaard en *El concepto de angustia*.

---

<sup>10</sup> Esta realización, a pesar del carácter religioso explícito, posee una semejanza innegable con la idea de la libertad hegeliana. En principio, ambas suponen el desarrollo de una autonomía plena a partir de un despertar de la conciencia a sí misma. En segundo lugar, la posibilidad de que el hombre participe y realice dicha idea se sostiene, para Hegel, también en un supuesto teológico: "...*el individuo en cuanto tal tiene un valor infinito por cuanto siendo él objeto y fin del amor de Dios, está destinado a tener su relación absoluta con Dios en cuanto espíritu y en tener ese espíritu en su interior, esto es, que el ser humano está en sí determinado a la libertad suprema*" (Hegel 1999: § 482).

<sup>11</sup> Conviene recalcar que en ambos autores el despliegue de la libertad es visto como una dinámica esencial por la cual la realidad y su concepto concretizan su identidad, pero mientras Hegel presenta una perspectiva cósmica de la libertad, Kierkegaard se concentra en su relevancia para el individuo. En relación con la idea de libertad, sin embargo, es necesario hacer una precisión. Si bien tanto Hegel como Kierkegaard consideran que la dinámica espiritual se articula en torno de esta, en tanto que la libertad consiste en una coincidencia entre el concepto y la realidad, resulta más adecuado pensar el despliegue de la libertad como un camino hacia la autodeterminación que como una predeterminación del camino. Quizás en el caso de Hegel resulte más problemático poder imaginar el despliegue del espíritu universal a través de la naturaleza y la historia sin recurrir a una teleología, pero en el caso de Kierkegaard, dado que el despliegue espiritual está circunscrito al ámbito humano y con énfasis en la dimensión individual, la coincidencia entre realidad y concepto puede interpretarse, de manera laxa, como una coherencia entre

El hombre es descrito en tal libro como “...una síntesis de psique y cuerpo que es constituida y sostenida por el espíritu” (CA: 81). Según Hannay, la noción de síntesis posee dos sentidos: en un primer sentido, remite a una unidad de dos términos heterogéneos, psique y cuerpo, que configura un yo en su integridad; pero, en un segundo sentido, remite a una yuxtaposición de opuestos que aún no se han integrado en una unidad (Hannay 2006: 346). Si, como habíamos visto, la aparición de la culpa conllevaba a la conciencia de Adán respecto de su propia responsabilidad en la elección, podemos, entonces, interpretar este carácter ambiguo de la síntesis a partir del hecho de que deba sostenerse en una unidad espiritual que se juega a nivel de la conciencia, la deliberación y la elección de un sujeto singular. En otras palabras, el que la síntesis como unidad se dé o no, depende de que el individuo sea capaz de elegir(se) de tal manera que realice la idealidad de su espíritu (y que, por ende, este devenga sostén de la síntesis) o no.

Hasta aquí cabe resaltar que el ser humano sea caracterizado como una unidad a devenir, dado que la síntesis que lo define no se halla realizada desde un principio. Cabe preguntarnos, entonces, ¿cómo es que el espíritu realiza la síntesis? Pero, antes de responder a esta pregunta, conviene hacer una pequeña recapitulación de lo ya visto.

En primer lugar, hemos visto que la caracterización del espíritu se halla vinculada a la psicología entendida como ciencia desde la que debe explicarse cómo la libertad se va encarnando en el individuo. En segundo lugar, vimos que esta encarnación tomaba la forma de un proceso de tres momentos consistentes en una afirmación inmediata, una ruptura de la inmediatez y una superación de la ruptura respectivamente. Finalmente, hemos visto que esta superación, en el caso de Kierkegaard, se daba a un nivel concreto

---

acción y pensamiento donde ni la modalidad de ese actuar ni el contenido del pensar son algo fijado de antemano por la idea de libertad. Desarrollaremos este punto en el segundo capítulo.

en y por el individuo mismo, del cual cabe destacar dos aspectos: que tal superación era puesta como una tarea<sup>12</sup> para el individuo y que, en dicha tarea, lo decisivo era el rol del espíritu como sostén de la síntesis definitoria del ser humano. Así pues, queda claro que el espíritu sea, en relación con la síntesis, un tercer término<sup>13</sup>. Sin embargo, dado que el espíritu se sitúa al interior de un proceso (el devenir unidad del individuo) cobra una dimensión diacrónica necesaria que se puede ver expresada en la segunda definición de ser humano presente en *El concepto de angustia*: “*El hombre, entonces, es una síntesis de psique y cuerpo, pero también es una síntesis de lo temporal y lo eterno*” (CA: 85). Y añade: *La síntesis de lo temporal y lo eterno no es otra síntesis, sino la expresión de la primera síntesis según la cual el hombre es una síntesis de psique y cuerpo sostenida por el espíritu*” (CA: 88).

Lo que tal cita pone de relieve es la heterogeneidad de los elementos de la síntesis: psique y cuerpo como eterna y temporal, respectivamente. Tal relación, sin embargo, no está dirigida a sostener la inmortalidad del alma (psique) o su primacía sobre lo temporal, sino a enfatizar la tensión que entre esta y el cuerpo se produce, dada la heterogeneidad de ambos y cómo esa tensión afecta al ser humano. Ciertamente, estos elementos se hallan en una relación complementaria tal que “*...un desorden en uno se manifiesta en el otro*” (CA: 122). Así, el ser humano se ve afectado en su psique porque existe corporalmente en el tiempo, porque es un ser temporal, pero, a su vez, en su existencia temporal repercute el hecho de que posea una psique eterna, que haya en él una dimensión invariable. Podemos resumir este carácter problemático de la síntesis diciendo que el ser humano se configura como una tensión problemática por la que algo

---

<sup>12</sup> Empleamos el término tarea para recalcar el rol consciente y activo del individuo en la constitución de su unidad libre, no así para indicar algún tipo de predeterminación.

<sup>13</sup> Ello no implica, sin embargo, que este aparezca únicamente después de la pérdida de la inocencia por la culpa. Ya en la inocencia el espíritu se halla presente en la síntesis, pero aún no ha devenido concreto ni siquiera como tarea, dado el carácter inmediato de la unidad espiritual propia de la inocencia. Precisamente por ello, nuestro autor danés afirma que la relación entre cuerpo y psique es subsistente en el hombre (CA: 43-44). Sobre el sentido de inmediatez aquí presente, nos explayaremos en 1.2.

en él está permanentemente variando y pasando en el tiempo, y algo otro está constantemente remitiendo a una misma identidad.

Como explica Grøn, al afirmar que la segunda es una expresión de la primera síntesis, Kierkegaard no solo indica que se trata de una reunión de elementos heterogéneos, sino que, dado el carácter necesario de esta, presenta el modo de darse la relación entre psique y cuerpo: en el tiempo. Así, si la primera síntesis ponía de relieve la presencia de dos elementos de órdenes distintos que debían relacionarse, la segunda pone de relieve que el modo de darse de esta relación es temporal:

Kierkegaard mismo indica que la segunda formulación [de la síntesis] (el hombre es una síntesis de lo temporal y lo eterno) es creada de manera distinta a la primera (el hombre es una síntesis de psique y cuerpo sostenida por el espíritu). Aparentemente, el tercer factor se ha perdido... En la segunda formulación, la temporalidad es presentada como un problema, pero esto solo es así porque aquí también el espíritu es “el tercero”.

Podemos entender lo anterior basándonos en las nociones de crecer y madurar. Un ser humano se despliega en la relación entre pasado y futuro. Dicho de manera simple, su tarea consiste en unificar la vida, que el tiempo ha separado, en un todo coherente. La síntesis es, por lo tanto, una síntesis en el tiempo (Grøn 2008: 11-12).

Así pues, el carácter problemático de la temporalidad, que afectaba la invariabilidad eterna de la psique al entrar en tensión con esta, pone en evidencia la necesidad de que la síntesis sea puesta. En otras palabras, esta aparece como una tarea para el individuo y, por lo tanto, a realizarse de manera procesual. La unificación de la vida, dispersada por obra del fluir temporal, a la que Grøn se refiere es algo que el individuo debe realizar por sí mismo dotándola de algo que subsista por encima de la variación de lo temporal.

De ahí, precisamente, que Kierkegaard afirme que el espíritu sea lo eterno (CA: 90), puesto que al ser puesto este es que se logra la unificación de la vida: el espíritu es, precisamente, el que pone la eternidad en la síntesis. Es decir, frente a la temporalidad que se define por el sucederse constantemente del tiempo en el cual todo se halla sujeto a una variación constante, el espíritu es el que permite que la unidad de opuestos, que constituye la síntesis de psique y cuerpo, no se desintegre en este flujo temporal (CA: 81-93). Ahora bien, para entender cómo procede el espíritu aquí es necesario considerar la caracterización del mismo dada en *La enfermedad mortal*.

En esta obra, Kierkegaard, distingue entre una síntesis o relación cualquiera y el tipo de relación particular que el hombre es:

Un ser humano es espíritu. Mas, ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo. Pero ¿qué es el 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 calificación de lo psíquico, la relación entre la psique y el cuerpo es una simple relación. Sin embargo, si la relación se relaciona consigo misma, entonces esta relación es lo tercero positivo, y esto es el yo (EM: 13).

Así pues, la diferencia entre una relación cualquiera y la síntesis espiritual radica, en primer lugar, en que la primera se define en función a la identidad de aquellos términos que reúne; carece, por tanto, de una identidad propia, de ahí que sea negativa. Pero, además, la relación no es inherente a los dos términos, no es en sí misma substancial de tal manera que su alteración o modificación no afecta esencialmente al cuerpo y al alma; de ahí que sea una simple relación. La unión resultante del primer tipo de relación es, por lo tanto, una unión cualquiera, contingente y carente de identidad propia. En cambio, la síntesis espiritual es positiva y, por lo mismo, debe autoafirmarse como una

unidad con identidad propia. Ahora bien, nuestra síntesis es, también, sustancial, dado que fundamentalmente el ser humano es una síntesis. Sin embargo, ello no contradice el hecho de que esta deba ser puesta por el espíritu. En palabras de Kierkegaard: *“Así, la síntesis no está actualmente presente {virkelig}, pues el factor combinatorio es precisamente el espíritu y este no ha sido puesto como espíritu”* (EM: 48-49). ¿Cómo entender esto? Precisamente a partir del hecho de que el yo sea unidad espiritual y, por lo tanto, dicha unidad sea subsistente al hombre, pero que sea este el que deba poner en concreto su propia unidad<sup>14</sup>.

De este modo, el espíritu se vincula con un proceso de realización del individuo en el cual este aparece, fundamentalmente, como resultante (el espíritu es aquella unidad subsistente de cuerpo y psique que se aspira concretar), pero también como posibilidad de la misma, tanto por ser aquello que se proyecta realizar como por ser aquello que finalmente determina la realización misma. Todo ello nos remite, como vimos, a una necesaria dimensión temporal que se halla en su caracterización misma, dado que, sin esta, sería imposible expresar su condición procesual. Por lo tanto, espíritu y temporalidad se hallan estrechamente unidos en razón de la naturaleza misma del espíritu.

Sobre el contenido de los subcapítulos restantes, en 1.2 presentamos el análisis del espíritu en relación con la temporalidad y el primer momento de su devenir concreto: la inocencia; y en 1.3, el análisis del espíritu en relación con la eternidad y el instante, así como el segundo momento de su devenir concreto, la aparición de la culpa; allí mismo,

---

<sup>14</sup> En relación con esta distinción, cabe mencionar la diferencia, al interior de la obra de Kierkegaard, entre actualidad [virkhelighed] y realidad [realitet], donde la primera alude a un proceso de devenir algo o alguien en contraste con la segunda, que remite a la mera presencia de una cosa [tilstedeværelse] (Piety 1998: 26-30).

damos una primera aproximación al sentido que da Kierkegaard al tercer momento: la reconciliación, el cual desarrollaremos más ampliamente en los capítulos siguientes.

## 1.2. Temporalidad y estética

En *El concepto de angustia*, el tiempo es presentado como “...una sucesión infinita” (CA: 85). Ahora bien, qué es lo que se sucede en el tiempo y qué es el tiempo mismo son interrogantes desarrolladas en un análisis del modo en que puede pensarse la temporalidad que guarda una estrecha relación con la descripción hegeliana del *espíritu teórico*. Ciertamente, esta ofrece la estructura del análisis que hará Kierkegaard del pensamiento de la temporalidad; primero, desde la *representación* y, después, desde el *pensamiento*. La representación remite a la intuición interiorizada, desprendida del objeto y puesta en la conciencia del sujeto bajo la forma del recuerdo (EN 451); pensar el tiempo desde la perspectiva de la representación es, por lo tanto, pensar la imagen del tiempo que la conciencia se da para sí. Se trata, por lo tanto, de una imagen subjetiva (de y para el sujeto pensante) y desprendida, por ello, de la existencia objetiva de la intuición temporal que la motiva: en concreto, desprendida del fluir intrínseco de la temporalidad. El pensamiento, en cambio, remite al esfuerzo de la conciencia por adecuar sus representaciones al modo de ser propio de su objeto con lo cual, tales representaciones, dejan de ser solo del sujeto, sino que son articuladas en el contacto mismo con el objeto. En el pensamiento, el sujeto toma conciencia de sus representaciones como suyas (las reconoce y se reconoce en ellas), es esta toma de conciencia de que los límites de su capacidad representativa yacen en su condición de sujeto frente a un objeto, lo que le permite re-articularlas en relación con la naturaleza de su objeto (EN 465). En relación con el pensamiento de la temporalidad, esto implica

el reconocimiento del tiempo en su flujo intrínseco. Es importante reconocer esta estructura para entender la presentación que hace Kierkegaard de la temporalidad en relación con la representación y el pensamiento.

En primer lugar, situándose en la perspectiva de la representación, la sucesión es vista como sucesión de momentos; es decir, como espacios de tiempo dilatado por la fuerza representativa. Sin embargo, no puede reconocerse en ellos la distinción entre pasado, presente y futuro, dado que ello requeriría el establecimiento del presente como fundamento divisorio. Ciertamente, pasado y futuro se definen en relación a un presente que, en tanto presente, nunca se sucede; de ahí que se afirme que: *“Lo eterno, en cambio, es el presente. Para el pensamiento lo eterno es el presente en cuanto sucesión abolida (el tiempo era la sucesión que pasa)”* (CA: 86). De este modo, si la representación temporal afirmase la existencia de un pasado, presente y futuro, estaría afirmando la presencia de lo eterno en la temporalidad y, por lo tanto, esta dejaría de ser sucesión infinita. ¿Cómo es posible entonces una representación del tiempo sin recurrir a las nociones de pasado ni futuro? Pues solo en la medida en que cada intervalo de tiempo representado (momento) sea tomado como algo totalmente indiferenciado uno de otro, de tal manera que no se les caracterice como pasado, presente o futuro, sino solo en tanto momentos que se suceden. Con ello, cada momento no es sino un espaciamento del tiempo producto de la representación de intervalos cuyo contenido es algo absolutamente inespecífico e indiferente respecto de cualquier otro momento; de ahí que Kierkegaard los califique de vacíos (CA: 85-86).

Ahora bien, si la perspectiva de la representación comprendía la temporalidad como un conjunto infinito de espacios vacíos (momentos indistintos), para una perspectiva que tome al tiempo en su fluir intrínseco este tendrá la forma de *“...un infinito desaparecer”* (CA: 86). Frente a la representación que forzaba el sucederse temporal al determinarlo

en intervalos, esta nueva perspectiva puede aproximarse a él en tanto sucesión. Así, mientras la primera piensa la temporalidad en espacios, la segunda piensa propiamente el sucederse. Esto último quedará más claro en la presentación de la noción de devenir. Cabe mencionar, previamente, que el objetivo de esta otra perspectiva es captar lo propio de la temporalidad misma: la sucesión. Para la representación esta aparecía como un vaciamiento espacial, como intervalos o momentos inespecíficos, pero no pensaba en sí misma la relación temporal entre estos. Para esta nueva perspectiva tal pensamiento es esencial y, por lo tanto, a la pregunta por lo que se sucede en la temporalidad se le suma la pregunta por el cómo se sucede la temporalidad (MF: 73-74). La respuesta dada por Kierkegaard (como *un infinito desaparecer*) requiere de una explicación.

¿Cómo entender que la temporalidad sea un infinito desaparecer? ¿Qué es aquello que desaparece y cómo? Ciertamente, podemos responder esta pregunta ya desde lo visto anteriormente: aquello que desaparece son los momentos representados sucediéndose unos a otros. Pero esta respuesta no toma en cuenta que el momento era una abstracción del pensamiento representativo; la temporalidad en sí misma no puede ser dissociada de su relación con la realidad vinculada a ella, la cual incluye a la existencia real del individuo que la piensa. Aquello que desaparece, entonces, en el tiempo mismo y no en nuestra representación del tiempo, tomándonos en consideración a nosotros mismos y a la naturaleza en relación con la temporalidad, es la realidad, puesto que es la realidad la que se encuentra sometida a la temporalidad<sup>15</sup>. Es a esta relación entre la realidad y la

---

<sup>15</sup> Sobre el sentido de naturaleza cabe mencionar que Kierkegaard distingue entre lo humano o espiritual y lo natural, precisamente, a partir de la capacidad constitutiva que tiene el hombre de tomar conciencia de sí mismo en la temporalidad, lo cual se manifiesta tanto en la angustiada conciencia de la muerte como en la libertad de la conciencia histórica:

*“Las bestias, propiamente, no mueren; la muerte, en cambio, se manifiesta con todo su espanto cuando el espíritu está puesto como espíritu”* (CA: 92).

*“Aquí, en sentido estricto, es lo histórico lo que es dialéctico respecto del tiempo... Pero este devenir propiamente histórico está dentro del devenir [natural], -esto es válido para todas las épocas. El devenir más especialmente histórico deviene por una causa libre actuante de modo relativo que remite de forma definida a una causa que actúa de manera absolutamente libre”* (MF: 76).

temporalidad a la que Kierkegaard llama devenir: el ser de la realidad en el tiempo es el devenir o, en otras palabras, el devenir es el llegar a ser de la realidad. Pero si el devenir es el llegar a ser de la realidad, ¿cómo entender que la realidad en el tiempo esté continuamente desapareciendo? Para empezar, es necesario tomar en cuenta la distinción presentada en *Migajas filosóficas* entre el devenir como cambio y cualquier otro tipo de alteración:

¿Cómo cambia aquello que deviene {blivetil}?, o, ¿en qué consiste el cambio (κίνησις) del devenir {tibilivelse}? Toda otra variación (αλλοίωσις) presupone la existencia de aquello en lo que el cambio ha tenido lugar, aun cuando el cambio consiste en dejar de existir {at vøretil}. No sucede esto con el devenir, porque si lo que deviene no permanece en sí mismo inalterado en el cambio del devenir, entonces lo que deviene no es *eso* que deviene, sino otra cosa... Este cambio no está en la esencia {væsen} sino en el ser [existencia], y consiste en el paso del no existir al existir... Pero un ser tal que, sin embargo, es un no-existente [actualmente], es posibilidad, y un ser que es existente [actualmente] es, ciertamente, un ser que efectivamente es o actualidad [virkheliged], y el cambio del devenir es la transición de la posibilidad a la actualidad.

¿Puede devenir lo necesario? El devenir es un cambio de estado, pero lo necesario no puede cambiar en absoluto, ya que se relaciona consigo mismo y lo hace siempre de idéntica manera. Todo devenir es un *sufrir* {liden} y lo necesario no puede sufrir, no puede sufrir el sufrimiento de la actualidad -a decir, que lo posible se haga nada en el momento en que se hace actual. Todo lo que deviene demuestra precisamente en el devenir que no es necesario, ya que lo único que no puede devenir es lo necesario, porque lo necesario *es* (MF: 73-74).

En el devenir, por lo tanto, no se produce una modificación del existente, sino que el existente se hace existente. En otras palabras, el devenir no produce una alteración en un

ente ni la transformación de un ente en otro, sino que realiza la existencia de un ente. Sin duda, podemos objetar que las alteraciones de cualquier especie se dan también en el tiempo, pero lo que busca esta descripción del devenir no es negar el carácter temporal de todo otro tipo de cambio, sino reconocer el modo particular de darse de la realidad, la cual en su relación intrínseca con la temporalidad se muestra como un movimiento particular de la posibilidad a la actualidad. En el devenir, el ser de las cosas se muestra en la continua actualización de su posibilidad. Así, la realidad no puede ser necesaria: está permanentemente llegando a ser (deviniendo). Este movimiento intrínseco aparece más claramente gracias a la distinción descrita entre posibilidad y necesidad, donde la necesidad (la cualidad de ser del mismo modo siempre) no es propia del modo de ser de la realidad. Ciertamente, si la realidad se halla en constante devenir, entonces ninguna cosa va a poder ser idéntica a sí misma siempre. Pero dado que posible es todo aquello que puede existir y el devenir actualiza constantemente la existencia de los entes, entonces ¿qué es un ente, una vez que este ha actualizado su posibilidad y dado que no puede ser necesario según la definición dada? Pues bien, toda actualización de la posibilidad se define como aniquilación de la misma y, por lo tanto, la realidad es la aniquilación de la posibilidad. De ahí que el continuo llegar a ser de la realidad sea, a su vez, un continuo desaparecer; la actualidad de la posibilidad aparece así en términos puramente negativos, como su aniquilación

Cabe advertir, sin embargo, que la definición de la realidad presentada no es una definición última, sino una definición en relación con el carácter voluble y dinámico de la temporalidad. Veremos más adelante, en 1.3, con el análisis de la eternidad, cómo se reconfigura este sentido de realidad en relación con el ser humano. Por lo pronto, es necesario reconocer que desde la perspectiva de la temporalidad como sucesión infinita, la realidad solo puede aparecer como algo puramente negativo, como una posibilidad

constantemente actualizada y aniquilada por el flujo temporal. Esta dialéctica entre actualidad y posibilidad es esencial para entender el concepto kierkegaardiano de devenir.

Ahora bien, ¿cómo se vincula la temporalidad con el espíritu? Para responder esto es necesario distinguir entre el primer momento de la inocencia y el momento posterior de la culpa. Dice Kierkegaard:

La inocencia es ignorancia. En la inocencia, no está el hombre determinado como espíritu, sino sólo anímicamente determinado en una unidad inmediata con su condición natural. El espíritu en el hombre está soñando. Esta concepción concuerda perfectamente con la de la Biblia, la cual, al negarle al hombre, en el estado de inocencia, el conocimiento de la diferencia entre el bien y el mal, condena todas las meritorias fantasías católicas (CA: 41).

Vayamos por partes. En primer lugar, la inocencia es presentada como ignorancia. Ello, sin embargo, no supone que la caracterización de la inocencia sea algo puramente negativo como ocurría con el momento en la temporalidad. Ciertamente, nuestro autor danés critica a Hegel el considerar que la inocencia es tránsito hacia la culpa; por el contrario, considera que se trata de un estado en sí mismo y que, por lo tanto, no se define negativamente en función de otro ni es algo puramente transitorio. ¿Cómo entender entonces que sea ignorancia?

La respuesta la encontramos en que el hombre conforma una unidad tal que el espíritu no se encuentra establecido como tercer término, como relación, de tal manera que dicha unidad es inmediata. Ahora bien, ello no supone que el espíritu no esté presente; como dijimos en el apartado anterior, el espíritu es sustancialmente constitutivo del hombre, pero se encuentra *soñando*. Para entender mejor esto podemos recurrir a la

primera *Meditación* de Descartes. En ella, el sueño introduce el tema de la duda respecto de la realidad de las percepciones. Tal duda radica en que si bien las formas presentes en el sueño se originan en percepciones, no deben ningún tipo de fidelidad a estas, pudiendo ordenarse de manera totalmente diferente. Con ello, la irrealidad del sueño no otorga ningún tipo de conocimiento, pero se sostiene en lo conocido durante la vigilia. De este modo, el sueño necesita de las percepciones dadas en la vigilia puesto que es incapaz de generarse un objeto propio y, a su vez, es totalmente indiferente respecto del carácter concreto de lo percibido (Descartes 1978: 13-23).

Del mismo modo, dado que, en el estado de inocencia, el espíritu se haya *soñando*, entonces, depende de las percepciones de sí que la vigilia le brinda, pero no guarda ningún tipo de fidelidad a estas. El espíritu se relaciona consigo mismo como en un sueño: siendo absolutamente indiferente respecto de su propia concreción y limitándose a jugar con sus determinaciones concretas como en la idealidad de un sueño. En otras palabras, se tiene como una pura idealidad. Cabe advertir que no se afirma aquí que la síntesis no exista ya; como dijimos, esta es substancial al ser humano. Para entender mejor esto, recordemos la distinción, presente en *La enfermedad mortal*, entre una relación cualquiera y el tipo de relación que se relaciona consigo misma (auto-relación) que constituye el espíritu. Dijimos entonces que tal diferencia radica en que el espíritu debe afirmarse a sí mismo como síntesis, como una unidad con identidad propia y no una mera conjunción de opuestos<sup>16</sup>. Lo que la inocencia nos presenta es una síntesis muy semejante a la segunda, dado que el espíritu no se ha afirmado, en concreto, como unidad de psique y cuerpo; sin embargo, se distingue en que idealmente el espíritu no deja de reconocerse como aquel que debe realizar la síntesis mediante una

---

<sup>16</sup> Véase 1.1.

autoafirmación. Como Kierkegaard explica: “...*el espíritu es un poder amigo, ya que cabalmente quiere constituir la relación [entre psique y cuerpo]*” (CA: 44).

Ahora bien, para entender mejor la relación entre idealidad e inmediatez conviene retomar nuestra discusión sobre la temporalidad. Decíamos ahí que mientras lo eterno no apareciese, la temporalidad y la realidad en relación con esta solo podían definirse de una forma puramente negativa. Precisamente, “...*el espíritu es lo eterno, y, por ello, la síntesis existe tan solo cuando el mismo espíritu pone la primera síntesis [de psique y cuerpo] a la par que la segunda síntesis de lo temporal y lo eterno*” (CA: 90). En otras palabras, hasta que el espíritu no se haya autoafirmado en la temporalidad como unidad de psique y cuerpo, lo eterno no habrá aparecido para la temporalidad ni la realidad. De ahí que la unidad del estado de inocencia sea inmediata; no solo porque no ha sido puesto el espíritu en concreto, sino porque al no haberse dado esto, la relación del espíritu consigo mismo es puramente negativa ya que transcurre en el infinito desaparecer de la temporalidad pura. La imagen de sí mismo que el espíritu proyecta en el estado de inocencia se le revela inmediatamente como algo que carece de toda concreción, su objeto es una pura nada. “*Así, la actualidad del espíritu se presenta continuamente como una figura que incita siempre su propia posibilidad, pero que desaparece tan pronto como le vas a poner la mano encima, quedando solo una nada que no puede más que angustiar. Más no puede hacer, mientras no haga sino mostrarse simplemente*” (CA: 41).

Retomando nuestra pregunta por la inocencia como ignorancia, podemos reconocer que tal afirmación no se refiere a una supuesta falta de conocimiento del espíritu de su propia tarea; por el contrario, como ya vimos, el espíritu se reconoce como aquel que debe poner la síntesis. ¿Qué quiere decir entonces que la inocencia sea ignorancia? Pues que el espíritu no se preocupe en concreto, sino solo en su idealidad. En esta, como

dijimos en relación a la analogía con Descartes, la concreción de los objetos es totalmente indiferente a las formas soñadas. Se puede *jugar* con ellas de manera libre, dado que no se establece un vínculo directo y sostenido con ellas; en cierto sentido, son solo ocasiones. Del mismo modo, el espíritu puede percibir sus propias determinaciones (su sexo, sus relaciones familiares, su lengua, etc.), pero no las reconoce como algo sobre lo cual él deba realizar una autoafirmación concreta. Arne Grøn desarrolla el ejemplo de la sexualidad -presentado en *El concepto de angustia*- de una manera muy clara en relación con lo que estamos viendo: en la inocencia infantil, se conoce la diferencia sexual, pero el niño no se siente conscientemente relacionado a ella como suya. Puede sentir, evidentemente, vergüenza, pero el contenido de esa vergüenza no significa nada aún para él, no ha sido interiorizado (Grøn 2008: 24-25). La ignorancia es, por lo tanto, falta de autoconciencia; el inocente tiene, ciertamente, conciencia (y, con ello, conocimiento) de su cuerpo, su entorno, etc., pero no reconoce que tales cosas le puedan atañer de manera directa; es decir, que sean algo que le imponga ciertas determinaciones y sobre lo cual deba asumir una postura<sup>17</sup>.

Lo que quiebra, por lo tanto, el estado de inocencia es la irrupción de la autoconciencia. Con ella se accede al segundo momento: la aparición de la culpa. Dado que el objetivo de este apartado es analizar la temporalidad, no describiremos aquí cómo procede este tránsito, sino en 1.3. Por lo pronto, hemos seguido hasta aquí la presentación psicológica presente en el concepto de angustia., para dar mayor concreción a esta descripción, conviene considerar la presentación que hace Kierkegaard de la vida estética en *O lo uno o lo otro*. Con estética nos referimos aquí a un modo de vida (y no a

---

<sup>17</sup> Al respecto y tomando en cuenta el ejemplo de la sexualidad infantil, la condición perversa polimorfa que Freud reconoce en los niños se debe a la falta de diques que sublimen sus pulsiones y den forma al yo (1993). Así, parece que ambos autores tienen puntos en común en sus ideas sobre el desarrollo de la personalidad. La relación entre Kierkegaard y Freud ha sido desarrollada por C. S. Evans, quien considera que la concepción kierkegaardiana de la relación entre inocencia, conciencia y autoconciencia se aproxima en muchos aspectos a la relación entre inconsciente y consciente en Freud (Evans 2006: 277-298).

un área de conocimiento o un modo de percepción) en el cual el espíritu mantiene un tipo singular de relación consigo mismo y su entorno, el cual nos permitirá dar luces también sobre la estética en tanto dimensión humana constitutiva<sup>18</sup>. Nos concentramos, precisamente, en el análisis de esta relación sostenida por el individuo. Es necesario, sin embargo, considerar previamente la compleja organización del libro.

La obra inicia con una larga nota de un supuesto editor (Victor Eremita), quien, habiendo hallado un conjunto de escritos sobre diversos temas y sin poder determinar su autoría, los compila en función de sus semejanzas. Así, divide la compilación en dos grupos de escritos: escritos de A y escritos de B, a los cuales atribuye una perspectiva estética y una ética de la vida, respectivamente.

Dado que en esta sección nos interesa la perspectiva estética, queremos hacer dos observaciones en relación a los escritos de A. En primer lugar, que permanecen anónimos en contraste con los papeles de B, quien se revela en sus textos como el juez Wilhelm. En segundo lugar, que presentan una organización mucho menos estricta, de tal manera que Eremita duda sobre qué texto colocar antes de cuál, y una diversidad de contenidos mucho mayor (en algunos casos críticas de arte, en otros confesiones a la manera de un diario, etc.), con lo que el destinatario tampoco queda claramente identificado (aunque, ciertamente, se trata de individuos vinculados a los modos de vida estéticos). Más que un problema, esta diversidad resulta reveladora, pues pone de manifiesto la diversidad y dispersión de la vida estética. Aun así, es posible identificar dos caracterizaciones del esteta con ciertas diferencias: el esteta sensualista o inmediato y el reflexivo. Ambas, sin embargo, comparten un sustrato común, como veremos, y sirven para esclarecer la naturaleza de la vida estética.

---

<sup>18</sup> En general, lo que caracteriza a los modos de vida estéticos es la falta de decisión y su estrecha relación con la inmediatez. Explicaremos esto en lo que resta de este capítulo.

Sobre la primera, en *Los estadios eróticos inmediatos*, la estética es asociada con la sensualidad, la cual se define como un fuera de sí del espíritu o una exterioridad (UO1: 47-135). En ella, el espíritu es caracterizado como espíritu deseante, el cual busca apropiarse de la temporalidad misma, para lo cual se sumerge en ella. Esto es así porque el esteta sensualista se orienta a las manifestaciones que surgen y desaparecen en el flujo temporal. A esto remite, precisamente, el *deseo* erótico. Pero al orientarse de esta manera a lo temporal, el flujo consume dicho deseo en su incesante pasar, de tal manera que el espíritu elimina inmediatamente el objeto deseado y reinicia, con ello, el ciclo del desear. De este modo, el fin del deseo es su eliminación y procede lo contrario a una apropiación de la experiencia del espíritu: el espíritu no puede reconocer su unidad en el cumplimiento de su deseo porque este solo trae la anulación de su objeto, es decir, nada, dispersión pura (UO1: 84-103). La figura del Don Juan -empleada por A- es aclaratoria en este sentido, porque el deseo de este se dirige a una belleza manifiesta, un gesto manifiesto, etc.; en todo caso, a una característica de la amante. Su intención es realizar su deseo en la temporalidad misma de esa manifestación, en su aparecer y desaparecer; se concentra, por lo tanto, en algo exterior a él, pero de tal manera que aspira a sumergirse en la inmediatez temporal de su objeto de deseo: la posesión de la amada es cosa de un momento; lo que se ama es una manifestación temporal de un aspecto de la amada. La constante desesperación de Don Juan por el agotamiento de su objeto y la necesidad de proveerse de uno nuevo está condicionada por la forma absolutamente temporal y pasajera de su goce. Por ello, el cuestionamiento de Kierkegaard de la estética no debe leerse aquí como una condena de la corporalidad o la naturaleza, sino en el hecho de que estos sean tomados en la absoluta indiferencia del momento<sup>19</sup>. La

---

<sup>19</sup> De hecho, el propio Kierkegaard distingue entre la sensualidad pecaminosa, vinculada a la temporalidad pura, y la corporalidad y el amor del espíritu autoafirmado, con lo cual queda claro que lo condenable es un modo de relación. En palabras de Kierkegaard: “No decimos que la temporalidad es pecaminosidad como tampoco decimos que lo es la sensibilidad, sino que, con la introducción del

estética aquí, por lo tanto, no refiere a la sensibilidad sola, sino a un modo de vida inmerso en la inmediatez de su manifestación temporal. Sobre esto, es interesante la sugerencia hecha por Taylor de leer la inmediatez del esteta sensualista también en relación con el decoro burgués decimonónico: así como Don Juan está atrapado en sus determinaciones naturales, el burgués lo está por las determinaciones sociales, las cuales condicionan sus acciones (Taylor 2000: 235).

Pero la liberación del individuo de sus determinaciones naturales o sociales tampoco se halla en la reflexión. Precisamente, la segunda caracterización de la vida estética es la del esteta reflexivo, el cual aparece descrito principalmente en *Diario de un seductor*, en la figura de Johannes. Mientras Don Juan buscaba repetir el goce erótico del momento con cada una de sus amantes, Johannes solo ama a una -Cordelia Wahl<sup>20</sup>- y se deja fascinar por la diversidad de posibilidades que ese amor; en otras palabras, vive encandilado por sus infinitas fantasías al respecto (UO1: 301-445). Si bien su carácter reflexivo le permite trazar un discrimen entre la realidad y la idealidad, Johannes evade a la primera al negarse a concretar su amor por Cordelia en una relación de pareja. Por el contrario, afirma: "*Lo que ella debe aprender es a atravesar todos los movimientos de la infinitud, a balancearse y acunarse en sus estados de ánimo, a confundir poesía y actualidad, verdad y romance, a aventarse a sí misma hacia el infinito*" (UO1: 387).

Mientras que el esteta sensualista se halla absolutamente atrapado en sus determinaciones concretas, el esteta reflexivo lo está en sus determinaciones abstractas, en la infinitud de posibilidades de su reflexión. Se da así, una relación descompensada entre finitud e infinitud, entre cuerpo y psique, en ambos casos, pues mientras el

---

*pecado, empieza la temporalidad a significar pecaminosidad. Por eso peca todo aquel que solo vive en el instante como abstracción de lo eterno*" (CA: 92-93).

<sup>20</sup> Es, sin duda, adrede el uso de *wahl* ('elección' en alemán): de esta es, precisamente, de la que, siguiendo a B, el esteta carece. La evasión del compromiso por parte de Johannes confirma la perspectiva de B.

sensualista enfatiza lo finito, lo concreto, el reflexivo enfatiza lo infinito, lo abstracto. Retomando el análisis psicológico de *El concepto de angustia*, podemos situar a los modos de vida estética en la transición entre la inmediatez de la inocencia y irrupción de la culpa: la descripción del esteta sensualista y el reflexivo manifiesta de manera concreta la emergencia de la conciencia del individuo de sí mismo. En ambos casos, sin embargo, tal emergencia no se concreta, de tal manera que los modos de vida estéticos oscilan entre el énfasis en la infinitud abstracta y la finitud corpórea.

Para finalizar este apartado quisiéramos hacer dos observaciones. En primer lugar, que la complejidad de los modos de vida estéticos excede la posibilidad de circunscribirlos a cualquiera de estas dos caracterizaciones generales. Estas son figuras o modelos que enfatizan ciertas características de la estética antes que descripciones de tipos de individuos reales<sup>21</sup> y que, antes que ofrecer una tipología o categorización de los modos de vida estéticos, ponen de relieve la ausencia de una relación armónica entre los dos elementos de la síntesis. Desde luego, nos parece que más que describir modos de vida excluyentes, ponen de relieve características complementarias: Johannes, a pesar de su talante reflexivo, se ve incapaz de sostener su *amor* por Cordelia una vez que ha pasado una noche con ella de la misma manera en que Don Juan debía reiniciar el ciclo del deseo una vez consumada la posesión de la amada. Ambas figuras ponen de relieve la falta de plenitud (del deseo que no termina de saciarse o de la reflexión que no puede concretarse a plenitud) y el exceso de dispersión (de situaciones concretas para el goce inmediato y de posibilidades fantaseadas reflexivamente).

Por otra parte, cabe recalcar que el énfasis en la imagen del seductor no debe hacernos pensar que la vida estética debe asimilarse únicamente a una vida de libertinaje o

---

<sup>21</sup> En el caso del Don Juan es bastante claro, dado que es presentado como una figura literaria desde un principio.

concupiscencia. En efecto, el héroe clásico grecolatino, *el genio pagano* (CA: 96-110) es otra figura que permite acercarnos a la caracterización del esteta. Ciertamente, dicho genio no busca el mero goce inmediato de la sensibilidad, pero su búsqueda de gloria, honor, justicia, fama, etc., es también estética en la medida en que la condición de su obtención es exterior: pueden resultar de cualquier acción y su obtención o pérdida es puesta en manos del Destino<sup>22</sup>. Actúa en función del Destino en tanto este es una determinación externa de su acción, ya un límite, ya un adyuvante. El genio, por lo tanto, desea un objeto cuya obtención y perdurabilidad no responde a una decisión suya, sino que se halla sometida a la variabilidad propia de la contingencia de la temporalidad proyectada en el favor o adversidad del Destino<sup>23</sup> (CA: 103-110).

Estas caracterizaciones muestran diferentes aspectos de los modos de vida estéticos: su sujeción a las determinaciones concretas, su evasión del compromiso y su encandilamiento por la fantasía. Lo que ambos comparten y, por lo tanto, aquello que subyace a la estética en general es la falta de relación entre los dos elementos heterogéneos de la síntesis: lo concreto, temporal, y lo abstracto, atemporal. Ello no

<sup>22</sup> Es precisamente la condición exterior e inespecífica del objeto del genio lo que permite la ocurrencia de casos paradójicos en los que un héroe se halle, en razón de la misma cualidad que le procuró el honor y la gloria, con la vergüenza y el fracaso. La tragedia de *Ayax* consiste, precisamente, en eso: fue la fuerza y bravura que tantas victorias le habían procurado las mismas que, una vez perdido el favor de Atenea, lo condenaron a la vergüenza al batirse contra un ganado de bueyes y ovejas (Sófocles 1913).

<sup>23</sup> Puede resultar bastante injusta esta caracterización del genio pagano si con ella tratamos de incluir a figuras cuyas acciones implican intenciones nobles como Prometeo o Antígona. Sin embargo, Kierkegaard no está emitiendo un juicio moral sobre ellos, sino reflexionando sobre su situación en el marco de la sensibilidad trágica para la cual la pasión y acción trágica del héroe estaban guiadas por determinaciones externas: “[Aristóteles] *hace notar al mismo tiempo que el τέλος es el principal* [de los elementos de la tragedia] *y que los individuos no actúan para representar caracteres, sino que los caracteres están allí para que se cumpla la acción. ...Aún así, el individuo se mueve con una cierta libertad, pero se apoya en determinantes sustanciales como el Estado, la familia, el destino. Estos determinantes sustanciales son el elemento fatídico esencial en la tragedia griega y su característica fundamental*” (UO1: 143).

Es interesante notar que esta determinación extrínseca del héroe es reconocida por Dodds como una herencia homérica en la cultura helénica que se manifiesta también en los escritores de la Época Clásica (Píndaro, Sófocles) en sus reflexiones sobre la dependencia indefensa del hombre frente al poder divino (Dodds 2006: 40-41). Con todo, nuestra intención no es analizar la pertinencia de la perspectiva de Kierkegaard sobre el héroe trágico y el mundo grecolatino; la caracterización del genio pagano nos interesa fundamentalmente para esclarecer el sentido de vida estética tal y como Kierkegaard lo desarrolla.

quiere decir que el esteta reflexivo logre evadirse de la diversidad y variabilidad de lo temporal. Por el contrario, su evasión continua de la realidad potencia la diversidad de sus fantasías, las cuales, finalmente, lo mantienen perplejo ante la variedad de posibilidades que sugieren<sup>24</sup>. Así, el esteta no puede hallar un modo de unificar su vida sobre el flujo temporal que la dispersa, porque ni la pura idealidad ni la pura concreción pueden por sí solas poner la síntesis o, en otros términos, no basta ni con el deseo ni con la conciencia: es necesaria la decisión. Veremos esto en el siguiente apartado.

### 1.3. Eternidad e instante

El apartado anterior presentaba el despertar de la conciencia como el momento de quiebre de la inocencia. Si, como hemos visto, el espíritu debe autoafirmarse y, al hacerlo, debe afirmarse como lo eterno -puesto que “...*el espíritu* [una vez puesto en la síntesis] *es lo eterno*” (CA: 90)-, y si esa autoafirmación requiere que el espíritu *despierte* a la conciencia de sí (autoconciencia), entonces el análisis de la relación entre el espíritu y la eternidad requiere un doble análisis: en primer lugar, el de la relación entre la conciencia y la autoafirmación; y, en segundo lugar, el de la relación entre el espíritu autoafirmado y la eternidad. Dada esta complejidad, nos parece pertinente empezar por este análisis doble para esclarecer, finalmente, el sentido de lo eterno. Así, nos enfocamos, primero, en el sentido de la aparición de la culpa como discrimen entre la inocencia y la autoconciencia, seguimos con el análisis de la autoafirmación y finalizamos con el de la eternidad.

En relación con lo primero, habíamos visto en 1.1 que el tema de la culpa, en *El concepto de angustia*, está estrechamente vinculado a la pregunta por la posibilidad de

---

<sup>24</sup> De ahí que Johannes caracterice a la reflexión estética como un fenómeno donde participan una multitud de lenguas y donde múltiples voces son escuchadas (UO1: 379).

una vida plena. Si esto es así, es porque la aparición de la culpa pone de relieve la importancia de la elección para la autorrealización de individuo. Sin duda, no se trata de una elección cualquiera; la elección propia de esta tarea no es la elección libre entre dos o más cosas, pues esta elección ya supone la libertad. La elección que Kierkegaard enfatiza es, por el contrario, la elección de la propia libertad: la elección del individuo por sí mismo a través de la cual se hace responsable de sus acciones y las reconoce como relevantes en el desarrollo de su personalidad (CA: 112-113). Veremos esto a detalle en lo que sigue.

La aparición de la culpa, en *El concepto de angustia*, es descrita mediante un análisis de la narración genésica sobre la prohibición de Dios y la caída de Adán. Antes de empezar con ella, conviene advertir que esta narración es vista de dos maneras por el autor. En primer lugar, tal narración describe la pérdida de una inocencia originaria y la aparición primera de la culpa, pero no por ello da por sentado que no exista inocencia o culpa posterior a esta. Por el contrario, considera que lo relevante de esta historia radica en lo que podríamos llamar su carácter arquetípico: la historia describe cómo se pierde la inocencia y aparece la culpa en todo individuo singular por el hecho de que Adán tiene un carácter fundacional en la especie humana (CA: 29-38). Dicho en otros términos, la historia de Adán sienta un precedente, una nueva condición, que se reafirma constantemente en cada individuo en tanto cada individuo pierde la inocencia (y *gana* la culpa) “...de la misma manera en que la perdió Adán” (CA: 35), donde *de la misma manera* remite, precisamente, al carácter arquetípico de la historia. Así, podemos reconocer la relevancia psicológica de la historia en la medida en que permite dar cuenta del quiebre de la inmediatez primera que constituye el espíritu: la pérdida de la inocencia.

El primer momento en la pérdida de la inocencia, lo habíamos mencionado en 1.1, es la aparición de la prohibición de comer del árbol del bien y el mal. Conviene notar que esta prohibición se dirige al individuo en estado de inocencia y previene, precisamente, de la pérdida de la inocencia. Sin embargo, esta prevención presenta la posibilidad de esa pérdida. Ciertamente, la prohibición, para poder censurar la posibilidad de comer del árbol del bien y el mal, debe, previamente, presentarla como posible. Lo que el individuo reconoce con la prohibición es, entonces, una posibilidad que se haya en sus manos y sobre la cual él debe decidir entre obedecer o no. Sin embargo, ello supone la posibilidad de una deliberación entre una mejor o peor elección y, por lo tanto, presupone ya el bien y el mal y, entonces, la culpabilidad respecto de la prohibición.

Como explica Grøn, la aparición de la culpa no puede pensarse a partir de una simple elección entre comer o no del árbol del bien y el mal, sino como la aparición de un nuevo estado esencialmente diferente de la inocencia: un *salto cualitativo* (Grøn 2008: 22). Este salto cualitativo remite, precisamente, a la aparición de la autoconciencia. Recordemos que la condición inherente a la inocencia era la unidad inmediata, la cual era incapaz de afirmarse a sí misma en las relaciones que establecía con su entorno e incluso consigo misma; era, en otras palabras, incapaz de responsabilizarse de sí misma y determinar aquello que le es inherente<sup>25</sup>. En tal estado, ¿cómo comprender una prohibición relativa a una elección? Como Kierkegaard reconoce, en el estado de inocencia es imposible comprender el contenido de la prohibición: se puede sentir temor o curiosidad respecto del tono de voz, la forma de enunciación, etc., pero no reconocer el sentido propio del enunciado (CA: 45). Por lo tanto, ¿cómo podemos hablar propiamente de una prohibición y, sobre todo, cómo se puede condenar la acción de Adán como culpable? La respuesta que da nuestro autor danés es la siguiente: “...*el que*

---

<sup>25</sup> Véase 1.2.

*habla* [o enuncia la prohibición] *es el lenguaje y, en consecuencia, es Adán mismo el que se habla*” (CA: 47). Resulta difícil imaginar que sea Adán mismo el que se hable y no se entienda; sin embargo, es necesario distinguir entre la incompreensión propia del estado de la inocencia y la comprensión posterior. Lo que esta fórmula pone de relieve es que la prohibición señala la aparición de la autorreflexión bajo la forma del diálogo interior. Este nuevo lenguaje no es, por ello, el lenguaje propio del nombrar con el que Adán se relacionaba con el resto de la Creación. En él, Adán imponía un nombre que era recibido de manera pasiva e indiferente; el lenguaje de la prohibición, en cambio, es un lenguaje que interpela y, por lo tanto, ante el cual Adán no puede ser indiferente: le exige un *dar cuenta de sí*. Con ello, la inmediatez del espíritu queda rota, puesto que este descubre en la interpelación de ese nuevo lenguaje que la decisión, la deliberación y la acción (en principio, ante sí) son esenciales para su autoafirmación. El dar cuenta de sí, supone, precisamente, la necesidad de pensar nuestras elecciones como algo sobre lo cual debemos asumir una responsabilidad, porque se encarna en ellas algo de nuestra propia interioridad; en otras palabras, debemos ser capaces de autoafirmarnos en ellas. La elección presente en la narración genesíaca remite, entonces, al modo de ser del espíritu posterior a la caída: el espíritu despierto a la autoconciencia reconoce que la autoafirmación le es propia como tarea y, por ello, debe elegir, primeramente, esta autoafirmación como tarea. Toda búsqueda espiritual de uno mismo comienza con el reconocimiento de esta elección.

Para entender esto, es necesario atender a la discusión hecha por B en *O lo uno o lo otro*<sup>26</sup>. En ella, distingue entre la elección que conduce a la autoafirmación y la elección

---

<sup>26</sup> Si bien Kierkegaard ofrece, en este texto, una caracterización de lo ético, consideramos que sus afirmaciones sobre la elección de sí mismo en relación a la autoafirmación son válidas también para la vida religiosa. En el capítulo 3, veremos cómo la elección de sí es también un punto central en la perspectiva religiosa. Como dijimos en 1.1, nuestra intención no es entrar en la discusión sobre cuál es la relación entre ambos estadios ni, por lo tanto, si ética y religión configuran un solo estadio. Nuestro interés en los modos de vida descritos en los estadios se da en razón de la caracterización del espíritu

propia de la vida estética. La segunda es caracterizada como una elección entre una y otra cosa, entre dos términos que, en principio, son tomados indiferentemente como opciones posibles. Esta no es, afirma, una elección propiamente y ello, porque el esteta no manifiesta una inclinación de su voluntad respecto de alguna de las partes. En otras palabras, porque en el fondo se mantiene indiferente respecto de ellas (UO2: 157-160). Ciertamente, si, como dijimos, el esteta es incapaz de superar la variabilidad de lo temporal y en este no era posible reconocer sino momentos y situaciones inespecíficos, entonces lo que en la elección del esteta se pone en juego son, precisamente, momentos y situaciones inespecíficas. Sus propias decisiones se hallan teñidas del carácter propio de la temporalidad pura<sup>27</sup>. Que el esteta no incline su voluntad hacia alguna de las opciones implica, pues, que ninguna de ellas le atañe más que las otras. Sin duda, pueden cautivarlo más o menos, pero ello depende de factores externos y se queda en ellos; lo que el esteta nunca lleva a cabo es una apropiación de esas posibilidades de tal manera que llegue a concebirlas como algo inherente a su propio modo de ser, sino que solo las reconoce como ensayos. De ahí que B interpele al esteta diciendo:

La vida es un desfile de máscaras, afirmas tú, y ello es materia inagotable de diversión para ti y, hasta ahora, nadie ha conseguido conocerte, pues toda expresión es siempre engaño... Tu ocupación consiste en conservar tu escondite y lo consigues, pues tu máscara es la más enigmática de todas; en otras, palabras, nada eres y solo apareces en relación con otros, y lo que eres, solo lo eres en virtud de esa relación (UO2: 159).

---

presentada y el proyecto de autorrealización que esta implica. En lo que resta de este capítulo, por lo tanto, tomamos los puntos relativos a la descripción de la vida ética que, pensamos, pueden ser extendidos también a la religiosa.

<sup>27</sup> Incluso en el caso del esteta reflexivo, la renuencia a asumir un compromiso real y el carácter experimental de sus acciones -como explica Hannay, la seducción de Cordelia por Johannes puede caracterizarse como un experimento psicológico que la conduzca desde la inocencia hacia la culpa (2001: 270)- hacen de estas algo efímero que se disuelve en la temporalidad y no contribuye a la creación de una unidad subsistente. Como dijimos antes, ambas caracterizaciones de la estética, más que tipos, describen características de la vida estética.

Hay que cuidarse de leer la última parte como una alusión a la intersubjetividad; por el contrario, que el esteta solo sea en virtud de su relación con otros no significa que logre en ella una identidad propia, sino que carece por completo de tal identidad y que todas sus facetas se definen en función de la situación en la cual se halla presente. La elección del esteta es, por lo tanto, situacional e indiferente respecto de sí mismo. El riesgo que entraña, entonces, es la desintegración de su propia personalidad: que la síntesis espiritual que debe encarnar no quede sino reducida a una multiplicidad de facetas o ensayos (UO2: 159-160).

Por el contrario, la elección que conduce a la autoafirmación es la elección del bien y el mal, la cual es, a su vez, la elección del bien. Frente a esta elección, la elección estética es considerada una no-elección o una indiferencia (UO2: 167). Ello no implica que un esteta y un ético (o un *religioso*) no deban elegir entre situaciones o cosas concretas. La indiferencia estética no se refiere al tipo de objetos que se juegan en la elección, sino al modo en que es asumida esta. Para el esteta tal elección es un ensayo, una posibilidad más; para el ético en cambio, en tal elección subyace una elección precedente: la de sí mismo. Tanto el estético como los demás modos de vida son autoconscientes en la medida en que deliberan, reflexionan y deciden su actuar concreto, pero el esteta se distingue en que el objeto de su elección es siempre algo externo de sí, que es tomado, respecto de sí mismo, como algo que no le es inherente. En contraposición, tanto el ético como el religioso, poseen, por encima de las elecciones concretas, la voluntad de elegirse a sí mismos en ellas, de tal manera que estas no se les presentan como meras opciones. La elección de sí mismo puede entenderse como un modo de asumir las elecciones concretas que reconoce que en el elegir se da una implicación del individuo

con lo elegido que lo responsabiliza sobre su elección y hace que lo elegido afecte su modo de vida<sup>28</sup>.

Ahora bien, ¿cómo entender que la elección de sí mismo sea a la vez elección entre el bien y el mal, y elección del bien? Pues en la medida en que se trata de una elección de sí mismo. Ciertamente, habíamos visto cómo la aparición de la elección en el espíritu se daba bajo la forma de la posible elección entre el bien y el mal. Esta elección era descubierta a partir de una prohibición de la misma, cuya aparición marcaba, sin embargo, el límite de la inocencia. Si esto era así, es porque la prohibición en sí misma suponía una elección forzosa entre el bien (el respetarla) y el mal (el transgredirla): si el individuo elegía no elegir (el comer del árbol del bien y el mal), elegía el bien (respecto de la prohibición) y, por lo tanto, elegía; si elegía comer del árbol, elegía el mal (respecto de la prohibición) y, por lo tanto, elegía. Así, una vez que Adán o cualquier otro individuo interiorizaba dicha prohibición (cuando esta aparecía como un diálogo interior en el que el individuo se prohibía a sí mismo), la misma era ya trasgredida y la inocencia se perdía; desde entonces, el individuo no podía dejar de elegir. ¿Qué se había perdido con la inocencia? Pues la unidad inmediata de la síntesis y tal unidad era -ya sin su carga de inmediatez- lo que debía reconstruir en el estado de autoconciencia. Pero ello no podía darse ya en una pura idealidad: el espíritu tenía que asumir una postura respecto de sus acciones y relaciones. En otras palabras, el espíritu debía iniciar un nuevo tipo de relación con el mundo en la cual pudiese articular su experiencia en función de sí mismo como una totalidad y no como momentos aislados sucediéndose (tal y como en la pura temporalidad). Como explica Grøn, el reconocimiento de la elección como una elección entre bien y mal apunta, precisamente, a esto. El espíritu no

---

<sup>28</sup> Desde luego, ello no implica que toda decisión concreta una vez tomada les sea absolutamente inherente y que se vean dispuestos a sostenerla de modo invariable. El objetivo de Kierkegaard aquí no es discutir el carácter propio de las elecciones concretas, sino desarrollar cómo la responsabilidad por la elección responde también a una preocupación por uno mismo.

puede articular sus experiencias si no otorga a unas un valor por encima de otras, lo cual implica reconocer en ellas algo que le es (más) inherente y sobre lo cual tiene más responsabilidad. No elige, por lo tanto, entre términos cualquiera, sino entre bien y mal: entre términos sobre los cuales debe presentar una postura. Y esta elección es, precisamente, la elección del bien, porque frente a la elección indiferente entre términos cualquiera que no supone una toma de postura necesaria y, por lo tanto, no establece una conexión necesaria entre el individuo y lo elegido, la elección entre el bien y el mal permite (y exige) una necesaria articulación de lo elegido en función del sujeto mismo (Grøn 2008: 64-86).

A partir de este análisis de la elección, podemos reconocer una diferencia cualitativa entre la correspondiente a la prohibición genesiaca y la relativa al sujeto autoconsciente. En un primer caso, la elección es una excepción que irrumpe en el estado de la inocencia despertando al espíritu de su inmediatez. En el segundo caso, la elección es algo inherente al modo de darse del espíritu mismo una vez autoconsciente. Con ello, podemos distinguir también dos sentidos en los cuales debe entenderse la aparición de la culpa. En el primer caso, la culpa se define como una pérdida de la unidad inmediata y radica en el hecho de que el espíritu, una vez perdida la inocencia, tenga a su unidad como tarea y no como algo dado; remite, por lo tanto, al estado del individuo en la autoconciencia. En el segundo caso, en cambio, la culpa remite a la consecuencia de una mala elección. Para desarrollar esto es necesario enfocarnos de nuevo en el análisis del tiempo, esta vez en relación con la búsqueda de sí mismo y lo dicho respecto de su modo de elección relativo así como de la elección estética.

*“...el espíritu es lo eterno y, por ello, la síntesis existe tan solo cuando el mismo espíritu pone la primera síntesis [de psique y cuerpo] a la par que la segunda síntesis de lo temporal y lo eterno” (CA: 90).* Así, la unidad de opuestos que constituye al ser

humano solo se realiza en la medida en que el espíritu se coloca a sí mismo como lo eterno, en relación con lo temporal. Para entender esto es necesario recordar que la temporalidad pura era un sucederse incesante. Puesto que la existencia humana se da en el tiempo, la unidad psique-cuerpo se encuentra siempre diferida temporalmente<sup>29</sup>; cada momento solo es una contingencia inespecífica en sí misma respecto del siguiente y, por lo tanto, desde la perspectiva de la temporalidad (y, con ello, desde la perspectiva estética), la relación psique-cuerpo solo aparece como un sucederse de momentos, situaciones o experiencias particulares. No debemos entender, por ello, que el hombre no constituya una relación entre ambos términos en cada momento; ciertamente, esta relación es, como decíamos, substancial. Sin embargo, lo que Kierkegaard pone de relieve no es que el hombre no se avoque en cuerpo y *alma* al disfrute momentáneo, sino que, en la pura temporalidad, no puede afirmarse más allá de un momento. En otras palabras, el hombre no puede responder a la pregunta por ¿qué es aquello que ha subsistido a todos los momentos? Tal pregunta apunta a la formación de una personalidad propia y de ello es, justamente, de lo que carece un esteta (UO2: 157-167).

En la temporalidad pura no puede, por lo tanto, constituirse la unidad del sí mismo, dado que esta requiere que algo subsista al momento. La posibilidad de esa subsistencia, que no es sino la personalidad, se halla, entonces, fuera del tiempo: es lo eterno. El que el espíritu sea lo eterno puede entenderse mejor ahora, dado que debe sobreponerse a la sucesión infinita de la temporalidad pura. Desde la perspectiva del espíritu que debe realizar su unidad autoafirmándose, la temporalidad es, por lo tanto, culpa o *pecaminosidad*. Esta caracterización remite, entonces, a la falta de unidad, a la dispersión a la que se enfrenta el individuo en una perspectiva estética, puramente

---

<sup>29</sup> Cabe advertir que con esto Kierkegaard no niega la inmortalidad del alma; desde su perspectiva cristiana ese hecho es innegable (TT: 15-16). A lo que se dirige el problema de la unidad espiritual es otro: el de la unidad concreta del ser humano existente.

temporal (CA: 91-93). Podemos interpretarlo como un riesgo al que se halla sujeto todo ser humano en la medida en que existe temporalmente, un riesgo esencial a su condición existencial, que da cuenta del hecho de que eternidad y temporalidad estén relacionándose continuamente en la tarea individual de constituir su sí mismo.

Ahora bien, ¿cómo se manifiesta o qué es lo eterno respecto de lo temporal? *“Lo eterno... es el presente. Para el pensamiento, lo eterno es el presente en cuanto sucesión abolida (el tiempo es la sucesión que pasa). Para la representación, [lo eterno] es un avanzar que a pesar de todo no se mueve del sitio, ya que lo eterno equivale para la representación a el presente infinitamente lleno”* (CA: 86). Si, como vimos en 1.2, la pura temporalidad era una sucesión continua de momentos indiferentes (vacíos), lo eterno es aquello que interrumpe en esa sucesión. Ahora bien, ello no implica que el tiempo haya dejado de fluir para el individuo, sino que se le ha aparecido algo que no se ve sometido a ese sucederse, y aquello que ha aparecido es, precisamente, él mismo siendo consciente y subsistiendo en la temporalidad. En otras palabras, la eternidad implica un tipo particular de conciencia de sí en el que el individuo puede verse como algo subsistente en la temporalidad misma y, con ello, articular su experiencia de esta en una unidad<sup>30</sup>. Tal conciencia tiene que darse, por lo tanto, en el presente, puesto que es necesario que esté subsistiendo en la temporalidad. Ciertamente, la comprensión de uno mismo supone tanto una articulación del pasado como una proyección al futuro, pero ambos deben ser afirmados como propios por un individuo existente aquí y ahora. Esto, porque el pensamiento del futuro o el pasado y el hecho de su afirmación o reconocimiento como pasado o futuro deben venir de una conciencia que esté actualmente pensándolos y de un individuo que esté actualmente reconociéndolos. Es, por lo tanto, el presente actual del individuo, el que permite la

---

<sup>30</sup> Ello no quiere decir que lo eterno se limite a ser un tipo particular de conciencia; lo eterno tiene una existencia concreta en el instante. Veremos esto en esta misma sección más adelante.

articulación de su existencia temporal en una unidad subsistente. Lo eterno en un sentido fundamental remite, por ello, a la presencia constante del individuo para sí mismo en el suceder de la temporalidad. Esta interpretación de lo eterno permite no solo entender su relación con el presente y la autoconciencia, sino también porque para el pensamiento representativo la eternidad es lo *infinitamente lleno*. Si este pensamiento se caracterizaba por determinar la sucesión temporal en intervalos (espacios) que, en el sentido en que se definían como opuestos unos de otros sin ninguna especificidad, eran vacíos, entonces lo eterno consiste en aquello que no puede definirse a partir de una pura oposición, puesto que no remite a una sucesión que se componga de momentos, sino al cese de esa sucesión. Lo que se debe identificar no es ya un suceder, sino aquello que no se sucede y, por lo tanto, lo eterno posee una unicidad afirmativa, una identidad especificada. Esto se muestra en el hecho de que en lo eterno el individuo se afirme como subsistente, se ponga como contenido especificado de la temporalidad. Ello, como dijimos, no implica que la temporalidad deje de fluir, pero ahora lo que fluye en ella es una unidad específica: el individuo. De ahí que lo eterno sea *lo infinitamente lleno*, dado que el flujo constante se mantiene, pero el contenido de ese flujo subsiste y se halla especificado.

A este presente propio de lo eterno, Kierkegaard lo caracteriza como el instante. En sus palabras: *“El instante [presente] es esa ambigüedad en la que se tocan el tiempo y la eternidad... y donde el tiempo está continuamente intersecando la eternidad y la eternidad está continuamente impregnando el tiempo. Como resultado, adquiere su sentido la división...: el tiempo presente, el tiempo pasado y el tiempo futuro”* (CA: 89). Con ello, podemos identificar una diferencia fundamental entre inmediatez e instante. Mientras, para la primera, el presente era algo absolutamente negativo, aniquilado en el fluir de la temporalidad, puesto que remitía a la relación del espíritu

con la pura sucesión temporal; para el instante, el presente es lo positivo, aquello que debe afirmarse. En ese sentido, podemos entender que el instante se configure como un no-lugar, un no-tiempo, dado que remite a algo que no puede ser pensado desde la perspectiva de la pura temporalidad sino como algo que irrumpe en ella. Ciertamente, si, como vimos líneas arriba, el reconocimiento y articulación del pasado y el futuro como propios de un individuo requería de una conciencia que los pensase como tales en el presente, entonces ese presente no puede pertenecer ni al pasado ni al futuro. Lo propio del instante es el ser siempre actual y esta actualidad no permite, por lo tanto, una reflexión sobre ella en el momento en que está sucediéndose; aún más, no permite una topicalización ni del tiempo ni del espacio en el que está dándose, puesto que esta toma siempre la forma de una predeterminación o una determinación posterior.

Para esclarecer esto resulta útil el análisis hecho por Kjaeldgaard de la forma en la que Kierkegaard presenta el sacrificio de Abraham en *Temor y temblor*. Siguiendo a este autor, Kierkegaard -y en especial, *Temor y temblor*- se inserta de una manera singular en una polémica estética sobre el objeto correspondiente a las artes visuales y a la poesía. Gotthold Lessing afirma, en *Laoconte*, que en contraposición a la poesía, cuyo objeto es el movimiento, lo propio de las artes visuales es el reposo. Esta afirmación descansa en el hecho de que mientras las artes visuales representan cuerpos visibles en un momento suspendido, la poesía -y el lenguaje- no es susceptible de tal perpetuidad, sino que está sujeta a una sucesión constante (de ahí que su objeto de representación sea, para Lessing, las acciones). Ahora bien, tomando esta afirmación como base, Lessing se pregunta cómo evitar la pérdida de la potencia propia de una representación visible ante una visión continuada de la obra. Según él, la laxitud que pudiera generar una visión continuada de la obra se puede atenuar insertándola en una narrativa,

cuidándose de no representar momentos transitivos fugaces<sup>31</sup>. Esto supone no solo una selección de la temática a realizar sino también del momento a representar; la presentación de la acción debe cuidarse de que esta no se agote en la representación<sup>32</sup> (Lessing 2002). Heiberg, un hegeliano danés contemporáneo de Kierkegaard, atendiendo a las pautas dadas por Lessing, afirma que la obra de arte debe representar estados de reposo que inviten al espectador al sosiego y le permitan una visión narrativa continuada. Por el contrario, la representación de estados de tensión pre-climáticos (en los que no se da ni anticipa una resolución de la acción) lleva al espectador, según Heiberg, al mantenimiento del suspenso. A este estado pre-climático, al que Kjaeldgaard llama *pregnant moment*, es al que puede asociarse la idea de instante. El *pregnant moment* es una representación como cualquiera propia de las artes visuales, pero tiene la característica de transmitir un estado de tensión que es captado por el espectador con expectativa, inseguridad, terror o nerviosismo frente a lo que va a suceder (el clímax próximo). Hay pues una inserción de la obra en una narrativa, pero que, contrariamente a lo querido por Heiberg, no lleva al espectador a mantener una visión continua y sosegada, sino que le obliga a mantenerse en un suspenso irresoluto. La estrategia de Kierkegaard consiste, precisamente, en oponerse al planteamiento del hegeliano danés, no mediante una crítica explícita, sino mediante el recurso al *pregnant moment* en la caracterización de Abraham hecha en *Temor y temblor*. Ciertamente, lo que se destaca ahí de la historia de Abraham es el momento previo al sacrificio y no la intervención divina en favor de Isaac. Con lo cual, la atención del lector es dirigida deliberadamente sobre el momento pre-climático. El nombre mismo *-Temor y temblor-*

---

<sup>31</sup> La relación entre Kierkegaard y la obra de Lessing es bastante estrecha. Como muestra tenemos una nota al interior de *Temor y temblor* en la que el primero dirige un breve elogio al segundo (TT: 88) y, con mayor detalle, el análisis del pensamiento de Lessing hecho por el propio Kierkegaard en el *Postscriptum* (PMF: 63-125).

<sup>32</sup> Un ejemplo de esto, dado por el propio Lessing, es la *Medea* de Timómaco, la cual es representada en el momento anterior de realizar el asesinato de sus hijos, lo cual permite al espectador tanto captar la potencia pasional contenida en la representación como insertarse en una narrativa que no se agota en esta (Lessing 2002: 60).

pone de relieve esto, ya que es precisamente temor y temblor lo que la representación de este estado pre-climático genera en el espectador (Kjaeldgaard 2002: 303-319). Así, la noción de *pregnant moment* permite no solo entender mejor el énfasis dado por Kierkegaard al sacrificio, sino también ayudar a esclarecer la noción de instante. Si, como decíamos el presente propio de la eternidad, en el cual el individuo subsiste como unidad en el tiempo, es un instante irreductible a un momento o una situación, es porque en él se muestra la actualidad de la existencia del individuo y esa actualidad no puede reducirse a un momento en el tiempo, sino que está siempre en tensión respecto del tiempo mismo; en otras palabras, está continuamente afirmándose y articulando su pasado y su futuro en una unidad.

Por otra parte, mientras las elecciones del esteta sigan siendo externas -es decir, mientras el individuo carezca de la voluntad de apropiarse de estas de tal manera que afecten su identidad y deba dar cuenta de sí en ellas-, iniciarán y terminarán sin que el individuo sienta que algo de él queda o se ha ido con ellas, sin que aspire con ellas a una unidad subsistente y, por lo tanto, no consolidarán una personalidad unificada. Como explica B en la segunda parte de *O lo uno o lo otro*, el esteta puede proponerse ser un pastor (o seguir cualquier otra profesión o actividad) e informarse y saber más que nadie sobre ese oficio e incluso llegar a relacionarse y *parecer* efectivamente uno, pero, dado que no se halla verdaderamente comprometido con este, puede abandonarlo en cualquier momento si es que le sobreviene una opción más atractiva (UO2: 167-170). A esta dispersión en la cual se sume el esteta es a la que remite el segundo sentido de culpa presentado. La culpa, en este caso, refiere a una condición que un individuo mismo se ha dado como resultado de su actuar y no a una condición general del ser humano como resultado del despertar a la autoconciencia (CA: 96-110).

Siguiendo lo dicho en los últimos párrafos, podemos reconocer que, en el instante, el individuo se haga presente a sí mismo y busque articular su experiencia temporal en función de esta presentificación; en otras palabras, que reordene el fluir de la temporalidad en función de lo eterno manifestado en el presente. ¿Qué relevancia tienen, entonces, el futuro y el pasado respecto del presente? Pues que si bien el instante presente es el *espacio* concreto en que el espíritu realiza su tarea de devenir síntesis, en este, la eternidad está continuamente irrumpiendo en lo temporal y lo temporal seccionando la eternidad; en otras palabras, el instante es un espacio de realización constante, de relación tensa entre opuestos: temporalidad y eternidad. La unidad realizada como meta debe tenerse, así, como un proyecto aún no realizado desde el cual articular la acción presente. Tal espacio es el futuro. No debe entenderse por esto que el futuro signifique un momento definido de reconciliación entre temporalidad y eternidad. Lo futuro se define, en cambio, desde la eternidad que irrumpe en el instante presente de reunión eterno-temporal, como proyección de esa unidad (CA: 91-92). Así, el futuro remite al proyecto que se encarna en la realización presente de la síntesis. Esta relación de futuro y presente se ve completada por el pasado como el momento en que el individuo puede reconocer un particular estado de su realización. Futuro, presente y pasado se configuran como componentes de un proceso de realización cuya condición está en la característica esencial del hombre de ser síntesis de eternidad y temporalidad (CA: 89-93). Todo ello, como explica Grøn, no hace sino descubrir la historicidad propia del hombre en un sentido muy amplio: la articulación de la temporalidad en un futuro, un presente y un pasado, se expresa en la posibilidad humana de reconocer en su experiencia temporal una historia, sea esta del individuo como de una colectividad o la especie. Así, por la eternidad, la temporalidad queda resignificada como *lo histórico* (Grøn 2008: 114-119).

Para finalizar, quisiéramos enumerar las principales ideas presentadas en el capítulo:

1. El análisis conjunto de la temporalidad y el espíritu se justifica porque el espíritu se da en una situación temporal que define tres relaciones esenciales con él:
  - a. Frente a la contingencia y la dispersión de la temporalidad, el espíritu se presenta como posibilidad de una unidad de la existencia humana. El espíritu no aparece, así, como algo dado, sino como un desarrollo continuo.
  - b. La forma que asume este desarrollo es dialéctica. El espíritu aparece en un primer momento como algo inmediato y abstracto (inocencia), luego como una posibilidad concreta (con la aparición de la autoconciencia) y, finalmente, como unidad concreta.
  - c. La posibilidad de este tercer momento, sin embargo, es puesta en manos del individuo como una tarea; es decir, como una posibilidad que debe asumir activa y conscientemente.
2. La temporalidad pura es vista como un fluir incesante que, en la medida en que no ofrece ningún tipo de estabilidad, no permite al individuo reconocerse en ella. Un individuo que se aferre únicamente a su fluir no podrá, por ello, reconocer en la diversidad de los momentos una unidad subsistente. Este modo de vida, asociado a la temporalidad pura, caracteriza la naturaleza de lo estético.
  - a. En este sentido, lo estético remite, pues, a una perspectiva sobre la vida y no a una actitud sobre la sensibilidad. La crítica de lo estético se dirige contra una forma de asumir la vida como si esta no me atañese directamente. Algo que Kierkegaard diagnostica como una despreocupación por la propia interioridad.
  - b. Lo estético se distingue por la ausencia de una puesta en relación de nuestra interioridad con nuestra experiencia vital; en otras palabras, un

desconocimiento práctico de que nuestras elecciones y acciones van constituyendo nuestra personalidad, de que de ellas depende nuestra unidad concreta. Así, la vida estética oscila entre la infinitud abstracta y la finitud concreta sin poner efectivamente en relación a ambas.

3. Lo eterno es visto como opuesto al fluir incesante y diverso de la temporalidad. Es lo que continúa siendo a lo largo del tiempo y lo que, por ello, abole la sucesión infinita e indiferente de lo temporal. Gracias a esta estabilidad de lo eterno es que el individuo puede reconocerse en él. Este tipo de reconocimiento encarna una preocupación por el presente; el reconocimiento de que en mis acciones y elecciones presentes está la posibilidad de la concreción del espíritu.
  - a. Frente a la estética, la realización del sujeto implica un reconocimiento de la relevancia de mis decisiones y acciones para la constitución de mi personalidad. El avance en este proyecto de autorrealización encarna, por ello, una preocupación por la interioridad.
  - b. La relación entre lo eterno y la temporalidad no es una anulación de la temporalidad, sino una resignificación. La estabilidad de lo eterno permite pensar el presente como parte de un proyecto futuro que da sentido a las experiencias pasadas. Presente, futuro y pasado se articulan, así, en una unidad temporal. A esta posibilidad brindada por lo eterno es a lo que Kierkegaard llama lo histórico.

Hemos visto en este apartado cómo la eternidad es inherente a la concepción de espíritu presente en Kierkegaard, específicamente, en relación con su tarea de autorrealización. Vimos también que esto encarna una relación estrecha entre temporalidad y eternidad. En el capítulo siguiente, profundizaremos en el modo de darse de la autorrealización del espíritu.

## Capítulo 2: La tarea del sujeto

### Ética, estética e individuo

El objetivo de este capítulo es exponer el proyecto de autorrealización del individuo al que el análisis de la relación entre espíritu y temporalidad, en el capítulo anterior, nos había llevado. Partimos, para ello, de su relación con la angustia y la desesperación para dar cuenta de su situación temporal, y de su necesaria imbricación en el dominio de la ética entendida como ámbito de lo social. Aquí también presentamos la relación entre estética y ética en relación al proyecto de autorrealización (2.1). En segundo lugar, para esclarecer el carácter singular del proyecto, analizamos la relación del individuo con la ética, la cual aparecerá, finalmente, como una confrontación (2.2).

Como advertimos en la introducción y el capítulo anterior, no nos detendremos en el análisis de lo ético en tanto modo de vida, sino de la dimensión de exigencias, dinámicas y relaciones intersubjetivas que implica en tanto ámbito de lo social.

#### 2.1. La autorrealización del espíritu

En el capítulo anterior, habíamos presentado al individuo como una síntesis a realizar; el individuo debía ser capaz de articularse como una unidad a pesar del flujo continuo de la temporalidad. A la tarea relativa a dicha articulación la denominamos proyecto de autorrealización. Esta tarea implicaba -podríamos llamarlo así- una *resignificación* de la temporalidad en términos de una historia personal. El devenir temporal indiferente debía

ordenarse ahora en función de lo que un individuo podía reconocer en él como su experiencia pasada y su orientación futura; asistíamos, con ello, a una apropiación del tiempo por el individuo, el cual podía reconocer en él una temporalidad propia. Ahora bien, Kierkegaard describe esta apropiación en términos de un modo de elegir. El hombre puede elegir una u otra acción considerándolas como ajenas en principio a sí mismo, pero no puede elegirse a sí mismo con la misma indiferencia. La elección propia de la autorrealización es del segundo tipo, puesto que debe elegirse como unidad. No basta, pues, con tomar decisiones; es necesario tomarlas con plena responsabilidad, de tal modo que uno sea capaz de dar cuenta de sí en sus elecciones.

Sobre cómo procede esta toma de responsabilidad y qué dinámicas implica, vamos a tratar ahora. Ello servirá, además, para esclarecer la relación entre las dimensiones estética y ética, la cual analizaremos con mayor profundidad al final de este subcapítulo.

Para comprender la naturaleza del proyecto de autorrealización, conviene retomar la definición de hombre dada en *La enfermedad mortal*: “*Un ser humano 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 esta se relacione consigo misma. El yo no es la relación, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma*” (EM: 13).

Si recordamos que en *El concepto de angustia* el hombre es “*una síntesis de psique y cuerpo sostenida por el espíritu*” (CA: 88), entonces tenemos que el espíritu que permite la unidad entre psique y cuerpo es una relación que se relaciona consigo misma. Ello implica que no basta afirmar la unidad entre cuerpo y psique, sino que es necesario desarrollarla como un *hecho*. Es decir, es necesario que el espíritu se dé en acto. Así, el espíritu como relación posee una condición ambigua: por un lado, posibilita la unión

psicofísica del ser humano; por otro, recuerda constantemente que dicha unidad no puede ser nunca dada por sentado. No entendamos, por ello, el que el espíritu sea un hecho como que ya está consolidada la síntesis en él, sino, por el contrario, como que en su hacerse puede constituirse la unidad. Así, la conciencia del hombre de ser un espíritu implica reconocer en este la posibilidad de ser síntesis como el hecho de que esta no esté dada de antemano. El espíritu es, por ello, un poder ambiguo: niega la actualidad de la síntesis, pero encarna su posibilidad (CA: 43-44).

Ser espíritu es, pues, la posibilidad de constituirse como unidad. Pero, en realidad, tal posibilidad viene acompañada de su opuesto: la posibilidad de que tal unidad nunca se logre. El despertar a la conciencia implica ambas posibilidades, las cuales son siempre posibilidades del individuo: es este el que tiene la responsabilidad de realizar la síntesis y, por lo tanto, es este quien reconoce que la posibilidad de sí mismo está puesta en sus manos.

Lo dicho puede aparecer más claramente si distinguimos dos sentidos de la noción de posibilidad. En primer lugar, la posibilidad es un *poder* del individuo. Aquí el sentido de poder debe interpretarse únicamente como una posibilidad puesta en sus manos; dado que al sujeto le es puesta su realización como tarea, la posibilidad de devenir síntesis es algo que él puede alcanzar. En segundo lugar, la posibilidad es lo opuesto a la realidad; lo posible es posible en la medida en que aún no se ha realizado. Habíamos visto esta relación entre la realidad y el tiempo en el capítulo anterior (1.1) al analizar cómo la temporalidad compromete una continua aniquilación de posibilidades en la realidad. Si la temporalidad procedía como una aniquilación de posibilidades, era porque fue concebida como un puro pasar del tiempo con indiferencia de los momentos que en él se sucedían. La relación entre posibilidad y realidad, desde la perspectiva del proyecto de realización, es diferente. En la medida en que la posibilidad a realizar es una

subsistencia que supone una articulación del tiempo en función de un sujeto, esta subsistencia debe confirmarse como posibilidad en la realidad. No podemos decir, pues, que la posibilidad se aniquile por la realidad, sino que se actualiza. Posibilidad y realidad, aun siendo opuestos, encarnan, como vemos, una relación de interdependencia donde la posibilidad debe actualizarse continuamente en una realidad sujeta a un tiempo que se sucede.

Por último, conviene tener en consideración que la posibilidad en general es siempre ambivalente o, mejor dicho, encarna siempre una doble posibilidad: la posibilidad de que aquello que es posible se dé, como de que no se dé. En nuestro caso concreto, la posibilidad de devenir síntesis implica que es posible que esta se dé tanto como que no se dé. De ahí que, como vimos líneas atrás, el individuo vea al espíritu como un poder ambiguo: por un lado, recuerda que es posible constituir la síntesis; por otro, recuerda que esta no está dada y puede no darse nunca. El individuo se relaciona, entonces, con la posibilidad en una tensión permanente con su carácter ambivalente. Además, a esta relación tensa con la ambivalencia de la posibilidad, hay que añadirle otro tipo de tensión: la producida por la oposición entre realidad y posibilidad. Ciertamente, la interdependencia entre realidad y posibilidad consistía en que la primera está continuamente negando o afirmando la posibilidad (en nuestro caso concreto, la posibilidad de la síntesis espiritual), con lo cual no se da nunca un cumplimiento final de esta, sino que la posibilidad debe actualizarse permanentemente. La imposibilidad del individuo de alcanzar una situación plenamente estable de afirmación de sí mismo es la causa de este segundo tipo de tensión. Al primero, Kierkegaard lo llama angustia; al segundo, desesperación. Como vemos, ambos acompañan el proyecto de autorrealización. Analicemos esto.

La angustia es presentada por Kierkegaard en *El concepto de angustia* como posibilidad de la posibilidad o posibilidad de poder (CA: 44-45). Con ello, la angustia remite tanto a la posibilidad de la realización de la síntesis como a su opuesto; la angustia expresa una ambigüedad. Pero, cabe mencionarlo, tal ambigüedad es constitutiva del ser humano desde la inocencia. Recordemos que, en la inocencia, el espíritu no había despertado a la conciencia; es decir, no había reconocido aún el devenir síntesis como tarea. Pues bien:

En este estado [la inocencia] hay paz y reposo, pero también hay otra cosa, por más que esta no sea contienda ni combate, pues sin duda que no hay nada contra lo que luchar. ¿Qué es, entonces, lo que hay? Precisamente eso: nada. Pero, ¿qué efectos tiene la nada? Engendra angustia. Este es el profundo secreto de la inocencia, que ella sea al mismo tiempo la angustia. El espíritu, soñando, proyecta su propia realidad, pero esta realidad es nada y la inocencia siempre ve esta nada como fuera de sí misma (CA: 41).

Hay que cuidarse de leer aquí a la nada como una ausencia de sentido; esta remite más bien a una ausencia de concreción de la síntesis. La nada es del espíritu o, más claramente, la nada es la realidad del espíritu cuando este no ha despertado a la conciencia. Ciertamente, si el espíritu es el que debe poner la síntesis (la relación que se relaciona consigo misma), su realidad proyectada es dicha síntesis, pero, al no reconocerla aún como tarea a realizar -puesto que no ha despertado a la autoconciencia-, la proyecta como un sueño. La síntesis proyectada carece, entonces, de concreción: es una nada. Si la nada angustia ya en la inocencia, es precisamente debido al carácter ilusorio de la síntesis espiritual: “...la actualidad del espíritu se presenta continuamente como una figura que incita siempre su propia posibilidad, pero que desaparece tan pronto como le vas a poner la mano encima, quedando solo una nada que no puede más que angustiar” (CA: 41). Así, el sueño del espíritu revela la posibilidad de la síntesis y,

con ella, aparece la angustia, una vez que esta se revela tan solo como posibilidad y a pesar de que no haya sido puesta aún bajo la responsabilidad consciente del individuo. A lo que anuncia esta posibilidad y motiva la angustia podríamos denominarlo la *presencia fantasmal* de la síntesis. Hay en esta una posibilidad, pero solo aparece aquí como lo opuesto a la realidad.

Ahora bien, una vez que el individuo ha despertado a la autoconciencia, la posibilidad se convierte en posibilidad para el individuo en un sentido doble: no solo como posibilidad de devenir síntesis, sino como posibilidad puesta en sus manos (responsabilidad), con lo cual adquiere un nuevo sentido, más allá de la simple oposición frente a lo real. La angustia se manifiesta ahora, cabalmente, como posibilidad de la posibilidad (la ambivalencia característica de la posibilidad de que se dé o no lo posible: la síntesis) y como posibilidad de poder (puesta en manos del individuo). Así, al manifestar al individuo que la síntesis es poder y posibilidad de sí mismo para sí mismo; la angustia revela al individuo la posibilidad de la libertad y su opuesto, la posibilidad de la culpa (CA: 42-50). ¿Qué entiende Kierkegaard por libertad y cómo se vincula con la síntesis espiritual? Pues bien, como mencionamos en el capítulo 1, la noción kierkegaardiana de espíritu se halla en estrecha relación con la de la *filosofía del espíritu subjetivo* de Hegel y, en particular, de la Psicología. Para ambos, la libertad es un elemento axial en el desarrollo del espíritu que implica una correspondencia entre realidad y concepto<sup>33</sup>. Vimos, sin embargo, que Kierkegaard circunscribe su noción de espíritu al individuo; la libertad, por lo tanto, es la

---

<sup>33</sup> Ello, sin embargo, no lleva a Kierkegaard a afirmar la identidad entre lo racional y lo real. La correspondencia que la libertad implica no tiene un carácter necesario y aparece en el marco de la tarea humana de autorrealización: *"Obviamente, yo no estoy pensando en la astucia de la más reciente filosofía que sostiene que la necesidad del pensamiento es también libertad y que, por lo tanto, cuando se habla acerca de la libertad del pensamiento se habla solamente del movimiento immanente del pensamiento eterno. Tal astucia solo sirve para confundir y para hacer más difícil la comunicación entre los hombres. Por el contrario, lo que yo estoy diciendo es muy claro y simple a decir, que la verdad [el contenido de la libertad] aparece al individuo solo en cuanto este la produce al actuar"* (CA: 138.)

correspondencia entre la realidad y el concepto del espíritu como unidad psicofísica. Si el concepto del espíritu es la unidad psicofísica, entonces, para corresponderse con la realidad, tal unidad debe ser puesta en la realidad. Así, la libertad no puede ser entendida como una libertad abstracta; como un espacio neutro o vacío en el cual el individuo pueda tomar una u otra elección (libre arbitrio). Por el contrario, la libertad remite a una situación concreta por medio de la cual el individuo se hace responsable de sus elecciones, de la que es capaz de dar cuenta de ellas como expresiones en la realidad de su unidad espiritual (CA: 111-113). Como explica Binetti, la libertad kierkegaardiana no es una libertad indiferente, sino por el contrario absolutamente responsable: se realiza en actos concretos que manifiesten la coherencia e integridad internas del individuo y, por lo tanto, de los cuales este es capaz de dar cuenta (Binetti 2004: 7-18).

Por el contrario, la culpa -la cual, como vimos en el capítulo 1, remite a la pérdida de la unidad espiritual- es no-libertad en tanto implica una falta de correspondencia entre el concepto de espíritu, que es síntesis, y la realidad en la cual esta no ha sido puesta.

Ahora bien, la relación de la culpa y la libertad con la angustia es caracterizada por Kierkegaard como vértigo:

A aquel cuyos ojos se ponen a escudriñar en la profundidad abismal le entran vértigos. Pero, ¿dónde está la razón para esto? Esta está tanto en sus ojos como en el abismo, [esto último] suponiendo que no hubiera mirado hacia abajo. Así es la angustia el vértigo de la libertad, que surge cuando el espíritu quiere poner la síntesis y la libertad hunde la mirada en su propia posibilidad, agarrándose en la finitud para sostenerse. La libertad sucumbe en este vértigo. La psicología ya no puede ni aspira ir más allá de esto. En ese preciso momento, todo ha cambiado, y cuando la libertad se incorpora de nuevo, ve que es culpable (CA: 61).

Lo que este fragmento descubre es el surgir de la autoconciencia desde la perspectiva de la angustia. La posibilidad de la libertad -es decir, de la síntesis espiritual- supone el desvelamiento del concepto del espíritu; el yo se sabe unidad psicofísica, pero no puede reconocerse aún como tal en la realidad. El abismo de la libertad refiere a esta mirada interior tanto como a la situación ambivalente de su posibilidad: la posibilidad de la libertad causa vértigo, porque es solo una posibilidad y uno puede caer en la pérdida de la libertad. Así también, es un abismo, porque esa unidad que el espíritu soñaba en la inocencia como algo dado ahora se muestra como una posibilidad real, aunque no realizada. El individuo se reconoce como relación entre cuerpo y psique, temporalidad y eternidad; pero falta que se afirme como espíritu sobre esta relación. Que la libertad, se reconozca como culpable, remite aquí a su falta de realidad. Recordemos que la culpa implicaba, en su acepción más general, una condición común al género humano una vez que el individuo ha despertado a la autoconciencia: la condición de no ser unidad. La culpabilidad de la libertad hace referencia a esa condición de no ser unidad, pero, precisamente por ello, de poder serlo.

Si la angustia es vértigo para la libertad, es porque al revelar su posibilidad entraña el riesgo de su pérdida. La angustia puede advertir al individuo de la posibilidad de la culpa y, con ello, guiarlo hacia la libertad. Pero, por otra parte, la angustia puede perder al individuo en el propio abismo de su interioridad y hacerlo abrazar la finitud, rechazando la posibilidad de la libertad. ¿Cómo es esto posible? Pues porque la angustia no obliga al individuo a buscar la libertad. Es, por el contrario, ambigua, como hemos mencionado. Sin embargo, para dar una respuesta completa sobre cómo es que el individuo puede no elegirse a sí mismo o, en otros términos, rechazar la libertad, debemos recurrir al concepto de desesperación.

Decíamos que la desesperación era una tensión producto de la falta de una situación plenamente estable para la autoafirmación del individuo. En otras palabras, lo que desespera al individuo es que la permanente oposición entre su posibilidad y su realidad, el desfase existente entre el concepto de su espíritu y la realización de ese concepto, no se traduzca nunca en una continuidad armónica. Como explica Grøn, la desesperación es tan universal como la angustia, precisamente porque en tanto el espíritu debe estar permanentemente realizando su síntesis, la relación entre la posibilidad de la unidad y la realización de la unidad compromete un desfase (2008: 87-95).

Lo que la desesperación revela es la distancia que se abre entre lo que podemos llegar a ser y lo que somos. Si el hombre consistía en una síntesis de lo eterno y lo temporal, donde la eternidad era la que permitía resignificar la temporalidad en una unidad, la desesperación hace énfasis en que esa resignificación compromete un desfase entre la posibilidad de la unidad y su realización manifiesto en el hecho de que tenga que estar permanentemente dándose. Así es posible entender que la desesperación sea “...*la imposibilidad de morir, no como si aún hubiese esperanza en la vida; no, la total falta de esperanza es que no exista ni siquiera la última esperanza: la esperanza de morir*” (EM: 18). Ciertamente, la muerte en tanto cese, constituye un estado de reposo que cae fuera de la tarea del individuo de devenir síntesis espiritual<sup>34</sup>. El origen de la desesperación se halla en que el individuo no reconozca en ese desfase permanente una exigencia de continuidad relativa a dicha tarea, sino únicamente una distancia insalvable entre dos elementos inherentemente suyos.

---

<sup>34</sup> Sobre este punto, cabe mencionar el rechazo de Kierkegaard a la religiosidad pasiva y resignada, el cual aparece más decisivamente en sus obras posteriores a 1850, donde enfatiza el enfrentamiento y la práctica como imprescindibles para el cristianismo auténtico (véanse la segunda edición de *Práctica del cristianismo* y *El Instante*).

Ahora bien, la posibilidad de la renuncia a la libertad se da, precisamente, por esta falta de esperanza respecto de la posibilidad de una síntesis, de la puesta en concreto de su posibilidad. Kierkegaard expresa esto de una doble manera: como desesperación por no querer ser uno mismo o de la debilidad y desesperación por querer serlo o de la obstinación. Esta distinción, sin embargo, no debe ser vista como una relación dicotómica de los tipos de desesperación: toda desesperación incluye algo de debilidad, en tanto el individuo se muestra impotente frente a la posibilidad de realizar la síntesis espiritual, y algo de obstinación, en tanto el individuo está constantemente recordándose su debilidad. Hay, más bien, como afirma Grøn, un continuo entre la desesperación de la debilidad y la de la obstinación que puede caracterizarse como un movimiento de la exterioridad hacia la interioridad: la desesperación de la debilidad se concentra en un objeto externo, mientras la desesperación de la obstinación desemboca en un encierro del sujeto en sí mismo (Grøn 2008: 98-101).

En el primer tipo de desesperación, habíamos dicho, el individuo tiene como objeto algo exterior a él. Kierkegaard empieza, por ello, hablando de la desesperación por la riqueza, el placer o el reconocimiento: *lo terrenal*. Pero la desesperación no consiste propiamente en la imposibilidad de agenciarse esta clase de bienes, sino en no reconocer que estos, por sí mismos, no bastan para la realización de un ser humano como síntesis espiritual. Lo que opera aquí es una inversión de los términos: el individuo exige a lo terrenal, sujeto al fluir de la temporalidad, la estabilidad propia de lo eterno. Así, desespera de que lo terrenal no cese de manifestar su temporalidad (el estar determinado por el tiempo), esperando de este la infinitud propia de lo eterno (el no hallarse determinado por nada fuera de sí mismo). Con ello, cree desesperar por la imposibilidad de hallar plenitud en su relación con lo terrenal, sin saber que su desesperación radica en su descuido de lo eterno. Kierkegaard expresa esto en la siguiente analogía:

Esto es como si alguien se encontrara plantado en la plaza del Ayuntamiento o de la Catedral, pero de espaldas a ambos edificios y señalando con el dedo hacia adelante dijese: Estos son el Ayuntamiento y la Catedral. Sin duda, estaría en lo cierto ahí estarían -si es que él se diese media vuelta (EM: 52).

Podemos ver entonces la estrecha relación entre la desesperación de la debilidad y la vida estética, en particular con la propia del esteta sensualista. En ella, el esteta se volvía incapaz de darle una unidad a su existencia porque se aferraba al flujo continuo y diverso de lo temporal. La imposibilidad de hallar estabilidad en bienes siempre contingentes y caducos se traduce en una debilidad para el individuo, en impotencia frente al flujo de lo temporal y ello lo lleva a desesperar al no hallar, en los bienes que busca, la plenitud que exige. Si Kierkegaard interpreta esto como desesperación por no ser uno mismo, es, ciertamente, porque el avocarse a lo temporal impide el desarrollo de una personalidad sólida, pero también porque, aunque el individuo reconozca esta imposibilidad, si persiste en exigir eternidad a lo temporal, no hará sino verse a sí mismo como sumido en una contradicción irreconciliable entre la debilidad de lo interior (de su yo) y la inexorabilidad de lo exterior (del bien buscado). Lo que se da con esto es una evasión y un lamento ante la propia interioridad la cual, al ser pensada únicamente desde la perspectiva de lo temporal, aparece como incapaz de realizarse, de hallar estabilidad, en la posesión de bienes temporales caducos; he ahí su debilidad (EM: 49-60)<sup>35</sup>.

En el segundo tipo de desesperación, el objeto del individuo es ya su propia interioridad.

El individuo reconoce que la posibilidad de devenir espíritu radica es una posibilidad

---

<sup>35</sup> Sin embargo, también es posible identificar en este tipo de desesperación, ciertos rasgos del esteta reflexivo presente en la caracterización de Johannes en el *Diario del seductor*. Este se haya continuamente oscilando entre su deseo de admiración y la paradójica soledad resultante, su pasión por Cornelia y la apatía posterior a su primera noche, etc. La imposibilidad de alcanzar la plenitud en el cumplimiento de sus fines se debe a su renuncia a establecer una relación de sincera responsabilidad para con ellos, lo cual los somete a la dispersión del puro flujo temporal. (UO1: 303-445).

presente en su propia condición inherente de ser síntesis, pero se mantiene en el pensamiento de esta posibilidad sin un vínculo real con lo exterior y, por lo tanto, en abstracto. Para explicar cómo se da esto en concreto, Kierkegaard recurre a dos modos de comportarse del yo: como un yo activo o como un yo pasivo. En el primer caso, el individuo piensa la posibilidad de devenir espíritu como algo absolutamente dependiente de él; se avoca, por lo tanto, a su realización. Sin embargo, al desconocer que esta depende también de factores concretos, tal realización se limita a ser una puesta en práctica de experimentos (EM: 67-70). Esto también puede verse manifiesto en la irresponsabilidad del esteta -en particular, el reflexivo- sobre la que hablamos en 1.2: este buscaba poner en práctica su autorrealización, dijimos, pero sin contemplar que esta exigía una evaluación de sus medios, un reconocimiento de la situación en la que se hacía y de las consecuencias posibles, por lo que se limitaba a realizar experimentos carentes de continuidad<sup>36</sup>. Hay, pues, una sobrevaloración de la potencia del yo: el individuo se piensa capaz de cualquier cosa desconociendo los límites concretos. La desesperación surge de la contradicción entre la infinita potencia abstracta del yo y sus alcances finitos en el ámbito de lo concreto. Lo que el yo no reconoce en este caso es que la infinitud que él ve como una potencia suya no es una propiedad de su acción, sino de su imaginación: el yo puede imaginar infinitos modos posibles de realizarse en concreto, pero ello no implica que pueda realizarlos, esto supone un reconocimiento de sus propias determinaciones concretas que el yo activo desesperado no posee<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> Al remitir al esteta, no queremos sugerir que tales tipos de desesperación sean exclusivamente estéticos. Como dijimos, la desesperación es un fenómeno universal y la estética y la ética mantienen una relación de interdependencia. En 2.2, veremos cómo aparece la desesperación también en la ética.

<sup>37</sup> Esta infinitud resulta falsa, no por partir de una inversión de términos entre lo temporal y lo eterno, sino porque carece de todo contenido concreto. Si la libertad es la correspondencia entre concepto y realidad, esta clase particular de desesperado pretende bastarse con la libertad del concepto para intentar modificarla sin contemplar su propio modo de ser. En ambos casos, el individuo se escinde; termina generando una brecha insalvable entre sus determinaciones físicas, psíquicas y culturales, y la idea que se ha hecho de sí mismo como infinito.

Como Kierkegaard afirma:

Para desesperar por ser uno mismo, tiene que darse la conciencia de un yo infinito. Sin embargo, este yo infinito [de la pura conciencia] es propiamente la más abstracta de las formas, la más abstracta de las posibilidades del yo... Con el recurso de esta forma infinita, pretende el yo desesperado ser dueño de sí mismo, o ser su propio creador: hacer de su propio yo, el yo que él quiere ser, determinando a su antojo todo lo que su yo concreto ha de tener consigo o ha de eliminar. Este, su yo concreto, o esta, su concreción, han de contar, sin duda, con cierta necesidad y ciertos límites, ya que es una cosa particular que tiene cualidades naturales, disposiciones, etcétera, y que está delimitada por unas u otras circunstancias concretas, etc. Sin embargo, con el recurso de esa forma infinita que es el yo negativo, nuestro hombre quiere, en primer lugar, tener bajo su control la transformación de todas esas cosas para sacar de todo ello el yo que él quiere ser a expensas de esa forma infinita del yo negativo -y de esa manera quiere ser él mismo (EM: 68).

Por su parte, el yo pasivo también se aferra a su interioridad abstracta; busca ser sí mismo, pero en vez de obstinarse en realizarse sin tomar en cuenta la exterioridad, experimenta la diferencia entre su yo interior abstracto y las posibilidades concretas de su realización como un choque. Así, el yo pasivo se diferencia del yo activo en que padece la exterioridad concreta como un obstáculo insalvable, mientras el yo activo actúa su realización a contramano de lo concreto.

En este aspecto, el yo pasivo se parece al desesperado por no ser sí mismo, dado que ambos experimentan un conflicto con la exterioridad concreta. Pero mientras el segundo tipo de desesperación se daba a causa de lo temporal (el individuo perdía la esperanza de hallar plenitud en la temporalidad) y, por lo tanto, a partir de una inversión de

términos por la que se exigía eternidad a lo temporal; la desesperación del yo pasivo se da a causa de lo 'eterno', pero en un sentido puramente abstracto (y no opera, por lo tanto, la inversión que se daba en el otro género de desesperación). El individuo experimenta la frustración de no poder realizar su yo en concreto como si se tratase de una manifestación de la maldad intrínseca del mundo. Por otra parte, el desesperado que no quería ser sí mismo buscaba evadirse de su situación reconociéndose a sí mismo como demasiado débil para realizarse en concreto. El desesperado que quiere ser sí mismo, en cambio, se afirma en esa contradicción con lo concreto: en el caso del yo activo, a partir de un sobredimensionamiento de su capacidad y, en el del yo pasivo, de una internalización de la contradicción. Lo segundo es presentado por Kierkegaard a partir de una analogía:

Hablando en sentido figurado, es como si un error se hubiese deslizado en el texto de un autor y deviniese consciente de sí mismo -aunque quizás no se tratara de un error, sino, en sentido mucho más elevado, de una parte fundamental de toda la obra- y entonces el error se quisiese sublevar contra el autor por odio contra sí mismo, impidiéndole corregirlo y, con maniática obstinación, diciéndole: No, me rehúso a ser borrado; aquí estaré, como testigo de cargo contra ti, un testigo de que eres un autor mediocre (EM: 74)

Así, lo que el yo pasivo hace es pensar la contradicción entre su yo interno y lo concreto como un error. Sin embargo, a diferencia del desesperado por no ser sí mismo, no ve en ello una debilidad de la que huir, sino una condición inherente de sí, con lo cual no reconoce que el error radica en afirmar como su yo a una posibilidad abstracta, sino que, generalizando el error hacia toda la naturaleza, considera que toda ella es un error y que eso condiciona negativamente su relación con lo concreto. Se sume, por lo tanto, en un pesimismo pasivo ante la vida.

Podemos, ahora sí, reconocer las razones y maneras con las que un individuo puede rechazar la libertad o el elegirse a sí mismo:

1. Desesperando por no querer ser sí mismo: al exigir eternidad a lo temporal y no reconocer que con ello opera una inversión de términos.
2. Desesperando por querer ser sí mismo: al considerar a la pura posibilidad abstracta de su yo como su propio yo, sin reconocer la relevancia de lo concreto para el desarrollo de este. Ya sea:
  - a. Sobredimensionando su capacidad de acción, por encima e indiferente frente a sus determinaciones concretas.
  - b. Viendo en el choque de ese yo abstracto y lo concreto una característica inherente y determinante de su modo de ser, pero cayendo en el pesimismo de afirmarse pasivamente como un error o incongruencia de la propia naturaleza.

Con todo, no hay que entender que angustia y desesperación sean fenómenos negativos. Es necesario percatarnos de que tanto la angustia como la desesperación revelan al individuo la posibilidad de la autorrealización. La primera bajo la forma de la libertad, de la autoafirmación de lo posible, y la segunda bajo la forma del llegar a ser una unidad. Sin embargo, como afirma Grøn, ambas posibilidades son presentadas al individuo desde una perspectiva indirecta: el individuo reconoce la libertad desde la culpa y reconoce la unidad desde una brecha entre la posibilidad y la realidad (Grøn 2008: 87-88). Ambos fenómenos, por lo tanto, poseen una condición ambigua; revelan una posibilidad y la problematizan. No conllevan ningún tipo de necesidad consigo; no exigen al individuo una posición determinada. De ahí, precisamente, que presenten riesgos: el riesgo de la pérdida de la libertad y el de la pérdida de la esperanza respectivamente. Dado que no constituyen guías para el proyecto de realización, el

individuo puede caer en el error de considerar que dicho proyecto se restringe a lo temporal y buscar, en este, la posibilidad de unidad propia de lo eterno (desesperación por no ser sí mismo); o puede considerar que basta con la sola posibilidad de su realización para constituir un yo (desesperación por ser sí mismo).

Ya hemos visto cómo analiza Kierkegaard este problema en relación con la desesperación y sus variedades, pero está también estrechamente vinculado a la angustia, en particular, a la relación entre posibilidad y realización de la libertad.

Como explica Kierkegaard en *El concepto de angustia*, las posibilidades de ser que el yo se imagina son puramente ideales; si el yo cree no hallarse absolutamente determinado por nada fuera de estas, al carecer de contenido concreto, se manifestará en él la discordancia entre la concreción de su yo y la idea de su yo, que vimos al tratar la desesperación. Si, desesperando ante esto, en vez de ir en pos de su libertad como correspondencia entre concepto y realidad, el individuo se avoca a encerrarse en sí mismo -ya sea por considerarse demasiado débil frente a esta discordancia o viendo en ella algo inherente suyo- irá ampliando la brecha entre su concepto y su realidad. A este tipo particular de encierro o hermetismo, Kierkegaard lo denomina *lo demoníaco*. La principal característica de lo demoníaco es el rechazo de la libertad, de la posibilidad de devenir unidad concreta<sup>38</sup>, lo cual resalta el carácter necesariamente concreto de la libertad y del proyecto de realización del yo (CA: 118-154).

Reafirmemos, sin embargo, que ni la desesperación ni la angustia son fenómenos estrictamente negativos: ambos entrañan riesgos, pero si lo hacen, es porque expresan la posibilidad de la realización (en el caso de la angustia) y la revelación de la dinámica propia de la síntesis (en el caso de la desesperación). Gracias a ellas el individuo se abre

---

<sup>38</sup> Trataremos el fenómeno de lo demoníaco con mayor atención en 3.1.1.

a un primer momento en su realización: el reconocimiento de su finitud concreta (de una situación en que la libertad es posibilidad y la relación constitutiva se halla desfasada) a partir de la cual se le presentan tareas concretas (llevar la posibilidad a la actualidad y traducir el desfase en síntesis). Dicho de otro modo, la angustia y la desesperación permiten preguntar por el cómo de la libertad y la unidad del individuo.

Para terminar de reconocer el rol de la angustia y la desesperación en el proyecto de realización es necesario tomar en consideración su estrecha relación con la temporalidad. Ambas se originan -podríamos decirlo así- en la imposibilidad de que lo eterno sea puesto de una vez por todas en lo temporal. En el caso de la angustia, ello se muestra en que la posibilidad no sería ambivalente de establecer una relación necesaria con la actualidad, pero dado que la realidad no es necesaria, la posibilidad tampoco. Por otra parte, la desesperación hace énfasis en que la actualización de la posibilidad no establece un nuevo estado permanente del mundo, sino que tal actualización es también aniquilada por el pasar del tiempo; el ciclo de posibilidad y actualidad no se interrumpe. de ahí la imposibilidad de llegar a un estado de equilibrio definitivo. Si, como hemos visto, el volcarse hacia la temporalidad y el aferrarse a la posibilidad no pueden ser aceptados como soluciones satisfactorias, entonces podemos decir que lo que la angustia y la desesperación hacen es introducir al individuo en el marco en el cual debe darse la tarea de autorrealización. Ambas recuerdan al individuo que es una unidad de lo eterno y lo temporal, y que no puede inclinarse ni hacia la exterioridad de lo temporal ni hacia la infinitud interior de lo eterno, sino que debe hallar una armonía entre ambos aspectos de su naturaleza. La angustia se lo recuerda en la ambivalencia de la posibilidad y su relación contingente con la realidad; la desesperación al mostrar la imposibilidad de una situación plenamente estable en esta vida. Ambas, de distintas maneras, ponen al

individuo frente al carácter contingente de su existencia. Le plantean, por lo tanto, el problema de ser libre y ser uno en concreto en esta vida.

Así, el problema que surge inmediatamente es cómo puede darse una unidad concreta en un marco temporal. La respuesta que da Kierkegaard es: porque en lo temporal se pueden dar continuidades. En el capítulo 1, vimos cómo era que la continuidad permitía al ser humano articular su temporalidad en una historia. Ahora es necesario analizar cómo procede esta articulación. Para ello, es necesario tomar en consideración su estrecha relación con *lo ético*, la cual aparece descrita de manera bastante detallada en las cartas de B a A, en la segunda parte de *O lo uno o lo otro*.

Habíamos visto que la tarea de autorrealización del individuo era una tarea concreta. El reconocimiento de esto a partir de los riesgos del apego a la temporalidad y la abstracción tiene un significado central en el modo de ser ético. Como explica B:

La frase γνῶθι σεαυτον {conócete a ti mismo} es muy valorada y se ha percibido en ella la meta del esfuerzo de cada persona. Esto es totalmente apropiado, pero también es cierto que no puede ser la meta, sino es al mismo tiempo el comienzo. El individuo ético se conoce a sí mismo, pero este conocimiento no es pura contemplación, pues entonces el individuo vendría a definirse según su necesidad. [Tal conocimiento] Es una apropiación de sí mismo que en sí es una acción y esto es por lo que, premeditadamente, he usado la expresión «elegirse a sí mismo» en vez de «conocerse a sí mismo».

Cuando el individuo se conoce a sí mismo, no está completo, pero este conocimiento es muy provechoso y de él emerge el auténtico individuo. Si quisiera ser ingenioso, diría que el individuo se conoce a sí mismo de modo semejante a como Adán conoció a Eva según las palabras del Antiguo Testamento. Por sus

relaciones consigo mismo, el individuo se frecuenta a sí mismo y se da nacimiento a sí (UO2: 258-259).

Como vemos, la elección asume una posición central en la ética. Pero, ¿a qué alude en concreto esta elección de uno mismo? Para responder a esta pregunta, tomemos en consideración lo que la angustia revelaba al individuo: la presencia de múltiples posibilidades ambivalentes. En un primer sentido, podemos ver estas posibilidades a partir del descubrimiento de distintas labores y materias por las cuales tengo una particular inclinación. En otras palabras, en mi vida voy descubriendo distintas actividades que puedo realizar y que, al hacerlo, me proveen algún disfrute. El descubrimiento de tales actividades conlleva, entonces, al descubrimiento de algún talento y puede haber tantos talentos como actividades yo pueda realizar (UO2: 183). Sin duda, estos talentos se revelan también para el esteta, puesto que la posibilidad se da en la temporalidad misma. Pero lo que el esteta rescata del talento es su capacidad para realizar actividades que le provean un disfrute temporal, mientras lo que el ético rescata es que le revelan disposiciones propias de su personalidad y le permiten desarrollarla a través de su trabajo. Lo propio de la ética, entonces, es revelar al hombre que tiene una *vocación* y que es su tarea realizarla (UO2: 292-298).

Así, un talento se constituye como una vocación si el individuo reconoce en él un medio para desarrollar su personalidad. Este desarrollo, además, toma la forma del trabajo en el sentido más coloquial posible: el desarrollo de una actividad, en sociedad, que repercute tanto sobre mí como los demás. Lo que ello pone de relieve, es que es el desarrollo concreto de la personalidad del individuo exige la relación con otros individuos. En primer lugar, porque las actividades posibles surgen en el marco de la vida social y, en segundo lugar, porque -precisamente por ello- la realización de esas actividades, una vez que el individuo descubre en ellas la posibilidad de desarrollar

disposiciones propias de su personalidad, supone la manifestación del individuo mismo en un entorno social.

Conviene, sin embargo, complementar ambos puntos. Sobre el primero, como dijimos, el descubrimiento de los talentos y su puesta en práctica revela solo un sentido de las posibilidades puestas al individuo. B reconoce otros dos grupos de elementos que, en relación con la ética, revelan posibilidades de ser: las costumbres, tradiciones y leyes, y el amor.

Al respecto de las primeras, B menciona que si las obligaciones y prácticas de la comunidad son vistas por el individuo como algo externo a él, entonces siempre tendrán la forma de un pesar. Esto es, precisamente, lo que acontece en la estética. Para el esteta, por ejemplo, la legitimación social del talento en el trabajo o del amor en el matrimonio toma la forma de una limitación del talento o del amor. Esto se da porque reconoce tales experiencias como dotadas de un carácter excepcional irreconciliable con la ética. En relación con el talento, valora el tener una disposición hacia algo en la medida en que la actividad le produzca algún goce (como el talento para ganar dinero) o por medio de la admiración de los demás (la grandeza), pero no valora la actividad en sí misma ni reconoce en su habilidad e interés en dicha actividad una manifestación de su personalidad. Ello no quiere decir que no vea en su talento una particularidad suya; por el contrario, se concentra en esa particularidad y el goce que le produce como si fuesen algo irreconciliable con la generalidad que el deber le exige (por ejemplo, el deber de trabajar para vivir). De ahí que el esteta considere que no todos los hombres poseen talento: el talento es un don (UO2: 290-306). Lo mismo ocurre con el amor. Lo que el esteta rescata de este es su singularidad (ya sea la presencia de una belleza singular o una singularidad de la situación). Sin embargo, inversamente al caso del talento, en el amor la excepción no es un don del individuo, sino de un objeto externo a él (UO2: 108-

124). Ambos casos, sin embargo, revelan que su relación con la generalidad del deber es de exclusión. En relación con el talento, puede ser que el goce resultante y la exigencia de trabajar coincidan, pero siempre serán cosas diferentes: el deber de trabajar no puede ser visto por el esteta como algo intrínseco, porque no considera su actividad como una forma de desarrollarse y manifestarse en su personalidad. Del mismo modo, si el amor es una excepción, entonces el establecimiento de deberes de uno para con el otro (o del deber mismo de la legitimación del amor en el matrimonio) serán externos al amor mismo<sup>39</sup>.

Así, las obligaciones y prácticas éticas serán vistas como incompatibles con los talentos y afectos del individuo a menos que este descubra entre ambas la posibilidad mediadora de conocer y formarse a sí mismo. Sin embargo, dado el carácter general del deber para la ética, conviene preguntarnos cómo es posible expresar y desarrollar los talentos y afectos particulares siguiendo prácticas y obligaciones dirigidas a la totalidad de los individuos de una sociedad. La respuesta se halla en una característica particular de la ética que se expresa en la siguiente cita:

«El deber de todo ser humano es tener una vocación». [El individuo ético] No puede decir más, pues la ética como tal es siempre abstracta, y una vocación abstracta, adecuada para todos, no existe; por el contrario, la ética supone que todo hombre tiene una vocación especial. El individuo ético no puede indicar a nuestro héroe [al individuo] qué vocación ha de elegir; pues para eso es necesario un conocimiento minucioso de lo que hay de estético en su personalidad, y, aun si el

---

<sup>39</sup> Al respecto, B menciona que tanto el amor del seductor, basado en el deseo de posesión del amado, como el amor idealizante y obsesivo, en el que el amante se despreocupa de sí concentrando todas sus energías y esperanzas en la figura del amado, caen en esta categoría. Y ello porque no ven en el amor una ocasión para conocerse y cultivarse a sí mismos, del mismo modo que la concepción del talento del esteta no ve en este un modo de conocer y formar su personalidad (véanse "El primer amor" y "Validación estética del matrimonio" en UO1: 233-279 y UO2: 5-154 respectivamente).

moralista tuviese ese conocimiento, se abstendría, de todos modos, de elegir por él, pues sería negar su propia concepción de la vida (UO2: 291).

Lo que la ética afirma como general es que todo hombre ha de tener una vocación, esto es, una disposición (entendida como la combinación de facultad e interés) que desarrollar en una actividad sostenida, pero no puede afirmar el contenido de esta. No puede, por un lado, porque para hacerlo debería conocer las posibilidades que al individuo se le ofrecen y la forma en la que estas repercuten en él dentro del marco de lo temporal y, por otro lado, porque ello implicaría que está eligiendo por el individuo con lo cual le estaría privando de la característica central de lo ético: que todo individuo debe elegirse a sí mismo.

Si la principal exigencia ética es el desarrollo integral de las particularidades del individuo en una actividad, entonces el deber ya no puede ser visto como algo extrínseco; por el contrario, el deber se vuelve equivalente a la tarea de autorrealización que habíamos visto. Las prácticas y obligaciones éticas que, para el esteta, buscaban limitar sus singularidades, desde la formulación del deber que acabamos de ver, se traducen en medios para expresar y consolidar tales singularidades en una personalidad íntegra. Con ello, la particularidad que la estética valoraba como excepcional y la generalidad de la ética aparecen como complementarias: la particularidad encuentra en el marco social de la ética las posibilidades de su verdadero desarrollo y expresión.

Esto supone que el valor de lo finito no queda anulado en la generalidad de la ética, sino, por el contrario, *resignificado* en un marco de intercomprensión. B desarrolla esta idea a partir del análisis de uno de los atributos más fuertemente vinculados a la estética: la belleza. Si el esteta reconoce la belleza en el carácter excepcional de lo finito (la belleza excepcional del amado, de una obra de arte o de una situación) es porque

encuentra en este un valor intrínseco que permite reconocerle una finalidad inherente. Ciertamente, la oposición que el esteta establece entre lo significativo de tales objetos y la insignificancia común a lo ético (el trabajo o el matrimonio, por ejemplo) radica en que encuentra en ellos un valor que no puede extender hacia lo general; la generalidad de la ética se define, en cambio, como tedio. En “La rotación de los cultivos”, presente en *O lo uno o lo otro*, el esteta A explica claramente este concepto. El tedio es lo propio de la existencia cuando esta no compromete ningún goce ni valor para el individuo. Lo que le resulta tedioso al esteta no es cualquier existencia, sino la suya propia. De ahí que tenga que estarse dando constantemente objetos nuevos sobre los que volcarse. Incluso la excepcionalidad del amado cae en esta categoría en la medida en que sigue siendo algo externo al individuo mismo a partir del cual este logra vencer el tedio. Toda forma de interés que se sitúe fuera del ámbito interno de la existencia del individuo será una forma de combatir el tedio de esta, pero no por ello dejará de hacerla en sí misma tediosa (UO1: 285-300). Con ello, el esteta reafirma en cada goce el tedio que pretende eliminar; la oposición entre lo tedioso y lo excepcional se configura como una dialéctica que define el propio modo de ser del esteta. La idea de que el abrazo de la finitud toma la forma de una inversión de términos entre finitud e infinitud aparece ahora más claramente: el esteta pide a lo finito la ruptura de la propia dialéctica en la cual se constituye como excepcional. Sin embargo, B va a afirmar que el reconocimiento de la finitud de lo finito en la ética no supone una negación del carácter excepcional de la finitud. Para el esteta, la finalidad intrínseca de la excepción era una cualidad que solo podía radicar en ella y se perdía de otra manera, pero el ético reconoce tal finalidad como un movimiento. Ciertamente, si bello es aquello que tiene su fin en sí mismo, tal fin debe constituir el término de un proceso: al decir que algo tiene su fin en sí mismo, lo que queremos decir es que hay en él un movimiento que lo constituye como partida y

meta. Tal movimiento es el modo de darse de la existencia misma de lo bello (UO2: 273-276). Esto tiene dos consecuencias importantes:

La primera es que la atención a la belleza es una atención al modo particular de darse (o existir) de algo: admirar su belleza exigen considerarlo como origen y meta de sí mismo, como poseedor de una finalidad intrínseca.

La segunda es que, dado que el individuo se halla inmerso en una tarea de autorrealización, él mismo se constituye como un proceso que tiene su fin en sí mismo y, por lo tanto, el desarrollo de una personalidad íntegra exigido por la ética implica también ambas características de lo bello. Así, la ética es capaz de reconocer la existencia del individuo como poseedora de un valor en sí misma, de una finalidad intrínseca por la cual se asemeja a una obra de arte. La diferencia con una obra de arte radica en que, en relación con su existencia, el individuo es tanto espectador como actor; el individuo se realiza a sí mismo como finalidad y contempla en este realizarse la belleza de la existencia en su excepcionalidad que consiste, desde la perspectiva ética, en desarrollarse y manifestarse como una singularidad gracias a la ayuda y ante la presencia de una sociedad.

Así, resumiendo, ética y estética son, en un sentido, complementarias. La estética aporta el descubrimiento de las posibilidades y el valor de lo finito que la ética desarrolla en un marco social. Es por esto que B dice sobre aquel que opone el interés en lo bello y singular al deber ético: *“Insiste en pensar que la ética se encuentra fuera de la estética, aunque él mismo tenga que admitir que la vida debe su belleza a la concepción ética”* (UO2: 299).

Lo que la ética comporta no es, pues, una obediencia ciega a un deber externo, sino la exigencia de desarrollar nuestra personalidad en concreto. De este modo, la ética puede

verse como una *exigencia de manifestación*: pide al individuo que saque a la luz sus talentos, sentimientos y afectos, los ponga en actividad, desarrolle y exprese en el marco de la vida social. Así, la ética constituye, una mediación entre los individuos que define los modos de vida de una comunidad al dar un marco para la manifestación de la interioridad de sus miembros. Lo que la ética ofrece al individuo, podríamos decirlo así, a través de sus prácticas y obligaciones concretas, es la posibilidad de darle continuidad a sus intereses y capacidades. Con ello, en la estabilidad de los vínculos sociales el individuo descubre que la construcción de su propia historia se articula necesariamente con la construcción de las historias de los otros individuos. Si la temporalidad puede constituirse en una unidad de pasado, presente y futuro es porque descubre, en la existencia de prácticas subsistentes en el modo de vida de una comunidad, un modo de dar continuidad a sus propias prácticas.

El hecho de que la articulación de la propia temporalidad en una historia implique una articulación de esa historia en el marco de la historia de una comunidad es lo que pone de relieve la siguiente cita de *El concepto de angustia*: “Ningún individuo puede estar de suyo indiferente a la historia de la especie humana, de la misma manera que la especie tampoco puede estarlo respecto de la historia de ningún individuo. De aquí se deduce que mientras la historia de la especie no cesa de progresar, el individuo comienza sin cesar desde el principio, precisamente por ser sí mismo y la especie, y por ello el motor constante de la historia de la especie” (CA: 29).

Esto, sin embargo, entraña algunos problemas: ¿Es acaso toda posibilidad del individuo asimilable a prácticas sociales? ¿No se dan acaso situaciones y contextos en los que el desarrollo personal y las exigencias ‘éticas’ aparecen en franca oposición? ¿Reconoce Kierkegaard la posibilidad de que existan normas sociales concretas que obstaculicen el

desarrollo de los individuos en vez de promoverlo? ¿Cómo puede -si es que puede- esta visión del individuo y su socialización ser útil para analizar estas situaciones?

Tales preguntas suponen dar mayor concreción al concepto kierkegaardiano de ética; en otras palabras, exigen distinguir esta dinámica ética ideal de socialización y desarrollo personal armónicos de los contextos de socialización en los que esto puede no darse, y detenernos en cómo se interrelacionan la historia de la comunidad y la del individuo. Para ello, es esencial considerar el diagnóstico y crítica que Kierkegaard hizo de su propio tiempo en diferentes ámbitos. Este análisis nos permitirá, además, ahondar en los fenómenos de la desesperación y la angustia y, con ello, dar mayores luces sobre el proyecto de realización al que se avoca el individuo. Ciertamente, si como dijimos, estos fenómenos revelan el marco contingente donde debe darse tal proyecto y permiten problematizar los temas de la libertad y la unidad, es imposible no tomarlos en cuenta al momento de analizar cómo se da en concreto la relación entre los individuos y la ética. Así, para el mismo Kierkegaard, constituyen herramientas de diagnóstico al momento de analizar su propio tiempo<sup>40</sup>.

---

<sup>40</sup> Una pregunta que cabe hacernos es en qué medida la perspectiva de Kierkegaard sobre su propia época puede dar luces sobre su perspectiva sobre la ética si, como hemos dicho, no se trata de una crítica de relevancia en general de la ética para la realización del individuo. Tal pregunta nos exige considerar que ética tiene sentidos más o menos diferentes en las distintas obras de Kierkegaard. Simplificando creemos que, principalmente, remite a un modo de vida y al conjunto de valores y exigencias intersubjetivas que se implican en este (dimensión ética). En la segunda parte de *O lo uno o lo otro*, se enfatiza su relevancia para el desarrollo del individuo, algo que, en líneas generales no es rechazado en ninguna de las obras posteriores salvo en *Temor y temblor*, donde tal relevancia es puesta en cuestión al plantear la posibilidad de una relación directa del individuo con la esfera religiosa sin pasar por la ética. La diferencia entre la defensa de lo ético hecha por B y, por ejemplo, la caracterización de la ética presente en el *Postscriptum*, *El concepto de angustia*, *Las obras del amor* o *Ejercitación del cristianismo* radica en que, en estas obras, si bien hay una visión positiva de la ética, esta aparece estrechamente vinculada a la religiosidad. Así, por ejemplo, en el *Postscriptum*, Climacus señala la estrecha relación entre ética y religión (PMF: 260-268), y, en *El concepto de angustia*, se afirma la necesidad de una nueva ética asociada a la religiosidad (CA: 12-14). Será, sin embargo, en *Las obras del amor*, donde Kierkegaard desarrolle la necesidad de un fundamento religioso para la ética, algo que analizaremos en el capítulo 3.

Por otra parte, *Temor y temblor* y *El concepto de angustia* presentan duras críticas a la ética en tanto no posee un fundamento trascendente. Sin duda, es necesario considerar que el pseudónimo de *Temor y temblor*, Johannes de Silentio afirma que le es imposible comprender el sentido de la fe (TT: ). Pero, como explica Evans, ello no anula la crítica que dirige a la ética (sí, en cambio, la posibilidad que plantea de una brecha entre ética y religiosidad) (Evans 2006: 218-221), la cual coincide en gran medida con la

## 2.2. Historia personal e historia colectiva<sup>41</sup>

Como afirma Pattison, para ubicar y entender la perspectiva histórica y social de Kierkegaard, es necesario preguntarnos antes cuáles eran los espacios en los que tales perspectivas se construían y difundían en la Dinamarca del siglo XIX y qué dinámicas culturales, políticas y sociales las motivaban y condicionaban. En relación con Kierkegaard, esta, aunque presente en sus obras bajo pseudónimo y sus tratados, se halla de una manera más explícita en sus escritos en diarios y *feuilletons*, sus reseñas y, en general, en sus últimas publicaciones contra la Iglesia estatal danesa (Pattison 2002b: ix-x, 50-71). En síntesis, confiamos en la propuesta de Pattison de que para conocer la perspectiva social y política de Kierkegaard es necesario conocer cuáles eran los espacios donde tales perspectivas se daban en su tiempo y cómo Kierkegaard participaba de estos espacios.

---

presentada en *El concepto de angustia*: en concreto, en la necesidad de pensar al individuo singular desde su singularidad propia y no desde una generalidad abstracta.

Creemos que la crítica de Kierkegaard a su propia época, la cual recogemos principalmente de su *Recensión literaria a Dos edades*, si bien contempla también rasgos estéticos como la falta de decisión o la reflexión vacía, permite esclarecer la crítica de la ética y la forma en la que esta se vincula con la religiosidad.

<sup>41</sup> Hallar en Kierkegaard una perspectiva sobre la sociedad y los movimientos culturales y políticos de su tiempo implica dar una respuesta a la crítica planteada por Adorno, quien considera que la perspectiva kierkegaardiana de la subjetividad carece de una dimensión social e histórica (Adorno 2006: 37-62). No es nuestra intención reconstruir la totalidad de la crítica adorniana, sino detenemos en un punto: el supuesto rechazo del danés por la historia y la relación de la subjetividad con la historia y lo social<sup>41</sup>, el cual, según su parecer, se vio intensificado con las revoluciones de 1848<sup>41</sup>. En su tesis doctoral sobre Kierkegaard, Adorno afirma: “*La interioridad trata de mitigar los embates de lo exterior lanzando un anatema sobre la historia misma. Así se inicia la lucha de Kierkegaard contra la historia, empíricamente motivada por los acontecimientos de 1848*” (Adorno 2006: 48).

La afirmación de Adorno se asemeja mucho a la de un temprano lector de Kierkegaard, Georg Brandes, quien en 1877 escribe un texto presentándolo y resaltando su falta de perspectiva política en relación a su afirmación -en *La época presente*, de 1846- de que lo más impensable en dicha época sería una revolución, dos años antes de las revoluciones de 1848 (Brandes 1902: 258-445).

Así, ambos críticos coinciden en la incompetencia de Kierkegaard para captar las tensiones históricas de su propio tiempo y, de ser así, resultaría sencillo desestimar la concreción de su concepción de la ética (algo que, como mencionamos, Adorno hace). Nos parece, sin embargo, que reducir la preocupación política y social del danés a su relación con las revoluciones de 1848 es caer en una visión demasiado estrecha de la misma y que desconoce que el propio sostuvo sus afirmaciones sobre la revolución incluso después de acaecidas estas. Ofrecemos, por ello, en esta sección una perspectiva diferente.

En primer lugar, es necesario considerar que hacia la primera mitad del siglo XIX Dinamarca experimentó un proceso relativamente pacífico pero acelerado de modernización y liberalización concentrado visiblemente en Copenhague (Kirmmse 1990: 9-12). Dos fenómenos importantes se dieron entonces: el desarrollo de la literatura y el teatro danés, en lo que llegó a conocerse como la Edad de Oro danesa, y el desarrollo de la prensa escrita y, en particular, la llegada del feuilleton. En realidad, ambos fenómenos estuvieron estrechamente relacionados por dos razones. La primera, que los escritores, lectores y críticos de la Edad de Oro conformaban un grupo de intelectuales relativamente pequeño y homogéneo casi restringido a Copenhague y procedente de los sectores más altos de la burocracia metropolitana. Así, las relaciones entre estos eran sumamente estrechas y sus diferencias políticas, mínimas, de manera que el desarrollo de las letras en este periodo se dio en una relación bastante recíproca entre los escritores y su público, y sin la presencia de debates políticos o sociales (Kirmmse 1990: 77-85). Esto, a su vez, favoreció el desarrollo de una intelectualidad burguesa desinteresada por la praxis política y de tendencia reaccionaria (Pérez-Álvarez 2005: 171-176).

La segunda, por su parte, se da como consecuencia de la modernización de la metrópoli -la cual toma como modelo, común en la época, a París- y surge, en parte, por las posibilidades e inquietudes que los nuevos avances y sucesos generan entre la población y, en parte, por la asimilación de los escritores al mercado. Sobre lo primero, es importante recordar el conjunto de innovaciones técnicas en distintos ámbitos que el siglo XIX trajo consigo: mejoras en la capacidad productiva de las industrias, desarrollo y aumento de las redes de comunicación, pero también cambios y novedades para la vida cultural como los zoológicos y museos, las ferias y exposiciones, los almacenes y galerías, la fotografía, los dioramas, el estereoscopio y, finalmente, el cine. Pattison

destaca, por ello, la apertura del parque temático Jardines Tivoli en Copenhague hacia 1843 (Pattison 2002b: 44-45). Por otra parte, como menciona Anderson, las mejoras en las comunicaciones y la producción permitían un nivel de difusión de las ideas y los sucesos con una rapidez y un alcance nunca antes visto (Anderson: 63-76). Ambas situaciones hicieron de la vida social de la metrópoli algo sumamente dinámico. Se hacía necesario, entonces, un tipo particular de medio impreso que permitiese orientar la mirada de los lectores sobre la situación siempre cambiante. Tal medio, en relación con la vida cultural de la ciudad, fue el feuilleton (Pattison: 41-44.)

Desde luego, estaban también los diarios y las reseñas, pero la razón por la cual Pattison -y nosotros con él- destaca el feuilleton es porque, además de permitir un flujo rápido de información muy diversa y establecer una dinámica en la que se refleje y moldee el punto de vista del público lector ciudadano, el feuilleton posee características por las que establece un estrecho vínculo con la literatura y, de este modo, con la asimilación del escritor -y con él, del intelectual- al mercado a la que aludimos en el párrafo anterior.

En cuanto a estilo, el feuilleton combina referencias cultas (latinismos o galicismos) con otras vernáculos y locales (por ejemplo, la mitología o literatura nórdica, propia de Dinamarca); por otra parte, intercala datos de carácter anecdótico o humorístico con temas más serios. De este modo, emplea una gran cantidad de recursos estilísticos con el objeto de acceder a un público más extenso. Pero, además, se permite presentar temas heterogéneos y puntos de vista opuestos (pasando del humor a la seriedad) con el fin de ofrecer al lector una visión panorámica de la vida cultural bajo una multiplicidad de perspectivas (Pattison 2002b: 25-29). Por otra parte, el feuilleton permitía la asimilación del escritor por el mercado. La difusión de la imprenta y la rapidez y extensión de los nuevos flujos de información impulsieron nuevas dinámicas de lectura y escritura que, gradualmente, fueron alterando los modos de hacer literatura. La novela por entregas, el

poema breve, la reseña crítica, etc., fueron abriéndose paso en un mundo donde se exigían textos cada vez más cortos con una fluidez narrativa cada vez mayor (Benjamin 1980: 38-47). Si recordamos ahora lo dicho sobre la Edad de Oro en Dinamarca en relación a la estrecha relación entre lectores y escritores, podemos considerar que la aparición del feuilleton acrecentó aún más el nivel de interrelación de la comunidad literaria, pero al mismo tiempo transformó tales relaciones, algo que veremos en los párrafos siguientes. Por lo pronto, conviene mencionar que un buen número de escritores daneses se valió del feuilleton y creó sus propias publicaciones periódicas. Kierkegaard no fue la excepción: publicó en diversos diarios como el *Perseus*, de carácter cultural, o el *Faedrelandet*, donde presenta algunas de sus últimas críticas a la Iglesia danesa; lanzó una publicación periódica propia de carácter religioso, *El Instante*; y escribió diversas reseñas de música, teatro y literatura (Pattison 2002b: 33-41).

Ahora bien, estas transformaciones en las dinámicas de producción y difusión de los textos fueron de la mano con transformaciones al interior de la vida social y política. Al respecto, nos interesa detenernos en tres puntos: el desarrollo del nacionalismo, el surgimiento del público y la idea del progreso.

Anderson considera que la posibilidad de pensarse como una nación se encuentra en la capacidad de imaginarse como una comunidad sin necesidad de conocer a todos los miembros de esta, de ahí que llame a la nación *comunidad imaginada*. Si la posibilidad de este tipo de comunión se vincula con el desarrollo de la prensa escrita, es porque esta permite una nueva concepción de la temporalidad: la posibilidad de enterarse de lo que está sucediendo en diferentes lugares al mismo tiempo y el hecho de que esta información esté permanentemente renovándose permiten al individuo moderno imaginar que comparte un mismo tiempo con aquellos individuos de los que habla y a quienes *habla* el periódico. Aquí, tiempo remite no solo al flujo temporal, sino también

al contenido de este: la información transmitida llena ese flujo temporal con la información que brinda y al hacerlo lo que se comparte, también, es un tiempo en tanto época. Así, el desarrollo de los nacionalismos europeos decimonónicos se debió, en gran parte, a una nueva forma de pensar la temporalidad a partir del desarrollo de la red de comunicación e información que permitía articular a un grupo de individuos bajo un mismo *destino histórico*<sup>42</sup> (Anderson 1993: 23-25, 43-62).

Pero esta posibilidad de imaginar una comunidad anónima cuyos miembros se desconocen entre sí no fue una particularidad exclusiva del nacionalismo. Como explica Benjamin, las novedades traídas a las ciudades, los continuos flujos entre estas y el crecimiento urbano propio del siglo hicieron de las metrópolis decimonónicas entes en sí mismos con una vida propia. El individuo podía pasear ahora por ella observando ya no la vida de uno o dos individuos particulares sino la vida de la ciudad. Así, el escritor podía sentirse un detective en medio de una *multitud* anónima, convirtiéndose en aquel que la observa mientras pasea por la ciudad: un *flâneur*. El anonimato de la comunidad urbana le permitía al individuo hallarse solo en medio de muchos individuos (Benjamin 1980: 49-65). La prensa, el museo, las exposiciones, etc., ofrecían al individuo un nuevo modo de ver que podía aplicarse a la ciudad por entero: una visión panorámica de la vida moderna. Pero, al mismo tiempo, le manifestaban que su visión no dejaba de ser una más entre otras; que él también era absorbido por la multitud. Para lo que nos ocupa en relación a Kierkegaard, esto se aplica directamente sobre el escritor (y en particular el escritor de feuilletons): el escritor no se dirige a un individuo al que conoce ni con el que puede detenerse a esclarecer o pulir sus ideas, sino a una comunidad anónima de

---

<sup>42</sup> La noción de destino histórico es fundamental porque permite entender en concreto el carácter soberano de la nación, la cual, en tanto comunidad política autónoma, aspira a dirigirse a sí misma sin influencias externas. El destino histórico de una nación es, por lo tanto, la realización de su autonomía política. De ahí que las luchas nacionales se hayan alineado muchas veces con las ideas liberales y la defensa de la libertad yendo en contra de las dinastías absolutistas en miras a un gobierno legitimado por la soberanía nacional (Anderson 1993: 123-160, 200-217).

lectores (Pattison 2002b: 25-36); del mismo modo, el lector no se dirige al autor sino es por medio de su texto, el cual, como dijimos, aparece según las exigencias de una imprenta y un mercado crecientes, en síntesis, de una industria cultural. Así, el escritor imagina como destinatario de su obra a una comunidad anónima, el *público*, en relación al cual se ve a sí mismo como una individualidad separada: el *flâneur*.

En el fondo, lo que el nacionalismo tiene en común con la nueva comunidad de lectores y escritores es que ambos manifiestan una tensión entre individuo y multitud inherente a la época: la posibilidad de pensar al hombre como una comunidad avanzando hacia un destino común y la posibilidad de pensar al hombre como un individuo absolutamente singular y excepcional. Más allá de cuáles sean las causas de esta tensión, creemos que es posible advertirla en el hecho de que, en el siglo XIX, se den a la vez un conjunto de movimientos sociales de gran amplitud como las revoluciones nacionalistas, liberales, socialistas y comunistas, y el florecimiento de espacios y discursos relativos a la vida privada (Hobsbawm 2010: 239-250, 289-311). Concordamos, por ello, con Pattison, en que una de las grandes tensiones modernas presentes en tiempos de Kierkegaard fue la tensión entre el individuo y la masa (Pattison 2002b: 22-25).

La última de las transformaciones a la que aludimos se vincula también con la forma de experimentar el tiempo y, siguiendo a Pattison, se manifiesta como una obsesión general por el presente. Ciertamente, los nuevos avances y la rapidez y continuidad de los cambios de la vida moderna sumados a la capacidad brindada por los nuevos medios de pensarse en términos de comunidades anónimas, motivaban la pregunta por el sentido y la dirección de la época. La obsesión por el presente se manifestaba así, por un lado, en una fascinación por el cambio y la renovación constante cuya meta se colocaba en un futuro cada vez más próximo: el presente aparecía, entonces, como la realización continua del futuro. Por otra parte, la intensidad y amplitud de las transformaciones y

los flujos motivaba también una reacción contraria en la que cooperaban las nuevas posibilidades *visuales*<sup>43</sup> que el microscopio, los binoculares, el museo, las exposiciones, etc., habían abierto al individuo: este podía apreciar en los nuevos descubrimientos históricos la pérdida de las viejas civilizaciones; en los nuevos descubrimientos científicos, la pérdida del misterio; en el perfeccionamiento de los mapas, el envejecimiento de los nuevos mundos. En síntesis, podía experimentar la dinamicidad de la época como una pérdida constante. Se valía, entonces, de las nuevas posibilidades visuales –de agrandar lo pequeño, acercar lo remoto, disminuir lo grande y apartar lo cercano– para detenerse en la fugacidad de lo transitorio y afirmar en ella su sentido único. Surgía, así también, una obsesión por el presente en el detenimiento ante el instante (Pattison 2002b: 14-19). Benjamín sitúa esta particular obsesión por el presente en la grandeza indiferente que Baudelaire confiere al albatros<sup>44</sup> o en la rebeldía del apache. “*El apache abjura de las virtudes y de las leyes. Rescinde de una vez por todas el contrato social y así se cree separado del burgués por todo un mundo*” (Benjamin 1980: 97). Pero la obsesión no se limita a ellos: Da Quincey, en su elogio del asesinato<sup>45</sup>, también es seña de ello. En estos y otros escritores, se abre una perspectiva que no puede ser entendida por la expectativa de futuro ni pretende serlo. Ensalza, en cambio, un tipo excepcional de mirada sobre la realidad que es capaz de una grandeza absolutamente singular.

Así, por un lado, el presente aparece como un espacio de tránsito hacia el futuro, de realización. Esto no solo remite a la posibilidad de un destino histórico imaginada por

<sup>43</sup> Es importante anotar que visual no solo remite al hecho de que estos nuevos medios hayan surgido inicialmente como posibilidades para la vista, sino también a la posibilidad que ofrecieron para representar la realidad de diferentes maneras, para producir nuevas imágenes sobre esta.

<sup>44</sup> Al respecto, veamos un fragmento de *El albatros* de Baudelaire:

*"Este alado viajero, ¡qué inútil y qué débil!// Él, otrora tan bello, ¡qué feo y qué grotesco!// ¡Éste quema su pico, sádico, con la pipa,/ Aquél, mima cojeando al planeador inválido!// El Poeta es igual a este señor del nubló,/ Que habita la tormenta y ríe del ballestero./ Exiliado en la tierra, sufriendo el griterío,/ Sus alas de gigante le impiden caminar"* (1964: 38).

<sup>45</sup> Véase De Quincey 1889.

los revolucionarios, sino también a un modo de experimentar la vida cotidiana. Los espacios como los Jardines Tivoli de Copenhague pueden entrar dentro de esta visión del presente como tránsito, en tanto permiten experimentar el tiempo como un continuo distraerse (en la contemplación, en el movimiento del carrusel, en el fluir de la música, etc.). La distracción puede ser vista, así, como un modo en que esta temporalidad transitoria y volátil se inserta en el dominio de la vida del individuo (Pattison 2002b: 44).

Por otra parte, la obsesión por el presente se manifiesta en el énfasis en la pérdida del instante en el tiempo. La intuición de un presente en desaparición continua y cuya desaparición marca su excepcionalidad se contrapone a la perspectiva del presente como realización continua del futuro. Para esta, la obsesión es el tránsito, la superación, el progreso. Para la otra, la pérdida, la aniquilación, la decadencia.

Hemos visto, con ello, dos tensiones modernas que desarrollaremos al momento de analizar la crítica de Kierkegaard a su época: individuo-masa, progreso-decadencia. Hemos visto también que Copenhague sufría un momento de efervescencia literaria paralelamente a su modernización. Es interesante, por ello, que Kierkegaard critique a la modernidad escribiendo en feuillets porque muestra, a la vez, su incursión en lo moderno y su opinión sobre esto. Como Pattison afirma, Kierkegaard mantuvo una relación de desconfianza con la prensa a la que imaginaba como un poder omnipresente con el cual era imposible no verse implicado, pero al mismo tiempo no dudó en usar los recursos que esta le ofrecía para transmitir sus ideas y plasmar sus confrontaciones (Pattison 2002b: 33-38). Nos parece pertinente, por ello, recurrir a su *Recensión literaria* sobre la obra *Dos edades* de Gyllembourg, en concreto, a la última parte, dedicada al análisis de *La época presente*, así como a su serie de publicaciones contra la

Iglesia Oficial, *El Instante*, y un discurso que puede ayudarnos a esclarecer su perspectiva en relación a la tensión progreso-decadencia: *La expectativa de la fe*.

El primer texto estaba pensado originalmente como parte de una publicación periódica, pero dada su extensión terminó apareciendo por separado. Aun así, se mantuvo la división en tres secciones, de las cuales nos interesa la última, *La época presente*, dado que contiene un análisis de la situación contemporánea en Dinamarca y Europa. Curiosamente, es precisamente este texto al que Brandes remite para afirmar la falta de juicio político de Kierkegaard (Brandes 1902: 258-445).

Según Kierkegaard, “*La época presente es esencialmente sensata, reflexiva, desapasionada, encendiéndose en fugaz y superficial entusiasmo y prudentemente descansado en la indolencia*” (DE: 68). La caracterización de la época como reflexiva y desapasionada puede entenderse mejor a partir de dos situaciones. Por un lado, el exceso de documentación y la velocidad con la que la información va difundiendo se enfrenta al individuo ante una heterogeneidad de hechos que continuamente se van sucediendo sin exigirle que se detenga en ellos. Por el contrario, para seguir el ritmo de la información es necesario estar siempre a la expectativa. Es en este sentido que se produce lo que Kierkegaard llama una *publicidad inmediata*: que todo sea documentado tan rápido como se pueda, pero que desaparezca tan rápido como suceda algo nuevo. La velocidad de la información genera una expectativa constante; exige, por ello, una anticipación de la mirada hacia la posibilidad de lo nuevo (DE: 68-70). Al mismo tiempo, el que todo sea documentado presenta al individuo una multiplicidad heterogénea de datos que se articulan solamente en función de su actualidad. Dado que la *publicidad inmediata* exige al lector estar a la expectativa, no pretende que se detenga en la heterogeneidad de los hechos por lo que esta pasa fácilmente desapercibida bajo la etiqueta de lo actual o lo pasado. De ahí que Kierkegaard considere que en tiempos de la

publicidad inmediata no sucede nada. Precisamente, no sucede nada porque todos los hechos son agrupados sin considerar su diversidad y se convierten rápidamente en pasado (DE: 70-72).

Pero esta dinámica no se reduce a una exigencia de la prensa, sino que se traduce en un modo de lectura y, en general, en un modo de vida. El hombre moderno, afirma Kierkegaard, inclina su mirada hacia la expectativa futura en detrimento de los hechos, de tal manera que incluso la realización del futuro en el presente se pierde de vista. Para mostrar esto, Kierkegaard emplea una ironía: un revolucionario estaría en condiciones de convocar una asamblea y hablar en ella de tal manera que todos tuviesen la certeza de que la revolución ya se había realizado aun cuando ninguno se hubiese levantado siquiera de su silla (DE: 73). Lo que Kierkegaard cuestiona con este recurso no es la veracidad de la publicidad, sino la ilusión que transmite de que el futuro se realiza solo, de que la novedad está siempre a punto de cumplirse sin la necesidad del detenimiento sobre los hechos ni la acción.

La otra situación, estrechamente vinculada a la anterior, es la falta de determinación. Ciertamente, lo que la inminencia del futuro provoca no es solo un descuido por los hechos acaecidos, sino -sobre todo- por el hacer que esos hechos exigen; la expectativa produce una ruptura de la relación entre la acción y la decisión concretas. Para entender esto, es útil remitirnos a la posibilidad que la información ofrecía de imaginar una comunidad anónima. En relación con esta posibilidad, la anticipación de la mirada puede leerse como la ilusión que la prensa genera de estar actuando en una misma dirección. Lo que Kierkegaard cuestiona no es, por lo tanto, que el individuo decida y actúe en relación con las distintas imaginaciones comunes de su época (la nación, el liberalismo, el socialismo, etc.), sino que asuma, sin más, lo que tales imaginarios le dictan como aquello que hay que hacer. De ahí que el danés afirme que no hay decisión,

pero que todos saben qué hacer (DE: 73-76). A esto, precisamente, remite la falta de determinación: a la falta de relación entre la decisión personal, la preocupación por uno mismo, y la acción. Contrario a lo que piensa Adorno, el refugio en la interioridad no es una respuesta posible del individuo, sino una consecuencia de esta falta de determinación. La posibilidad de “...admirar en público lo que en privado se considera trivial, porque todo se ha convertido en una dramática broma” (DE: 73) es una consecuencia de esto. Ciertamente, el delegar la decisión a una imaginación permite que se abra una brecha entre la praxis pública y la vida privada: es posible actuar únicamente por inercia. Si la interioridad se ha configurado como el espacio de la opinión sincera, es porque la falta de determinación inhibe que esta produzca una acción coherente en la esfera pública. El caso más interesante de los citados por Kierkegaard es el de la obsesión por el dinero. Dado que este es en sí una abstracción (ya que solo es posibilidad de adquirir otras cosas), el deseo del dinero no es deseo de un bien concreto, ni su búsqueda realización de un bien concreto; por el contrario, al acumular dinero, el individuo no hace sino acumular la posibilidad de otros bienes, cuya naturaleza no tiene por qué haber determinado, de manera que puede actuar ganando dinero sin haber tomado nunca una determinación (DE: 74-76).

Reflexión y desapasionamiento remiten, por lo tanto, a una dinámica entre la comunidad anónima y los individuos; es decir, a un modo de socialización. Kierkegaard lo describe como una dialéctica entre nivelación y egoísmo. Analicemos esto.

La nivelación, para Kierkegaard es la acción de las comunidades anónimas sobre los individuos. A pesar de la diversidad de estas, todas mantienen una tendencia a la igualdad: aspiran a subsumir a los individuos en una misma acción. La necesidad de igualar a los individuos parte de lo que Kierkegaard llama *envidia*; esta no consiste en un deseo de alguna excelencia o bien, sino en un temor del cuerpo social por la

singularidad. Este temor no es una condición nueva, existió en la Grecia antigua y motivó la condena de ostracismo y la preocupación por el equilibrio. Pero la particularidad de la envidia moderna radica en que mientras el ostracismo debía revelar la singularidad para extirparla, la modernidad se vuelve incapaz de reconocerla (DE: 81-84). Si esto es así, es porque mientras en Grecia la envidia tomaba la forma de una condena, en la modernidad se oculta bajo la ilusión de lo nuevo. La imagen del futuro como algo inminente que la modernidad transmite, como vimos, desvía la mirada del hombre moderno de la acción concreta; con ello, la modernidad puede dirigir la mirada del individuo hacia un futuro, descuidando la heterogeneidad de los hechos –y el actuar– presentes. Lo que la modernidad plantea es que todas las oposiciones pueden convivir al interior de un mismo sistema general, lo que Kierkegaard identifica como una violación del principio de no-contradicción (DE: 96-100). Lo que ocurre con ello no es la instauración de un estado de armonía, sino una invisibilización de las singularidades; de ahí que Kierkegaard denomine a los caracteres singulares, *irreconocibles*. No se hace necesaria, por lo tanto, la censura de la singularidad pues esta se pierde de vista en este re-direccionamiento de la mirada: la nivelación no actúa, por lo tanto, como una prohibición, sino como una *domesticación*<sup>46</sup> del individuo en la igualdad.

Ahora bien, este proceso de igualamiento se da a través del cálculo. Kierkegaard distingue entre la opresión, aniquilación o extirpación de la singularidad y la indiferencia de la misma. Lo primero implica una confrontación abierta y, por lo tanto, un reconocimiento, pero la modernidad no lleva a cabo ese reconocimiento; por el

---

<sup>46</sup> La palabra no es de Kierkegaard, pero nos parece pertinente porque expresa cómo la envidia se traduce en un proceso de socialización y no en una prohibición, algo que, desde nuestra lectura, está presente en la perspectiva de Kierkegaard: “*La envidia en proceso de establecerse toma la forma de 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, abstracta y matemática ocupación que evita toda agitación*” (DE: 84).

contrario, lo que hace es negar la existencia de la diferencia entre los heterogéneos. Así, la nivelación no aniquila la singularidad, la oculta, la hace irreconocible. Por ello, precisamente, genera, en el polo individual, personalidades egoístas. Donde el *egoísmo* remite a la indiferencia frente a la heterogeneidad. Esta se manifiesta en que el individuo crea ser él quien está operando la nivelación.

El egoísmo es una falsa conciencia o, más bien, la creencia en una interioridad falsa. Si la nivelación opera como un igualamiento de las singularidades heterogéneas, tal igualamiento no puede proceder de un individuo singular pues este, en tanto singularidad, quedaría anulado en el momento de hacer extensiva la nivelación. De ahí que Kierkegaard afirme que *“La nivelación no es obra de un individuo, sino un juego de reflexión en manos de un poder abstracto... El individuo que nivela a otros también es arrastrado, y así sucesivamente. Mientras el individuo piensa egoístamente saber lo que está haciendo, se debería decir que ninguno sabe lo que está haciendo”* (DE: 86). Quien opera la nivelación, por lo tanto, no es nunca el individuo, sino la multitud, y la opera sobre sí misma. La nivelación despersonaliza a los individuos, los iguala en el anonimato y los articula en la expectativa de un futuro que se realiza a partir de la coordinación de sus acciones. Si el proyecto de autorrealización procedía como una auto-apropiación del presente en dirección a la construcción de un futuro propio<sup>47</sup>, lo que procede aquí es una apropiación del presente de los individuos ante la inminencia de un futuro extraño, que les pertenece a todos, pero no le pertenece a ninguno. Con ello, no solo se pierde la determinación, sino también la responsabilidad; el individuo se oculta en la masa, pierde la capacidad de guiar y de responder por su acción (DE: 90-92). Si el individuo es egoísta es porque piensa algo que le es externo como su yo, como

---

<sup>47</sup> Véase el subcapítulo 2.1.

su interioridad, lo que no solo no le permite reconocer singularidades fuera de sí mismo, sino a la suya propia.

Ahora bien, el egoísmo remite, sin duda, a las costumbres burguesas y, con ello, también a la tradicional y apolítica intelectualidad danesa protagonista de la Edad de Oro<sup>48</sup>. Kierkegaard cuestiona, en particular, la crítica puesta al servicio de la nivelación y la incapacidad para el silencio. Lo primero puede verse claramente en una anotación de sus *Diarios*:

Existe un monstruo hambriento: el público. Clama con pasión desenfadada «denme algo para chismosear». El periodista es el guardián de bestias que le provee al público algo sobre lo que hablar.

...una personalidad pública es *eo ipso* la víctima; el periodista sabe como determinar exactamente cuándo debe ser servida, cuántas veces a la semana el público la saboreará en su criticonería (X<sup>3</sup> A 21 n. d. 1850/ DP3: 320).

La importancia de esta crítica generalizada radica en el rebajamiento de lo criticado. La singularidad no se expone para mostrar una nueva posibilidad, sino para reafirmar las ya existentes. De ahí que incluso la admiración no conlleve al establecimiento de un modelo, sino que se reduzca al entusiasmo momentáneo y pueda, por lo tanto, ser trivializada en privado. La trivialización, la ridiculización y la crítica pública en general actúan, para Kierkegaard, como una reafirmación de la sensatez o un llamamiento al equilibrio. Si funcionan como ejercicio de nivelación es por su cercanía con la broma; por el hecho de no atribuirle seriedad a aquello que no encaja dentro del marco de

---

<sup>48</sup> Kierkegaard fue muy crítico con la burguesía danesa de su época como muestran algunas de sus entradas en su diario: "«Uno debe amar a su prójimo como a sí mismo» dice el burgués y por esto quiere decir a los niños de buena familia y los miembros importantes del gobierno... Pero ellos no han experimentado qué quiere decir que el mundo entero te dé la espalda; el entorno social donde viven, naturalmente, no permite que tales cosas sucedan; y, entonces, cuando se pide ayuda en serio, el buen sentido común les dice que ninguno de ellos y, probablemente, nadie en general que se halle en gran necesidad estaría jamás en posición de devolverles la ayuda -ese no es su prójimo" (II A 130 n. d. 1837/ DP3: 90).

igualdad general. Lo que esta falta de seriedad permite es quitarle sentido a lo singular y reafirmar que la única seriedad posible se halla en el equilibrio de la igualdad (DE: 72-77). En otras palabras, permite negar el carácter confrontacional de la singularidad y, de este modo, coopera con la armonización de opuestos de la nivelación. Pero dado que la nivelación no puede ser nunca un acto individual, el individuo se ve desprovisto de individualidad y se ve obligado a llenarla con distracciones. Lo propio de las distracciones es su carácter fugaz. El ejemplo empleado por Kierkegaard es la charla y el chisme, cuyo contenido no se encuentra determinado y que carece de fin. Lo que el individuo no puede, en cambio, es situarse al margen del *entretenimiento*<sup>49</sup> para estar consigo mismo ya que, de hacerlo, descubriría su propia interioridad vacía (DE: 77-78, 97-100).

Pero el egoísmo también remite al revolucionario. No porque los ideales nacionalistas, socialistas o liberales carezcan de un contenido positivo o los revolucionarios carezcan de sinceridad al defenderlos, sino porque la revolución implica, también, un proceso de nivelación: *“Las masas son la corte suprema, las masas son Dios, las masas son la verdad, las masas son el poder y el honor. Como se juega con el dinero, las masas lo son todo; y la única cosa que importa es apoderarse de ella, controlarla, y tenerla de su parte. Todo se somete a su poder”* (XVIII<sup>1</sup> A 538 n. d. 1848/ DP3: 311).

Así, podemos decirlo ahora, la modernidad aparece caracterizada mediante una dialéctica entre nivelación y egoísmo que distrae al individuo de su presente, apropiándose de este a través de la inminencia de un futuro compartido por una comunidad, pero dicha comunidad se funda en el anonimato y, por ello, se hace incapaz de reconocer la verdadera dimensión de las singularidades que reúne.

---

<sup>49</sup> La palabra *entretenimiento* nos parece adecuada porque etimológicamente expresa el mantener en suspenso o expectativa y esta es precisamente la situación del individuo ante la inminencia del futuro de la modernidad.

Llegados a este punto, la tensión entre individuo y masa aparece claramente al interior de la relación entre nivelación y egoísmo, pero esta se halla estrechamente vinculada a la relación entre progreso y decadencia ya que lo que los individuos ‘entregan’ en la nivelación es la posibilidad de su propia realización en el tiempo, en función de la que las comunidades imaginadas de la modernidad les ofrecen bajo la forma de una realización conjunta: el progreso. La perspectiva presentada hace aparecer la desconfianza de Kierkegaard sobre este futuro compartido; sin embargo, para entender mejor su posición en relación a esta tensión es esclarecedor revisar su perspectiva sobre la expectativa y el futuro en relación con la religión. Introducirnos en la obra religiosa es esencial porque es en ella donde Kierkegaard termina de desarrollar su noción de eternidad, la cual, como vimos en los capítulos anteriores, es la que permite dar unidad a la vida del individuo.

En *La expectativa de la fe*, Kierkegaard se pregunta qué bien es el mejor para deseárselo con ocasión del año nuevo. La pregunta nos atañe porque plantea indirectamente el tema de la inminencia del futuro y las promesas del progreso. De hecho, Kierkegaard dice lo siguiente: *"Aquel que está esperando algo, está avocado al futuro. Pero quizás no sea adecuado avocarse en esto; la queja comúnmente repetida de que la gente olvida el presente por el futuro está, quizás, bien fundada"*. Pero añade allí mismo: *"...si no hubiese ningún futuro, no habría tampoco ningún pasado, y si no hubiese ni futuro ni pasado alguno, el hombre estaría subyugado como el animal, su cabeza inclinada en la tierra, su alma apresada al servicio del momento"* (ODE: 17).

Así, Kierkegaard cuestiona tanto el descuido del presente por el futuro que, hemos visto, identifica en la vida moderna, pero también rechaza la posibilidad de olvidar el futuro en función del presente absoluto. ¿Cuál debe ser entonces la relación entre ambos? Para Kierkegaard la de una confrontación. Pero la confrontación con el porvenir no supone

solo una lucha con las tentativas de futuro ofrecidas por la modernidad, supone –y en primer lugar– la lucha contra las propias vacilaciones sobre el futuro. Así, la confrontación del porvenir supone ir contra la expectativa de aquel que espera *triunfar sin combatir*; contra una visión absolutamente optimista del futuro como algo que se va a dar necesariamente (ODE: 17-20). Pero también contra el pesimismo absoluto sobre el futuro de aquel que lo concibe como decadencia inminente, como pérdida y sufrimiento (ODE: 23-26). Lo que a ambas perspectivas les hace falta es la intención de confrontar el futuro con el presente concreto. Considerar que el futuro ha de ser mejor o peor sin más, desconoce que este se juega en el presente y solo puede aparecer como viable o inviable en este. Ello implica que la expectativa no puede colocarse en el futuro sin más; la decisión y la responsabilidad no pueden delegarse al mundo, sino que deben ser asumidas por el individuo. De ahí que el surgimiento de la fe, como el mayor bien posible, deba ser propiciado por cada individuo para sí mismo (que la fe no pueda ser transferida de un individuo a otro). Si la fe permite alcanzar la eternidad y solo se puede obtener mediante la confrontación del futuro con mi propia individualidad, entonces cada individuo debe asumir la responsabilidad por su propio futuro sin caer en el optimismo o el pesimismo (ODE: 16-26). Así, lo que Kierkegaard cuestiona del optimismo y el pesimismo es que ambas perspectivas mantienen una actitud pasiva ante el futuro, en la que este se presenta como algo inminente e inexorable.

Llegados a este punto, podemos trazar la relación entre optimismo y pesimismo, y la dialéctica de nivelación y egoísmo de la modernidad. Si la nivelación frenaba la singularidad, era porque era capaz de quitarle su capacidad de confrontación al agrupar a los individuos en una comunidad anónima en dirección a un mismo futuro compartido. La razón por la que este futuro no suponía el desarrollo de la interioridad de los individuos, era porque la responsabilidad de su realización estaba puesta en manos de

todos y ninguno; es decir, de una entidad anónima para la que los individuos singulares solamente contaban en función del todo. Así, incluso la efervescencia revolucionaria podía traducirse en una nivelación porque dependía de la turba, de la multitud anónima, para el cumplimiento de sus propósitos. Con ello, lo que los individuos finalmente entregaban a la nivelación era su propio tiempo; el tiempo que en su tarea de autorrealización el individuo debía traducir en una historia personal se transformaba ahora en una historia común, pero ningún individuo resultaba agente de esa historia, la cual, por lo tanto era también anónima: de todos y ninguno. De ahí que el individuo se mantuviese permanentemente entre-tenido o a la expectativa: la inminencia del futuro, la fugacidad de los tránsitos, la continuidad de las transformaciones desviaban su mirada del presente hacia el futuro, ya sea para afirmarlo como una permanente ganancia (optimismo) o como una permanente pérdida (pesimismo). Así, optimismo y pesimismo no constituyen alternativas reales porque se mantienen en el mismo desvío de la mirada que la nivelación propicia. Precisamente por ello, la pasividad de ambas posturas solo puede ser rota por la confrontación con las ideas de futuro llevada a cabo desde cada individuo para sí mismo; la imposibilidad de transferir la fe no hace sino dar cuenta de ello, afirmando que la posibilidad de lo eterno solo aparece para cada uno cuando se asume como agente de su propia posibilidad que se resiste a que la nivelación se apropie de su presente y, por ello, la confronta.

Si, como dijimos en el subcapítulo anterior, la desesperación y la angustia eran fenómenos ambiguos que, sin embargo, diseñaban el marco de la tarea de realización del individuo, es comprensible que Kierkegaard considere que en la modernidad ambos fenómenos se ocultan. Ello no quiere decir que no estén presentes; por el contrario, se manifiestan en su continuo ocultamiento. Sobre la desesperación, Kierkegaard afirma lo

siguiente: “...no hay ni siquiera uno solo que no se halle aunque sea un poco desesperado” (EM: 22), y continúa:

...puede darse en un hombre de tal manera, que nadie, absolutamente nadie la descubra, es más, ¿de tal manera puede ocultarse en el interior de un hombre, que ni siquiera él mismo lo sepa! Hasta cuando el reloj se pare para siempre, el reloj de la temporalidad; hasta que el ruido de la mundanidad se calle y el activismo desapoderado o cansino se termine, cuando todo en torno suyo sea silencio, como sucede en la eternidad (EM: 27)

La alusión a la mundanidad y el activismo es reveladora, sobre todo en contraposición al silencio, ya que permite trazar un vínculo con su crítica de la vida burguesa y del revolucionario. Sobre la primera vimos como la charla y la distracción eran mecanismos para evitar el reconocimiento de la falta de interioridad; lo mismo puede decirse de la efervescencia revolucionaria que pone sus expectativas en la nivelación. En ambos casos, el desfase entre la actualidad y la posibilidad manifiesto en la desesperación se oculta al desviar la mirada del individuo de su propio presente, ya sea a través de la trivialización de la charla o de la inminencia del futuro. Sin embargo, el encuentro con uno mismo y con este desfase constitutivo es inevitable así aparezca únicamente en el silencio ante la muerte, personal y decisiva, que marca un fin obligatorio para la charla y el activismo.

Sobre la angustia, Kierkegaard afirma lo mismo:

En la falta de espíritu [o falta de interioridad], no hay ninguna angustia, ya que ha quedado excluida de la misma manera que también lo está el espíritu. Sin embargo, la angustia está al acecho. Es concebible que un deudor cualquiera logre sustraerse felizmente de su acreedor y mantenerlo alejado con muy buenas palabras, pero existe un acreedor que jamás se quedó corto y este acreedor es el

espíritu. Por eso, considerando las cosas desde el punto de vista del espíritu, la angustia también se halla presente en la falta de espíritu, aunque oculta y enmascarada (CA: 96)

Si el espíritu es un acreedor de tal naturaleza es porque el hombre mismo es espíritu y, por lo tanto, no puede sustraerse de sí mismo, solo evadirse. La ambivalencia de la posibilidad que la angustia manifiesta no desaparece, entonces, para el individuo, sino que siempre se halla presente. Nuevamente lo que la nivelación produce en el individuo, en relación con la angustia, es una evasión como en el caso de la desesperación. Es por ello que la confrontación del futuro propuesto por la nivelación se hace necesaria, solo así puede el individuo re-apropiarse de su propia realización como tarea y, con ello, tomar conciencia de las condiciones en las que estas se da a través de la angustia y la desesperación.

Volviendo a las preguntas del subcapítulo anterior, podemos decir ahora que la realización del individuo no es asimilable en ningún caso a prácticas sociales; que comporta una apropiación personal del individuo de lo que estas prácticas le brinden y que esto pasa por confrontarlas. Así, más allá de si se den o no contextos en los cuales las prácticas sociales inhiban el desarrollo personal, Kierkegaard no ve entre ambos una coherencia lineal por la que el individuo entrega la posibilidad de su realización al espacio de lo social. Por el contrario, Kierkegaard considera que, en general, la posibilidad del desarrollo personal se da por la confrontación con lo social. Ello no quiere decir que el individuo pueda desentenderse de lo social; por el contrario, el carácter confrontacional de la realización implica que el individuo debe tener un rol activo en y frente a lo social. Precisamente por ello, el optimismo y el pesimismo son opciones rechazadas por Kierkegaard.

Esto nos lleva necesariamente a la pregunta por cómo caracterizaría Kierkegaard un contexto de socialización inadecuado. Para esclarecer este punto, conviene analizar su crítica a la relación entre el Estado danés y la Iglesia Oficial, tomando en consideración que, para nuestro autor, la posibilidad de la realización del individuo se halla en lo eterno y que lo eterno es propio de la dimensión religiosa. Las razones de esta conexión serán objeto del tercer capítulo donde nos detendremos en esta dimensión. Por lo pronto, baste con considerar que la dimensión religiosa es la esfera de la trascendencia y la eternidad, por la cual el individuo accede a lo eterno y el Estado se sitúa en la esfera de lo social; es decir, de lo inmanente y lo temporal (Gimenes de Paula 2009: 140-142).

En *El Instante*, Kierkegaard cuestiona el carácter oficial de la Iglesia danesa, la cual se halla estrechamente vinculada al Estado, puesto que los pastores son considerados empleados públicos y poseen injerencia en la educación. El problema que Kierkegaard encuentra en la alianza entre Estado y religión es que desconoce el carácter esencial de la religiosidad:

El «Estado» es directamente proporcional a las cifras (lo numérico); por eso cuando un Estado se reduce, las cifras pueden progresivamente llegar a ser tan pequeñas que el Estado deje de existir, que el mero concepto muera.

El cristianismo se relaciona de otro modo con las cifras... Sí, el cristianismo es inversamente proporcional a las cifras -cuando todos se han hecho cristianos, el concepto «cristiano» ha muerto, pues el concepto «cristiano» es un concepto polémico; solo se puede ser cristiano por contraste o contraposición (EI: 143).

La relevancia de *lo numérico* para el Estado puede verse en estrecha relación con la idea de nivelación: el Estado necesita pensar a los individuos en su totalidad, necesita verlos como un grupo para poder administrarlos. La religión, en cambio, debe preocuparse por la singularidad de cada individuo; se opone, por ello, a pensarlo en relación a las cifras

y, de este modo, se opone al Estado. De ahí que el cristianismo sea esencialmente polémico: se opone necesariamente a la nivelación requerida por la administración estatal.

Lo que la alianza entre Estado y religión hace es privar a la religiosidad de su carácter confrontacional; desconocer el hecho de que la realización espiritual que la religiosidad conlleva es algo que solo puede lograr cada individuo en tanto se comprometa a ella y consigo mismo, y no la nivelación estatal. Por el contrario, la nivelación estatal trivializa el sentido de esta realización al administrar la religión en un sentido numérico: como si se tratase de un bien que puede ser transferido mediante los pastores (EI: 143-168).

Con ello queda claro que Kierkegaard no entiende por religiosidad la competencia de una institución, sino una tarea individual de realización personal. El cuestionamiento que Kierkegaard hace de la relación entre Estado y religión no puede verse, entonces, en contraposición a una distinción entre Estado e Iglesia; por el contrario, Kierkegaard plantea que Estado e Iglesia se sitúan a un mismo nivel y se oponen a la religión en el sentido que acabamos de ver.

De este modo, la crítica se dirige a los intentos de una institución por afirmarse como agente de la realización de los individuos. Ello no significa que la esfera del Estado y lo social carezca de relevancia: hemos visto en el subcapítulo anterior cómo el individuo va apropiándose de las prácticas y tradiciones en esta y, con ellas, va dando forma a su personalidad. Además, Kierkegaard no niega que la administración de los individuos sea algo que debe discutirse y darse en la esfera pública del Estado y lo social (EI: 143). Lo que Kierkegaard rechaza, más bien, es lo que habíamos denominado dialéctica entre

la nivelación y el egoísmo: que un poder actúe igualando a los individuos de tal manera que los individuos confundan esta igualación con el desarrollo de sus singularidades.

Consideramos que esta forma de plantear la crítica de Kierkegaard a la relación Estado-religión es útil porque permite trazar un vínculo entre esta y la crítica de la sociedad burguesa y los revolucionarios. La efervescencia revolucionaria que se dirige al futuro a través de la masa, la sensatez burguesa que aspira a la novedad a través del público y la feligresía cristiana que aspira a lo divino a través de la Iglesia Oficial responden a una dialéctica entre individuos que son igualados en su heterogeneidad por una comunión anónima y que confunden ese proceso de igualamiento con la realización de la singularidad. Los contextos de socialización inadecuados son, por lo tanto, para Kierkegaard, aquellos en los que el individuo no puede reconocer su realización como una tarea propia y en confrontación constante con lo social.

Pensamos que el riesgo de la nivelación que Kierkegaard identifica es importante de ser tomado en cuenta, porque si ya era identificable en la Dinamarca del siglo XIX, lo es más aún en nuestra época, dado el crecimiento poblacional, el aumento de las comunicaciones y el desarrollo tecnológico<sup>50</sup>. Ello no supone sostener una actitud pesimista ante la modernidad; por el contrario, el propio Kierkegaard sugiere que esta puede motivar en el individuo la búsqueda de una subjetividad verdadera más allá del deseo ciego de excepcionalidad y la comodidad del acatamiento de lo general (DE: 108-110). Ello siempre y cuando se vuelva capaz de preguntarse por el sentido de sus

---

<sup>50</sup> Cabe preguntarnos, por supuesto, si este riesgo también existe en otros modelos de sociedad o en otras épocas. Al respecto, en *Dos edades*, Kierkegaard refiere al final del siglo XVIII e inicios del XIX como una época apasionada: la *época de la revolución* (DE: 61-68). Sin embargo, el análisis que hace de esta es significativamente breve en relación al de la época presente y parece construirse en relación opuesta a lo que esta significa. Debido a ello, coincidimos con Taylor en que la preocupación por el sentido de una subjetividad auténtica tiene lugar en el marco del desapasionamiento que Kierkegaard diagnostica a su propio tiempo y, en mayor o menor medida, toda su obra gira en torno de este (2000: 52-69). La intención subyacente al análisis de la época presente no es, pues, describir una dialéctica común a la socialización humana, sino la coyuntura sobre la que Kierkegaard desarrolla su pregunta por la subjetividad, coyuntura que, creemos, tiene muchas similitudes con la nuestra.

decisiones y acciones, y por su relación con las exigencias éticas, las cuales solo pueden conducir a una realización del individuo si es que este es capaz de confrontarlas con su propia singularidad.

Así, frente a la interdependencia entre el egoísmo y la nivelación, Kierkegaard plantea una relación de confrontación entre individuo y sociedad. Esta será motivo de análisis de nuestro siguiente capítulo, el cual se concentra en la relevancia de la dimensión religiosa. Por ahora, quisiéramos resumir algunos puntos centrales de este capítulo:

1. La tarea de realización, inherente a la condición espiritual del individuo, se le manifiesta como una posibilidad que él mismo debe realizar:
  - a. El carácter posible de la tarea alude, por un lado, al desfase entre actualidad y posibilidad, lo cual se manifiesta para el individuo bajo la forma de la desesperación.
  - b. El carácter posible de la tarea alude, también, a su situación ambigua de poder darse como poder no darse, lo cual se manifiesta para el individuo bajo la forma de la angustia.
  - c. La angustia y la desesperación, así como manifiestan al individuo las dificultades de la tarea de realización, le permiten al individuo situarse en el marco temporal de realización de la tarea en tanto tome conciencia que esta exige una acción constante que no se pierda en la afirmación o negación final de lo posible.
2. La tarea de realización implica una relación necesaria con el mundo social y sus dinámicas, lo que Kierkegaard caracteriza como la dimensión ética. En síntesis, la ética es condición indispensable para la transformación del individuo de la temporalidad en historia personal:

- a. Es en el plano de la ética donde el individuo descubre su vocación y practica sus talentos, a partir de los cuales puede forjar su propia personalidad.
  - b. Es en el plano de la ética donde el individuo puede y debe expresar tal personalidad, pues esta expresión se constituye una exigencia ética.
  - c. La ética permite reconocer el valor de la singularidad y el descubrimiento de posibilidades de ser que caracterizaban el modo de vida estético como esenciales para la realización y expresión del individuo en la dimensión social.
3. La posibilidad de la realización del individuo exige una confrontación con la dimensión ética. En otras palabras, la historia del individuo no puede asimilarse a la historia de la comunidad:
- a. La institución social en el mundo moderno actúa un proceso de nivelación que exige el igualamiento de los individuos para su administración y no puede contemplarlos individualmente en su singularidad. El desarrollo en el tiempo de toda institución se mide a partir de este proceso de nivelación.
  - b. La tarea de realización exige del individuo la confrontación a la nivelación propia de lo social. Si bien el individuo se apropia de las prácticas y valores de la ética, y desarrolla su personalidad en el mundo social, debe realizar sobre ellos un acto de apropiación desde su propia singularidad. El desarrollo en el tiempo de todo individuo se mide a partir de este proceso de singularización.
  - c. La singularidad de la tarea de realización no desconoce, sin embargo, su relación con lo social; se da siempre en tensión constante a este plano. Tanto la tentativa de asimilación por la nivelación social como de repliegue de la misma dan como resultado una mala realización de la tarea.

## Capítulo 3: El instante eterno del sujeto

"[El amor] *no es arte, es una Vivencia*".

MEPP

El objetivo de este capítulo es mostrar cómo el proyecto de autorrealización del individuo y la confrontación que, por tal proyecto, el individuo llevaba a cabo con la ética se fundamenta en la dimensión religiosa de tal manera que permite articular las dimensiones ya vistas (estética, ética y religiosa) en el marco del desarrollo espiritual del ser humano. Para ello, presentamos, en primer lugar, el planteamiento kierkegaardiano sobre el amor cristiano y su relación con la eternidad vista desde la perspectiva de la esfera religiosa (3.1). En segundo lugar, hacemos una presentación sintética del proyecto de autorrealización desde su dimensión estética y ética para mostrar su articulación en la esfera religiosa la cual funciona a la vez como destino y fundamento del proyecto de autorrealización (3.2).

### 3.1. La religión: entre el individuo y la sociedad

El objetivo de esta sección es presentar la dimensión y la vida religiosas. Creemos conveniente para ello partir del modo de pensar que este exige (3.1.2) para, a partir de ahí, presentar su fundamento práctico en el amor (3.1.3). Como nuestra intención final es mostrar el lugar de la religiosidad en el marco del proyecto de realización del sujeto, hemos tratado de mantener en nuestra presentación una referencia continua a la estética y la ética tal y como han sido trabajadas en los otros capítulos. Dado que en la última sección del segundo capítulo finalizamos con un cuestionamiento de la ética, nos

pareció importante empezar, en 3.1.1, por ver cómo desde el modo de pensar propio del modo de vida religioso es posible articular la crítica de la ética así como la de la estética.

### 3.1.1. Los malestares de la subjetividad

Tanto en el primer capítulo como en el segundo, hemos presentado las críticas y cuestionamientos que Kierkegaard tiene en relación con la estética y la ética. Una pregunta que podemos hacernos ahora es si es posible articular las críticas de Kierkegaard a la estética y la ética en relación con el proyecto de autorrealización del individuo. Pensamos que esto no solo es posible, sino necesario. Ambos focos críticos expresan de manera diferente las consecuencias de un mismo fenómeno fundamental: lo *demoníaco*. Presentar este fenómeno, al que podríamos caracterizar como el gran riesgo de la subjetividad, es el objetivo final de esta sección. Para ello, empezaremos analizando las críticas hechas por Kierkegaard en relación con la estética y la ética para señalar sus similitudes y diferencias, revelando un trasfondo común que nos permitirá dar luces sobre lo demoníaco.

La comprensión de lo demoníaco resulta importante para la presentación de la vida religiosa, pues ayuda a definir el tipo de realización individual que este promueve a partir de su opuesto, pero, además, permite reconocer las estrechas relaciones existentes entre los estadios, dado que, si lo demoníaco subyace a los focos críticos presentes en la ética y la estética, entonces se revela como un peligro constante a lo largo del recorrido del individuo hacia su realización. En 1.1, habíamos presentado una muy breve caracterización de los estadios como descripciones generales de modos de vida y dimensiones vitales, que se ordenan gradualmente en función del desarrollo del sujeto.

Aquí -y con más amplitud en 3.2- pretendemos dar mayor solidez a esta idea con la articulación de las críticas de Kierkegaard en función del fenómeno de lo demoníaco. Nos parece pertinente, para ello, empezar por la distinción entre pensador objetivo y pensador subjetivo presente en el *Postscriptum a Migajas Filosóficas*. La razón de ello radica en que esta distinción se establece entre dos modos de pensar la existencia. Si el proyecto de autorrealización respondía a la pregunta del individuo sobre cómo devenir una unidad, tal pregunta no supone únicamente un modo de vivir, sino también una forma de pensar la vida. La distinción entre los dos modos mencionados se basa, fundamentalmente, en la diferencia entre un pensar apasionado por la existencia y un pensar indiferente de esta (el cual es criticado)<sup>51</sup>. Como veremos, la crítica al pensador objetivo contiene elementos comunes con las críticas a la estética y la ética por lo que, creemos, que es posible imaginar a estos dos modos de pensar como un eje transversal que atraviesa la tripartición de las dimensiones.

Siguiendo a Marino, Kierkegaard concibe la conciencia como una relación entre el individuo, la existencia y la idealidad: el individuo piensa algo de la existencia en la idealidad (2001: 19). Sin embargo, como vimos en el primer capítulo, la existencia está continuamente deviniendo en la temporalidad y, con ello, el individuo, al existir en concreto, está también en constante devenir. De este modo, si el individuo atiende en su idealidad a las condiciones de la existencia, reconocerá que todo pensamiento que tenga será siempre variable y, por lo tanto, que la afirmación de una verdad inamovible es algo por completo extraño a la existencia. Pero ello implica que el individuo vaya un paso más allá de la abstracción de esta en la idealidad y reconozca que toda abstracción

---

<sup>51</sup> No es posible, por ello, equiparar el pensar objetivo con la perspectiva de la objetividad en general. La crítica del *Postscriptum* no busca cuestionar la distinción entre objetividad y subjetividad ni atacar la validez de la primera; su intención es cuestionar la posibilidad de pensar a la subjetividad propia de la existencia humana en términos objetivos. Climacus es claro respecto de este punto al afirmar que "...donde el pensamiento objetivo se mantenga dentro de sus límites, su comunicación directa será asimismo adecuada, justo porque no debe lidiar con la subjetividad" (PMF: 73).

se da en el marco de su propia existencia y, por lo tanto, se halla sujeto al devenir. En otras palabras, la conciencia implica una autoconciencia particular: la conciencia del individuo sobre la naturaleza de su propio acto de conciencia indesligable de sus condiciones de existencia. Pero dado que lo que se busca pensar, en relación con el proyecto de autorrealización, es la existencia misma, para que la autoconciencia pueda darse, debe darse conjuntamente una preocupación del individuo por sí mismo. En otras palabras, para que el individuo pueda pensar la existencia debe reconocer, en primer lugar, que esta le atañe directamente.

La diferencia entre el pensamiento objetivo y el subjetivo se halla, precisamente, en este punto: mientras el pensamiento subjetivo parte de este reconocimiento y, con ello, concibe el acceso a la verdad como una aproximación infinita; el pensamiento objetivo desconoce la estrecha relación entre individuo y existencia, y pretende acceder a una verdad universal y última en virtud de la abstracción en la idealidad. En otras palabras, el pensador objetivo es indiferente respecto no solo de la naturaleza de la existencia, sino de su propia situación existencial, dado que lo uno implica lo otro (PMF: 119-200).

Ahora bien, una consecuencia que se sigue del pensar objetivo es, dada su indiferencia ante la existencia, que el individuo piense su objeto como algo exterior a él. Es decir, que concibe su individualidad y la naturaleza de su objeto como cosas totalmente separadas de tal manera que la relación que establece con su objeto es circunstancial y contingente. Este era precisamente el modo de elección que caracterizaba al esteta, el cual no concebía que en sus elecciones era donde se jugaba su propia existencia. Recordemos, para esclarecer esto, las figuras de Don Juan y el héroe desarrolladas en el capítulo primero.

Ambas figuras se avocaban a objetos que se les aparecían como indiferentes respecto de su individualidad. Ni Don Juan buscaba profundizar en una relación con sus amantes ni el héroe podía prever la suerte de sus hazañas. Así como Don Juan estaba determinado por la inmediatez del goce, el héroe lo estaba por la contingencia del azar. Lo que ello ponía en evidencia era un doble desconocimiento. Por un lado, en tanto el bien buscado por Don Juan era el goce erótico, las particularidades de su objeto le eran indiferentes. No en tanto la belleza, carisma o habilidad de sus amantes no importase sino en tanto ninguna de sus amantes importaba en su singularidad personal sino solo en relación al goce deseado. Del mismo modo, la naturaleza de las hazañas no cobraban sentido para el héroe, sino en función del triunfo o la derrota, el honor o el deshonor, el favor o la cólera divina que resultasen de ellas. Del mismo modo que Don Juan se hallaba sujeto a las condiciones externas para la obtención del goce (la disposición de nuevas amante), el héroe se hallaba sujeto al favor del Destino.

Así, por un lado, la situación existencial de sus objetos les era indiferente, pero, por otro, su propia situación existencial también. Dado que el sujeto kierkegaardiano se concibe como una síntesis de temporalidad y eternidad, la sujeción temporal del esteta plantea una desproporción entre ambos elementos de la síntesis. Por un lado, el espíritu sigue avocado a la plenitud de la síntesis, pero en la medida en que se aferra al flujo constante de lo temporal se ve en continuo riesgo de dispersión en él. En los términos del pesar objetivo, podríamos decir que la idealidad esta chocando constantemente contra la existencia real del individuo y su objeto. Es decir, que al desconocer la situación existencial de su objeto y la suya propia, el esteta se ve constantemente frustrado por el carácter variable y dinámico de la existencia.

Este choque entre idealidad y existencia también es apreciable en la crítica de Kierkegaard a la ética. Como vimos en el segundo capítulo, la institucionalidad ética

moderna actúa un proceso de nivelación hacia los individuos. Este, sin embargo, puede confrontarlo en función de su propia singularidad. Si, en cambio, el individuo no confronta a la nivelación ética corre el riesgo de verse sumergido ya no en el flujo de la pura temporalidad, como el esteta, sino en la historia general. En otras palabras, el individuo corre el riesgo de igualar su realización personal con la realización de la institucionalidad ética. El problema concreto que esto conlleva es el descuido del presente particular del individuo en función del futuro prometido o en añoranza al pasado. A diferencia del esteta, la vida ética si supone una apropiación de la temporalidad y su subsecuente traducción en historia, pero, corre el riesgo de que esta historia que el ético presenta como suya -si no ha supuesto una confrontación de su singularidad con los principios éticos de la comunidad- no sea sino la mera historia de la comunidad en la cual olvida su propio presente particular y con él la concreción de su existencia. Así como el esteta se volvía indiferente ante la existencia puesto que se daba como objeto la mera exterioridad del flujo temporal, el ético se puede volver indiferente a la existencia puesto que coloca su objeto en la historicidad general de la institucionalidad ética. Aquí conviene repasar también dos figuras ya vistas: el burgués y el revolucionario.

El primero se veía fascinado por la rapidez de los avances y cambios: la velocidad con la que cambiaban las modas, la mejora de las comunicaciones, etc.; de tal manera que perdía de vista el carácter presente de su existencia y se avocaba al futuro que todos estos símbolos de modernidad construían para él. Lo que estos le transmitían era la sensación de una inminencia del futuro, de tal manera que no cabía construirlo en el presente; el burgués podía dejarse llevar por la dinámica misma de la historia. Por su parte, el revolucionario sí consideraba necesaria la construcción del futuro en el presente, pero su punto de partida era el mismo que el de la nivelación ética: la

necesidad de construir una nueva historia general para todos. Con ello, no establecía una confrontación de la nivelación desde su propia singularidad concreta, sino que pretendía instaurar sobre esta una nueva nivelación desde una perspectiva de futuro. En ambos casos, lo que se perdía de vista era el presente de su propia existencia a partir de la apropiación de una idea de futuro. Nuevamente, así como en el caso del esteta, se cae en la indiferencia ante la existencia y, al igual que en el caso anterior, esto conlleva a un choque entre la idealidad y la existencia real tanto del individuo como de su objeto.

Para el burgués este choque se daba en el hecho de que la inminencia del futuro aparecía tanto para él como para todos, que su propia historia era tanto personal como masiva. Así, la heterogeneidad de sus determinaciones particulares permanecían al margen de su propia historia, invisibilizadas por esta. Del mismo modo, la aceptación de un futuro general como propio por parte del revolucionario invisibilizaba sus propias determinaciones singulares. Pero, al mismo tiempo y por la misma causa, tanto el burgués como el revolucionario se mostraban incapaces de otorgar un lugar a las singularidades de los demás en sus futuros respectivos; estos solo podían entrar en ellos de manera masiva. En ambos casos, el avocarse a una historicidad general daba como resultado una invisibilización de las singularidades por medio de una masificación de los individuos. A su modo, la ética comprometía también una frustración, como la estética, en tanto se mostraba incapaz de plasmar la idealidad del futuro prometido en armonía con la singularidad existente de los individuos.

Así, la crítica de la estética y la de la ética se anudan en tanto manifiestan los riesgos que la indiferencia frente a la existencia supone para la realización de los individuos. Riesgos que, en ambos casos, implican un desconocimiento de las particularidades concretas del objeto y el propio individuo, y que, en función de este desconocimiento, terminan generando el choque entre la representación ideal y la realidad. Así, aunque

esta idealidad prometa una representación de su objeto invariable y universal, termina, finalmente, chocando contra la propia naturaleza variable y singular no solo del objeto, sino del propio pensador. Con ello, la promesa de un pensar seguro y universal en función de una indiferencia frente a la existencia propia del pensador objetivo nos ayuda a encontrar un punto fundamental común a las críticas a la estética y la ética.

Podríamos resumir esto diciendo que si la existencia del esteta corre el riesgo de perderse en el tiempo, en la contingencia del flujo temporal, la del ético corre el riesgo de perderse en la historia, en la abstracción de un futuro que solo contempla lo general. En ambos casos, se da un tipo de empecinamiento: mientras el esteta se empecina en retener un objeto exterior, desconociendo la naturaleza contingente de la existencia, el ético se empecina en sostener un futuro general, desconociendo las singularidades heterogéneas de las que se compone la existencia. Lo que ambos mantienen para sí es una idea fija, la cual no puede sino chocar con la naturaleza cambiante y diversa de la existencia. Si Kierkegaard llama a esto falta de interioridad no es porque les falte algún contenido específico, sino porque no son capaces de reconocer la propia naturaleza de su existencia ni, por ello, de una preocupación verdadera por el modo de ser de esta (PMF: 195-201). Algo semejante ocurre, en relación con la religión, con el fanático, el cual cree poseer la verdad divina.

En *El libro sobre Adler*, Kierkegaard presenta su perspectiva sobre el caso de un pastor de su tiempo, Adler, el cual afirmaba haber recibido una revelación divina. Lo interesante de esta presentación es que permite identificar los riesgos inherentes a la vida religiosa al señalar qué modos de vida caen en lo que hemos llamado pensar objetivo. No nos detendremos, por ello, en la historia del pastor, sino en la perspectiva que Kierkegaard va trazando sobre los riesgos de tomar la religiosidad como un pensar objetivo.

La primera característica que Kierkegaard asigna a la religiosidad verdadera es el concebir y experimentar la relación entre la temporalidad del creyente y la eternidad divina como una tensión permanente. Así, el creyente verdadero no piensa haber obtenido con la lectura de los textos sagrados, con la atención a los sermones o con la práctica de los mandamientos un conocimiento último sobre las verdades divinas, sino que reconoce que, en tanto se halla en una situación temporal, su camino hacia ellas toma la forma de una aproximación infinita. Mantenerse en la búsqueda de lo eterno desde su situación temporal es lo que origina la tensión continua de la vida religiosa. Por el contrario, la falsa religiosidad desconoce esa tensión en la medida en que concibe posible darse una visión definitiva de las verdades eternas. Ello no supone que una revelación divina sea algo imposible, pero sí que estas no pueden ser tomadas como contenidos determinados y directamente transmisibles. Es decir, en tanto las verdades eternas aparecen para nosotros en la temporalidad, deben ser puestas en tensión, en primer lugar, con nuestra propia temporalidad. El objetivo fundamental de la revelación no es por ello iniciar una prédica, sino poner en cuestión nuestro modo de pensar y experimentar la existencia, ponerse en tensión con nuestra situación temporal. La posibilidad de una reforma mayor, de afectar el modo de vida de otros creyentes, está dada por nuestra capacidad de expresar esta tensión entre la verdad revelada y la temporalidad en nuestra propia vida de tal manera que el creyente la experimente también. Se trata, por lo tanto, de un proceso de autodescubrimiento y transformación interna que, en función de su expresión como movimiento interior del individuo, puede generar una disposición semejante en otros individuos y, finalmente, en una comunidad. Nada más alejado de la prédica furibunda de una verdad dogmática. De hecho, Kierkegaard considera que la distancia que el fanático marca en relación a los otros al dirigirse a la comunidad como si él se hallase en una posición externa y privilegiada, no

hace sino revelar la ausencia de una preocupación existencial sincera en tanto establece un límite por el cual las determinaciones éticas y las singularidades heterogéneas de la existencia no pueden afectar su propia creencia<sup>52</sup>. En cambio, el hombre religioso no traza tal límite. En palabras de Kierkegaard, él mismo *se pone la soga al cuello* al momento de proponer algún tipo de reforma en tanto que sostiene la tensión entre la temporalidad y lo eterno, de tal manera que permite y busca el cuestionamiento de su praxis religiosa por parte de las normas éticas y las diversas singularidades de la existencia con el fin de que la verdad eterna no se traduzca en una idealización determinada (como en el caso del fanático). En otros términos, el hombre religioso se pone en cuestión y se ofrece a la crítica; el fanático, no (LA: 3-142).

Gordon Marino afirma, por ello, que el fanático no está interesado en su relación con Dios ni en aproximarse cada vez más a una mejor expresión y cuidado de su fe, sino en la relación con un dogma, entendido como verdad inamovible, y en sostener esta relación aun a costa del mundo. Así, el fanático puede ser equiparado a un suicida, no porque anhele quitarse la vida, sino porque anhela quitarle toda concreción posible a su vida en tanto da la espalda al modo de ser propio de la existencia. Y, en este sentido, tanto el esteta como el ético que asume como suya una historia general también caen en esa especie de suicidio. En otras palabras, el pensador objetivo, en sus tres manifestaciones, puede ser visto como un suicida (Marino 2001: 23-38).

Ahora podemos reconocer que, para las tres dimensiones, el desinterés de la existencia supone un riesgo que se manifiesta como un choque entre la idealidad y la existencia. Tal choque comporta una inadecuación entre el objeto ideal con el que el individuo se

---

<sup>52</sup> Un ejemplo violento de esto lo podemos encontrar en el fanatismo islámico, el cual renuncia a la posibilidad de una nueva exégesis de los textos sagrados en función de una única interpretación, la cual se coloca por encima de las costumbres y leyes de las comunidades y de la condición propia de las identidades personales de sus miembros. Sin embargo, otro ejemplo posible es el claustro católico, el cual traza una barrera concreta entre el mundo exterior y el monasterio.

relaciona y la posibilidad real de darse ese objeto que conduce a una frustración y un reniego de la existencia concreta. De ahí que el individuo lleve a cabo un suicidio, en tanto da la espalda a su propia individualidad concreta. El sujeto se traduce en un sujeto abstracto y universal afín al objeto abstracto y universal de su idealidad (PMF: 190-195).

Para esclarecer esto, puede ser útil la distinción que traza Climacus entre el pensar objetivo y el pensar subjetivo partiendo del hecho de que el primero haga énfasis en el resultado y el segundo, en el proceso. Como vimos al analizar el fenómeno de la desesperación en 2.1, la condición temporal de la existencia la traduce en un continuo proceso de devenir, por lo cual no es posible pensar un resultado final en relación a ella; de ahí que el énfasis en el resultado propio del pensar objetivo sea inadecuado para pensar la existencia (PMF: 72-73). Tal objeto es una abstracción que no puede hallarse cabalmente en las manifestaciones reales de la existencia y, si el individuo se concentra únicamente en este, su pensamiento de la existencia perderá toda concreción; es otras palabras, se traducirá en una pura nada. El contenido del puro pensamiento objetivo aplicado a la existencia es, por ello, vacuidad<sup>53</sup>.

Ahora bien, si el contenido del pensar objetivo es vacuidad, es porque el individuo establece una relación circular consigo mismo. Es decir, en tanto es indiferente ante las determinaciones concretas de su existencia y la de su objeto, está continuamente vinculándose con una idealidad inamovible de la misma manera -puesto que esta no varía. Así, lo que el pensador objetivo lleva a cabo es la reiteración constante sobre una idea. Para entender esto conviene analizar los modos de comunicación propios del

---

<sup>53</sup> Climacus explícitamente afirma que el pensamiento objetivo de la subjetividad o la piensa como una certeza sensible o como un conocimiento histórico o como un conocimiento especulativo. En los tres casos, se trata o de un engaño o de una ilusión o de un fantasma. En otras palabras, sea cual sea la forma en la que la objetividad piense la subjetividad, esta última será siempre inexpressable en su condición de existente para la primera (PMF: 80-81).

pensar objetivo y el subjetivo. Dado que el primero hace énfasis en el resultado, su comunicación es del resultado y se da de manera directa al exponer una certeza determinada (por ejemplo, que  $1+1$  es 2). El pensar subjetivo, en cambio, dado que enfatiza el proceso y que este es siempre una experiencia propia de cada individuo, no puede ofrecer una comunicación directa del mismo; hay en él una dimensión que no puede simplemente ser expuesta, puesto que no sería comprendida. Climacus pone el ejemplo de una muchacha enamorada. Si esta quisiese un acta matrimonial como certeza del amor de su novio, tal deseo sería un autoengaño, pues desconocería que el continuo proceso del amor no puede contrastarse en ningún resultado y, por lo tanto, que un acta matrimonial no es una prueba concluyente de nada (PMF: 73). Si la existencia no puede pensarse en resultados, entonces tampoco es posible comunicarla a través de estos. El énfasis del pensar objetivo en los resultados no permite, por ello, al individuo entender ni dar a entender la naturaleza de su existencia, con lo cual no solo lo abstrae, sino que lo aísla en la idea fija de una certeza abstracta.

El extremo de esta circularidad reflexiva es el ensimismamiento<sup>54</sup> y debemos diferenciarlo de cualquier tipo de preocupación de sí. La preocupación de sí supone la conciencia del individuo en su totalidad; es decir, considerando sus particularidades y su modo de ser en la existencia, de tal manera que se expresa en el modo de vivir la existencia del individuo. El ensimismamiento, en cambio, es indiferente a la existencia y se traduce en un movimiento recurrente sobre la pura idealidad abstracta con lo que no puede encontrar una expresión adecuada en la vida del individuo. Por ello, en su forma

---

<sup>54</sup> La estrecha relación entre vacuidad y ensimismamiento es presentada en *El concepto de angustia*, donde se menciona que entre ambos se da una relación de contenido y forma, respectivamente. Si esto es así es porque la pérdida de concreción del pensamiento de la existencia pasa por un aislamiento respecto de esta en su concreción; en otras palabras, es el aislamiento y encierro propios del ensimismamiento los que delimitan los contornos del pensamiento abstracto de la existencia (CA: 133-134).

más radical, conlleva al individuo a la inacción, a la absoluta desconexión entre su reflexión y su existencia.

Esto no quiere decir que el individuo se mantenga absolutamente estático en el tiempo. Sin duda, lleva a cabo un movimiento, pero, en la medida en que ese movimiento depende de la reiteración sobre una idea fija, se traduce en una ausencia de continuidad. Para entender esto puede ser útil recurrir al ejemplo del trompo que Kierkegaard utiliza. *"Con lo que mejor puede ser comparada esta continuidad del ensimismamiento es con el vértigo característico de la peonza que, apoyada en su punta, no cesa de dar vueltas en torno de sí misma"* (CA: 130). Así, la reiteración constante de la idealidad, dada su indiferencia ante la existencia, se vuelve también indiferente al transcurrir histórico y temporal de tal manera que aparece como rutinaria y desarticulada de una historia y un tiempo.

Estas tres consecuencias últimas del desinterés existencial del pensar objetivo son las características del fenómeno de lo demoníaco (CA: 118-136). La vacuidad del pensamiento, el ensimismamiento del individuo y la desarticulación temporal de su movimiento, algo a lo que Kierkegaard llama lo *súbito* (CA: 129).

Con ello no queremos decir que el esteta, el revolucionario o el burgués sean endemoniados. El endemoniado es una figura última, una expresión final del tipo de desinterés existencial que comporta el pensamiento objetivo; es, por así llamarlo, la forma final del riesgo. Lo que esta presentación de lo demoníaco nos permite, en cambio, es mostrar que este supone un riesgo presente en todas las dimensiones vistas y, con ello, también en todos los modos de vida que sobre ellas se sostienen. algo que Kierkegaard parecía reconocer al afirmar que lo demoníaco posee un gran alcance y compromete el desarrollo espiritual del ser humano en su totalidad de ámbitos (CA:

115-117). Con ello, la indiferencia ante la existencia del pensar objetivo puede verse como una actitud posible en cada dimensión. Sin duda, en la estética esta actitud aparecerá de forma más evidente en la ausencia de compromiso y la inclinación hacia la exterioridad del esteta, pero también aparece -como hemos visto- en la ética y la religiosidad. En cambio, la preocupación existencial es precisamente lo contrario y aquello que puede llevar al esteta a desarrollar una elección de sí mismo y al ético a confrontar la nivelación de la institucionalidad ética. Nos parece adecuado, por ello, ver en la distinción entre pensador subjetivo y objetivo un eje que atraviesa la totalidad de las dimensiones y modos de vida y que, además, permite mostrar que el tipo de actitud que conduce a una superación del ser humano en el marco del proyecto de autorrealización pasa siempre por una preocupación existencial.

Ahora bien, para dar una visión más clara de esto es necesario definir mejor la noción de pensador subjetivo, lo cual nos permitirá también acercarnos de lleno al tema de la concepción kierkegaardiana de la religiosidad. Nos parece pertinente sin embargo, empezar por contraponer las consecuencias más peligrosas del pensar objetivo características de lo demoníaco (la vacuidad, el ensimismamiento y lo súbito) con las propias del pensador subjetivo, el cual, como veremos, está estrechamente vinculado a la noción de hombre religioso.

### 3.1.2. El pensador subjetivo

Así como la despreocupación por la existencia propia de lo demoníaco terminaba generando el ensimismamiento, la vacuidad y lo súbito, la preocupación existencial del pensador subjetivo puede ser caracterizada a partir de tres propiedades antitéticas en

relación a las tres ya presentadas de lo demoníaco. En primer lugar, si el objeto de lo demoníaco era vacuidad, el objeto del pensar subjetivo es infinitud. Veamos esto.

Para empezar, es necesario distinguir a esta infinitud de la falsa infinitud propia de la desesperación de la obstinación que vimos en 2.1. En este caso, dijimos que la infinitud era abstracta porque consistía en el conjunto de posibilidades de ser que el individuo imaginaba para sí sin reconocer su viabilidad ni relación con su existencia concreta. Se trataba, por lo tanto, de una infinitud que partía de una escisión entre la concreción del espíritu y lo abstracto de sus posibilidad (una fantasía). La consecuencia de esto era un choque entre la infinitud abstracta y la realidad concreta del espíritu; el individuo experimentaba en la realidad un obstáculo para la realización de su libertad, la cual solamente contemplaba en términos abstractos.

En contraposición, la infinitud del pensar subjetivo parte de la situación concreta de la existencia, la cual, como vimos en la sección anterior, es dinámica y variable al verse sometida al tiempo y, por ello, exige del pensador subjetivo un carácter siempre aproximativo en el que la obtención de una verdad final sobre la existencia no es una posibilidad. Esto plantea una interrogante: si la diversidad y dinamicidad de la temporalidad había supuesto un problema para el esteta, el cual había podido ser superado a través de la articulación que la ética le ofrecía por medio del compromiso con las normas y tradiciones de una comunidad, el reconocimiento de la diversidad y dinamicidad de la existencia parecería operar un retorno a la estética a través de un cuestionamiento a la fijeza y estabilidad de los contenidos de la existencia. En otras palabras, cabe preguntarnos cómo es que el pensar subjetivo se coloca en relación con el proyecto de realización del individuo, el cual implicaba el desarrollo de una continuidad en el tiempo, si es que afirma la imposibilidad de un contenido existencial plenamente estable.

Para responder a esta pregunta es necesario recordar que la estética implicaba un modo de ver y vivir la vida en el que se daba una falta de compromiso del individuo para con su propia existencia. Es decir, el problema existencial del esteta no estaba dado por la naturaleza dinámica de la existencia, sino por su forma de (no) asumir esta naturaleza entregándose a ella como si, por sí sola, fuese capaz de ofrecerle continuidad a su vida sin reconocer que debía ser él quien coloque la contingencia de lo temporal en una relación consigo mismo bajo la forma de un compromiso personal. Por su parte, la ética tampoco suponía un desconocimiento de la naturaleza de la existencia, sino una resignificación de esta en función del compromiso personal (ver 1.2 y 1.3). De este modo, la naturaleza dinámica y diversa de la existencia es algo que no es abandonado en ningún momento por el individuo; por el contrario, es algo que exige un mayor grado de reconocimiento y preocupación en la medida en que más se avance en el proyecto de autorrealización.

Ahora bien, para entender cómo es que el pensar subjetivo tiene un lugar en este proyecto y permite alcanzar una continuidad en el tiempo, es necesario considerar el modo en que Kierkegaard desarrolla la relación entre temporalidad y eternidad al interior de *Migajas Filosóficas*. El cual es firmado bajo el pseudónimo de Climacus, el cual, siguiendo al propio Kierkegaard, presenta una aproximación indirecta al problema de la existencia en el marco del cristianismo desde la perspectiva de la filosofía (PV: 101-102). La pertinencia de este texto radica en que se pregunta por la posibilidad del pensamiento de asir la relación entre temporalidad y eternidad; de ahí su subtítulo: *proyecto de pensamiento* (MF: 9). La particularidad del proyecto se halla en que se pregunta por cómo es posible pensar esta relación en el marco de la religión (el cristianismo). En palabras de Climacus: "...aquí se ha supuesto un nuevo órgano: la fe, y un nuevo presupuesto: la conciencia de pecado; una nueva decisión: el instante, y un

*nuevo maestro: Dios en el tiempo*" (MF: 111). Si consideramos, además, que el *Postscriptum*, donde aparece la distinción entre pensador objetivo y subjetivo, es una *secuela* -en palabras de Climacus (PMF: 5-8)- a *Migajas filosóficas* donde este pretende explayarse y desarrollar los temas tratados allí, entonces podemos reconocer la estrecha relación entre ambos proyectos de tal manera que el proyecto de *Migajas* resulte aclaratorio en relación a la caracterización del pensador subjetivo. Como veremos, algo que también está implicado en las dos obras es que existe una estrecha relación en el pensar subjetivo y el modo de ser religioso. Empezaremos a desarrollar esta relación en esta sección y continuaremos en la siguiente.

Quisiéramos, en razón de presentar el tipo de infinitud relativa al pensar subjetivo, plantear la cuestión tratada en *Migajas* como el problema de que una conciencia temporal piense la eternidad. ¿A qué hace referencia aquí la palabra *eternidad*? Para dar respuesta a esta interrogante es necesario considerar que el hombre es una síntesis de temporalidad y eternidad, y que a lo largo de este trabajo hemos considerado a la eternidad como aquello que aporta continuidad en el tiempo al sujeto. Pues bien, lo que podríamos llamar la eternidad en sí, es decir, aquello que es absolutamente continuo, es Dios. Dios es, por lo tanto, la eternidad considerada en su sentido religioso. Con ello, Dios es colocado en el polo opuesto a la temporalidad; su existencia no es temporal y, precisamente por ello, no sufre la posibilidad de perderse en el tiempo ni la necesidad de realizarse en él; Dios es continuidad absoluta de sí mismo (MF: 13-22).

Ahora bien, si Dios tiene una relevancia para el individuo es porque, al ser definido como eternidad, se revela como paradigma de continuidad. Dios expresa un tipo de continuidad con uno mismo que el individuo anhela en su proceso de realización. Este anhelo, en relación con el pensamiento, se convierte en el anhelo de hallar una seguridad en relación a la existencia: una verdad. Pero, ¿cómo es posible que una

conciencia sujeta a la temporalidad pueda darse una verdad eterna? ¿Cómo es posible que el individuo pueda pensarse como una continuidad a pesar del tiempo? Kierkegaard plantea esto de una manera radical al distinguir entre la situación temporal inherente al ser humano y la condición eterna de Dios vinculando al primero con la no-verdad y al segundo con la verdad:

[Quien busca la verdad] ha de ser concebido como fuera de la verdad (no yendo hacia ella igual que un prosélito, sino huyendo de ella) o como no-verdad. Él es, por lo tanto, la no-verdad. Pero, entonces, ¿cómo podría recordarla?, o ¿en qué le ayudará recordar lo que no supo y sobre lo que, consecuentemente, no puede reflexionar?

...En cambio, si el discípulo ha de recibir la verdad, el maestro debe brindársela. Junto con ella, ha de darle también la condición para comprenderla, porque si el propio discípulo fuera por sí mismo la condición para entender la verdad, entonces le hubiera bastado con recordarla. La condición y la interrogante contienen lo condicionado y la respuesta.

...Pero quien da al discípulo no meramente la verdad, sino incluso la condición, no es un maestro. Toda enseñanza se funda, en definitiva, en que la condición esté presente; faltando esta, nada puede un maestro, porque en ese caso el maestro no tendría que educar al discípulo, sino transformarlo antes de comenzar a enseñarle. Y eso no es posible a hombre alguno. Si tiene que acontecer, tendría que ser obra de Dios (MF: 13-15).

Con esta cita, se nos revela una dimensión más de la verdad existencial propia del pensar subjetivo: esta obra una recreación del individuo. La verdad no remite aquí, pues, a un contenido, sino a una perspectiva ante la vida: aprender la verdad no supone hacerse con una idea o concepto determinado, sino reconfigurar nuestra existencia en su

totalidad. Ahora bien, el punto de partida de esta reconfiguración supone un límite para nuestro pensamiento. Esto ya lo habíamos visto al mencionar la imposibilidad de darnos una verdad definitiva dada la dinamicidad de la existencia. Ahora se nos aparece de una manera más radical con la oposición entre verdad y no-verdad: si el individuo es la no-verdad, la verdad solo puede aparecer a nuestra conciencia como infinitud. Para entender esto, conviene retomar la relación entre verdad, Dios y eternidad.

Habíamos visto que la eternidad era un componente esencial del sujeto; aquel que permitía otorgarle continuidad a su existencia temporal y, con ello, darle una subsistencia. Dios, en tanto eternidad pura, era una continuidad absoluta que no se veía afectada por el devenir temporal. Dios se constituye así en paradigma de continuidad; sin embargo, como vimos en la cita anterior, si Dios es equiparado a la eternidad, es, a su vez, condición de posibilidad de la continuidad y quien es capaz de recrear al sujeto en función de esta.

Por otra parte, vimos que para el pensamiento era imposible representarse a la eternidad, es decir, algo absolutamente continuo en la existencia sin caer en abstracciones separadas de la existencia<sup>55</sup>. Precisamente, la condición de no-verdad en la que se halla el individuo en relación con la eternidad afecta directamente a la conciencia, para la cual la eternidad se revela como un impensable. En palabras de Climacus: *"Es el límite al cual se llega siempre y, visto de esa manera, cuando se sustituye la definición de movimiento con la de reposo, es lo diferente, lo absolutamente diferente. Pero es lo absolutamente diferente para lo cual no hay marca distintiva alguna"* (MF: 44-45).

Ahora bien, por un lado, el pensamiento, al pensar la existencia, está tratando de darse una verdad segura al respecto de ella; por otro, al hacerlo, no puede sino reconocer que

---

<sup>55</sup> Ciertamente, como vimos en 3.1, la conciencia es capaz de pensar sus objetos como absolutamente continuos, pero -en relación con el pensamiento de la existencia- esto supone siempre un distanciamiento de la naturaleza concreta propia de esta.

se enfrenta a un límite infranqueable dada su condición temporal. A esta situación del pensamiento de dirigirse constantemente hacia algo que no puede aprehender Kierkegaard la denomina paradoja. El carácter paradójico del encuentro entre el pensamiento y la eternidad radica en que este no pueda dejar de relacionarse con esta, pero al hacerlo nunca pueda representársela como objeto (MF: 44-48).

Esto no supone el cese de la actividad racional, por el contrario, supone la insistencia del pensamiento en la paradoja con miras a la recreación del individuo por el contacto con esa verdad irrepresentable<sup>56</sup>. Para entender esto, la propuesta de Ferreira resulta esclarecedora. Siguiendo a esta autora, el rol de la imaginación (y la representación en particular) es decisivo para entender el tipo de relación entre el pensamiento y la existencia que Kierkegaard plantea. Ello porque, en todos los modos de vida, lo que se le aparece al individuo son posibilidades de realización. Tales posibilidades deben ser, antes que nada, imaginadas como el individuo y, aún más, debe imaginarse en un cierto tipo de relación con ellas (en relación a las posibilidades presentadas en la dimensión ética, por ejemplo, debe imaginarse como necesariamente comprometido con ellas). En el caso del pensar subjetivo, lo que se le exige al individuo es imaginarse un cierto tipo de relación con la existencia en la que esta se le presente en su diversidad y dinamicidad esencial. Ello no exige un cese de las representaciones, sino por el contrario una extensión de estas al infinito; el pensamiento no debe dejar de producir imágenes de la existencia ni de su relación con esta, sino que debe producir tantas como

---

<sup>56</sup> En relación con esto, Climacus escribe: *"Si la paradoja y la razón chocan en la común comprensión de su diferencia, el choque será tan feliz como la comprensión en el amor..."* (MF: 49), y antes: *"Pero no debemos pensar mal de la paradoja, porque la paradoja es la pasión del pensamiento y el pensador sin paradoja es como el amante sin pasión: un mediocre compañero. ...Esta suprema pasión del pensamiento consiste en querer descubrir algo que ni siquiera puede pensar. En el fondo, esta pasión del pensamiento está presente por doquier en el pensamiento, incluso en el de un individuo concreto, aunque ni siquiera esté pensando y a causa de la costumbre no la descubra [la paradoja]."* (MF: 37).

La relevancia de ambas citas radica en que muestran la estrecha relación entre el pensamiento y la paradoja, la cual se mantiene en relación constante con este bajo la forma de un límite. De ahí que la relación del pensamiento con la paradoja no pueda verse como una suspensión del pensamiento, dado que este está continuamente *insistiendo* en la paradoja.

manifestaciones y mutaciones se den en ella. En síntesis, el pensar subjetivo exige que el pensamiento potencie su capacidad imaginativa para ordenarla en torno a un objeto carente de una forma final. La imposibilidad de pensar la existencia no funciona, por ello, como un impedimento para la acción del pensamiento, sino como una exigencia de potenciación de sus facultades en función de la naturaleza misma de la existencia (Ferreira 1991: 33-63, 76-81).

La verdad, por lo tanto, se debe entender aquí como una verdad existencial: como un modo particular de relacionarse con la existencia de tal manera que se tenga con ella una relación adecuada a su modo de ser (esto es, verdadera). Si es que esta opera una recreación en el individuo, es porque le exige una reorientación de sus propias creencias y modos de pensamiento. La eternidad aparece como un anhelo de continuidad, pero que en vez de ejercer violencia sobre la naturaleza de la existencia exige al individuo ponerse en relación con ella atendiendo a su modo de ser<sup>57</sup>. Para el pensar que atiende a la existencia (subjetivo), la eternidad no se configura, por ello, ni como un contenido fijo ni como una meta determinada, sino como una producción continua de representaciones. ¿Qué es lo que permanece continuo en esta dinámica? El modo de relacionarse del individuo con la existencia atendiendo a su naturaleza. ¿Qué contenido es el que comparten todas las representaciones? Lo no-finito de la existencia: su infinitud. Así, en contraposición a la vacuidad del pensar objetivo, el pensar subjetivo tiene su objeto en la infinitud.

Ahora bien, así como la vacuidad del pensar objetivo implicaba lo súbito, la infinitud del pensar subjetivo implica la *repetición*. Para entender esto partamos de la tensión

---

<sup>57</sup> Al respecto de este, Climacus afirma: "...no concluyo siempre en la existencia, sino que concluyo de la existencia en la que me muevo, sea en el mundo de lo palpablemente sensible o en el mundo del pensamiento. ...el tribunal no demuestra que existe un delincuente, sino que el acusado, que existe, es un delincuente" (MF: 40).

El existente, por lo tanto, aparece, en este ejemplo, como delincuente al pensamiento, pero no como existente; la existencia rebaza siempre las determinaciones del pensamiento, he ahí su infinitud.

paradójica que se generaba entre el pensamiento y la eternidad. Tal tensión, dijimos, exigía la continua aproximación del pensamiento hacia la infinitud. La forma en la que opera este pensamiento puede verse más claramente a partir de *Temor y temblor*, donde Kierkegaard ofrece una aproximación a la fe entendiéndola a partir de una dialéctica de dos momentos: la *resignación infinita* y la *significación infinita*. En la medida en que tal aproximación se avoca a la descripción del hombre religioso y la fe verdadera, no se limita solo al pensamiento ni, por lo tanto, al pensar subjetivo; sin embargo, nos parece pertinente por dos razones. La primera, porque el narrador (Johannes de Silencio) se presenta a sí mismo como un poeta incapaz de alcanzar la existencia religiosa y enfatiza constantemente su incapacidad de comprender la fe. La referencia al pensamiento es constante a lo largo de la aproximación dada por este poeta quien, además, declara poseer un gran interés y conocimiento en la filosofía (TT: 32-33). La relevancia de esto es que permite mostrar el alcance del pensamiento en relación con la fe así como su actuar en relación con los movimientos propios de esta. En segundo lugar, el que la aproximación se oriente hacia la fe y el hombre religioso puede verse como una muestra de la estrecha relación entre el modo de ser religioso y el pensar subjetivo si es que los movimientos descritos pueden ser vistos en relación a la tensión entre pensamiento y eternidad propia del pensar subjetivo.

Para describir el primer movimiento, Johannes recurre a la historia de un amor imposible: un hombre se enamora sinceramente de una mujer con la que no puede estar. El problema, como Johannes apunta, radica en la imposibilidad de pasar de lo ideal a lo real, de que tal amor se realice. La intensidad y seriedad del amor es tal, sin embargo, que el hombre concentra todo el sentido de su existencia en este. Esto no implica el olvido de la realidad -en particular, la realidad de la imposibilidad concreta de ese amor-, sino el recuerdo permanente de esta en relación con ese amor. Se produce con ello la

concentración de todos los procesos mentales *en un único acto de conciencia*: el pensamiento de ese amor (TT: 41-44). Lo que la conciencia obra, por lo tanto, es el pensamiento de la imposibilidad de que la idea llegue a alcanzar plenamente a la realidad. Aún cuando el ejemplo citado pueda resultar antojadizo, en su simplicidad, resulta útil porque la figura del enamoramiento permite entender la estrecha relación entre el pensamiento y ese imposible concreto (la realización del amor en este caso): el hombre no puede ni quiere dejar de concentrar su pensamiento en ese amor, pero reconoce que la posibilidad de que este alcance su realidad es imposible. Lo que encontramos aquí es, nuevamente, la relación paradójica entre el pensamiento apasionado por que su idealidad alcance a la realidad y la imposibilidad de que esto se concrete. De ahí precisamente que, al concentrarse en esta relación imposible, el individuo descubra la eternidad: *"El amor que siente por la princesa se convierte para él en expresión del amor eterno, asume un carácter religioso, transfigurándose en un amor al Ser Eterno, que ciertamente contrarió su cumplimiento, pero le reconcilió de nuevo con la conciencia eterna de su validez en forma de una eternidad que ninguna realidad podría arrebatar"* (TT: 43-44).

Esta cita resulta confusa porque describe la transfiguración del amor erótico en amor eterno, del amor por la princesa en un amor por la eternidad divina. Si el amor por la princesa queda validado en la eternidad, es por obra de esa transfiguración por la que se traduce en amor a lo eterno. Con ello, Kierkegaard no intenta llevar a cabo una justificación del amor platónico, sino mostrar el movimiento de la resignación infinita. La historia del amor por la princesa debe ser vista, así, solo como una ocasión para la descripción de este movimiento, descripción que además es hecha por narrador poético y no, como en el caso de *Migajas* y el *Postscriptum*, por un teórico. Johannes deja esto en claro en la siguiente cita: *"...he preferido el caso de una experiencia amorosa para*

*mostrar los movimientos [de la fe], pues este interés es, sin lugar a dudas, más fácil de entender y me libera por lo tanto de una serie de observaciones preliminares que solo a contadas personas pueden interesar a fondo" (TT: 41).*

Si este movimiento es llamado resignación, es porque supone el reconocimiento de los límites del individuo frente a lo eterno: por la resignación infinita el individuo reconoce una inadecuación entre la realidad y la idealidad. El punto de partida es, por ello, el descubrimiento de que mi anhelo de plenitud (esté puesto en la posibilidad de un romance, la búsqueda de una certeza, etc.) choca, en su condición ideal, con la realidad concreta. Si logra profundizar en el sentido de esta relación, reconociendo la naturaleza misma de la realidad concreta, entonces se le revela al individuo la infinitud de lo eterno. No se abandona el anhelo de plenitud, pero se reconoce que esta es algo que no puede hallar correspondencia con las ideas del pensamiento y que aun así no puede dejar de ponerse en relación con este. En relación con sus propias ideas, el pensamiento lleva a cabo un movimiento de renuncia en tanto rechaza la posibilidad de que contengan una representación cabal de lo eterno o, en otros términos, que pueda alcanzarse con ellas una correspondencia perfecta con la realidad. Lo que el individuo reconoce es, por lo tanto, la inadecuación entre lo eterno y lo temporal; es decir, entre la continuidad o plenitud anhelada y la condición variable y dinámica de los objetos temporales y de sí mismo -y su pensamiento- en tanto existente en el tiempo. De ahí que la resignación infinita lleve a *"...renunciar a la temporalidad en todas sus manifestaciones, y así obtener la eternidad"* (TT: 49). La obtención de la eternidad, sin embargo, no refiere a una realización, sino a un descubrimiento del propio valor eterno (TT: 46-47). Lo que el individuo descubre es que esa plenitud anhelada no puede corresponderse ni con un objeto externo ni con una idea. Lo que la resignación infinita hace es, por lo tanto, en relación con el pensar, mostrar el alcance de nuestra conciencia

en relación a lo eterno. En él, el individuo avanza por sí mismo hacia el descubrimiento de sus límites al hallar la brecha entre eternidad y temporalidad a partir de la inadecuación entre idealidad y realidad. De ahí que Johannes plantee que este movimiento es estrictamente filosófico y que el individuo puede llegar a realizarlo a partir de su propio ejercicio (TT: 48); se trata del descubrimiento, por parte del pensamiento en su propio avanzar, de la condición paradójica de su relación con la realidad concreta.

El segundo movimiento comienza donde termina el primero, en el descubrimiento de la eternidad. Pero, a diferencia de este, no obra desde la finitud del individuo hacia la infinitud de lo eterno, sino al revés. Si el primer movimiento era un proceso de identificación de límites por parte del individuo, el segundo es un proceso de recreación del individuo a partir de esa infinitud situada más allá de sus límites (TT: 46-49). Esto procede, en primer lugar, por el descubrimiento de que la eternidad no puede consistir en un objeto exterior ni en una idea del pensamiento, sino que debe colocarse como una diferencia absoluta en relación con la condición temporal del sujeto y, en segundo lugar, por la atención que el individuo brinda a esta diferencia. Tal atención pasa por reconocer que la inadecuación entre idealidad y realidad hacen que la eternidad no pueda tomar la forma de una tarea determinada para el individuo; en otras palabras, el individuo reconoce que la eternidad no consiste en una conquista de la realidad por la idealidad. Pero, al abandonar la pretensión de hallar una relación de absoluta conformidad con la realidad, el individuo puede darle una forma a la inadecuación entre idealidad y realidad y, a partir de allí, renovar sus propias creencias y actitudes frente a la realidad. El mismo pensamiento termina renovado en su relación con la realidad, dado que reconoce su infinitud y, en ella, la posibilidad de plenitud.

Una forma de esclarecer esto es plantear la relación entre finitud e infinitud como una relación entre una esfera inmanente y una trascendente<sup>58</sup>. Dada la inmanencia de la conciencia humana, resulta impensable que esta se dé como contenido un objeto trascendente. Sin embargo, el reconocimiento de que la infinitud remite a una esfera que rebasa el dominio de la finitud, permite que el individuo pueda resignificar su propia inmanencia en función de la infinitud trascendente. En otras palabras, el descubrimiento de los alcances y límites del propio pensamiento plantea ya una redefinición de estos en función de una infinitud que rebasa sus posibilidades:

A partir del instante en el que el caballero [religioso] se resigna, adquiere la certeza de la imposibilidad, desde el punto de vista terreno; tal es el resultado de su raciocinio y ha tenido la energía suficiente para llevarlo a cabo. Pero, en cambio, resulta posible desde el punto de vista de lo infinito -siempre que se dé la resignación-, siendo esa posesión [de la plenitud] al mismo tiempo una renuncia. No por ello, sin embargo, resulta la posesión un absurdo para el entendimiento, porque la razón siempre ha contado con el derecho de afirmar que allí donde ella impera, en el mundo de lo finito, es y será siempre imposible (TT: 46-47).

Ciertamente, por la resignación, el pensamiento reconoce que es imposible para él alcanzar la plenitud de lo eterno, pero puede partir de lo eterno para darle un nuevo sentido a sus representaciones. Es decir, puede descubrir en el anhelo de eternidad una exigencia de pensar la realidad como si cada una de las variaciones y diversidades puestas a disposición del pensamiento no fuesen sino expresiones parciales de una infinitud que lo desborda. Así, en la resignación infinita, el individuo reconoce la

---

<sup>58</sup> Tal interpretación resulta adecuada tomando en cuenta que la infinitud alude al plano de Dios y lo divino, el cual, en su diferencia absoluta para con el plano temporal, aparece como absolutamente trascendente. Nos apoyamos, además, en la lectura que hace David Law del concepto de Dios en Kierkegaard para quien la caracterización de Dios, que es esencialmente negativa en tanto no-conceptualizable, permite vincular a este autor con ciertas teologías apofáticas donde la posibilidad de una representación conceptual de la divinidad queda anulada por su carácter absolutamente trascendente (Law 2001: 183-200).

imposibilidad del pensamiento de representarse la infinitud; mientras en la significación infinita, el individuo asume una nueva posición frente a la realidad a partir de su insistencia en esta imposibilidad. No estamos, pues, ante una consecuencia puramente epistemológica, sino, ante todo, existencial. Lo que el anhelo de eternidad puesto en relación con la existencia actúa es una nueva forma de entender la relación del individuo con la realidad concreta; sin duda, ello supone -como hemos visto- una acción y transformación constante del pensamiento, pero no se limita a ello.

La dialéctica configurada por estos dos movimientos se traduce en una repetición en un sentido doble: porque los movimientos están produciéndose constantemente (el individuo está constantemente descubriendo su imposibilidad de darle una forma acabada a la infinitud y, gracias a ello, renovándose en función de esta); y porque, al hacerlo, el individuo está regresando continuamente a la eternidad. Ciertamente, la dialéctica descrita parte del descubrimiento del anhelo de lo eterno como principio de continuidad y prosigue en el descubrimiento de la eternidad como diferencia absoluta como una forma particular de pensar y experimentar la relación del individuo con la realidad concreta. El individuo está, así, regresando continuamente a la eternidad para posicionarse ante la realidad. De ahí que Kierkegaard afirme que tal repetición es una repetición hacia adelante, puesto que no consiste en una reiteración del pensamiento sobre una idea, sino en un continuo movimiento de salida de sus propias representaciones (R: 131-133).

La repetición define, por ello, el movimiento propio del pensamiento en su relación con la infinitud. Lo que se repite en este movimiento es, como vimos, un modo de relacionarse con la existencia en el que el anhelo de eternidad toma una expresión concreta. Si la eternidad era paradigma de continuidad, la repetición puede verse como una forma concreta de producir una continuidad a través de una constante preocupación

por la existencia. Ello nos remite a la importancia de la elección de uno mismo que la ética enfatizaba como la necesidad poner nuestras vivencias e ideas en relación con nuestra existencia (i.e. como un compromiso existencial). Pero adquiere una expresión fundamentalmente religiosa en tanto esta elección toma la forma de un posicionamiento existencial ante una infinitud desbordante. Kierkegaard deja esto en claro al afirmar en relación a la ética: "...no tendremos más que una mera costumbre desde el momento en que falte la originalidad en la repetición" (CA: 149). Así, la repetición es capaz de introducir originalidad en el dominio de la institucionalidad ética puesto que implica una relación con la infinitud; gracias a ella es posible reconfigurar la inmanencia de esta<sup>59</sup>. Como afirma Grøn: "*La repetición se da en otro lugar y con otra conciencia. La repetición transforma lo que se repite, precisamente, al repetirlo. La verdadera repetición, por lo tanto, no puede ser externa o una simple repetición, puesto que añade algo en sí misma*" (1993: 154).

Si la repetición se da *en otro lugar y con otra conciencia* es porque el individuo que inicia la repetición no se halla en la misma posición ni con la misma comprensión de la existencia que el individuo que emerge de ese proceso. Se trata sin duda del mismo individuo, pero ha sido recreado por este. Es precisamente a partir de esta recreación que la inmanencia del pensamiento puede ser reconfigurada y ello supone *apertura*, la tercera característica fundamental del pensar subjetivo en oposición al ensimismamiento demoníaco.

La apertura remite a la necesidad de que el pensamiento se dirija hacia la infinitud para poder recrearse en su inmanencia. Sin embargo, nos parece inadecuado entender la

---

<sup>59</sup> La alusión a la costumbre sugiere una perspectiva de la ética como espacio de valores y tradiciones que el individuo aprende por su pertenencia a una colectividad. La perspectiva que la cita nos abre sobre la ética en este sentido, como espacio de inmanencia parece complementarse con las afirmaciones que hicimos en 3.1 en relación a los riesgos de la ética. Con ello, la perspectiva religiosa puede verse como un complemento necesario de la ética en tanto ofrece acceso a la infinitud, la cual permite quebrar la inmanencia. Analizaremos esto en 3.2.2.

apertura como una mera receptividad pasiva. Esto porque pasividad de la razón es cuestionada en *Migajas filosóficas*:

Si la paradoja y la razón chocan en la común comprensión de su diferencia, el choque será tan feliz como la comprensión en el amor... Si el choque no se realiza en mutua comprensión, entonces la relación es infeliz. A la comprensión de este amor infeliz, si puedo atreverme a llamarlo así... podemos llamarlo con más precisión: *escándalo*.

Ahora bien, todo escándalo es en última instancia pasivo (MF: 49).

Lo primero que hay que notar en esta cita es que al pensamiento se le exige un acto de comprensión de la paradoja. Es decir, el pensamiento debe comprender la naturaleza paradójica de su relación con la eternidad a partir de la diferencia entre esta y él. La apertura a la infinitud pasa, por lo tanto, por una comprensión adecuada de la relación entre pensamiento y eternidad. Ahora bien, cabe llamar la atención sobre el hecho de que la pasividad no sea una característica de la adecuada comprensión, sino de la comprensión inadecuada. En relación con esto, se describen dos modalidades de comprensión inadecuada (escándalo): *"Ya sea que esté destrozado contemplando con fijeza, casi como un mendigo, la paradoja y petrificado en su sufrimiento, ya sea que se arme de burlas y lance como a distancia la flecha de la agudeza, el escandalizado es pasivo y no precisamente a distancia"* (MF: 50). En el primer caso, el escándalo es parálisis del pensamiento; en el segundo, es desconocimiento de la inadecuación. El segundo caso lo hemos visto en el análisis del pensar objetivo en 3.1 y hemos mostrado cómo produce, en su versión más extrema, un repliegue de la actividad del pensamiento sobre su propia idealidad<sup>60</sup>. El primer caso, en cambio, resulta interesante aquí porque

---

<sup>60</sup> La condición del pensar objetivo como pasivo puede resultar poco evidente. Sin embargo, esto puede aparecer más claramente si tomamos en consideración la relación que Kierkegaard traza entre escándalo y

permite distinguir entre la apertura exigida al pensamiento y la pasividad. Si la parálisis del pensamiento es una actitud pasiva de incompreensión de la paradoja, entonces la apertura propia de la comprensión no puede consistir en una mera pasividad.

Por el contrario, al pensamiento se le exige una actividad. Esta consiste en potenciar la producción de representaciones para darle una expresión a las manifestaciones que la existencia en su infinitud va revelando. Algo a lo que nos referimos en relación al planteamiento de J. Ferreira. Como explica De Nys, el que la posibilidad de recreación se le presente al individuo por la afirmación de una diferencia absoluta no supone que este deba aceptar pasivamente tal diferencia, sino que debe esforzarse por, a partir de ella, darle un nuevo sentido a su existencia (2002: 126-133). Así, la apertura del pensar subjetivo debe interpretarse como una receptividad activa hacia la infinitud de lo real.

Infinitud, repetición y apertura son, pues, las tres características del pensamiento preocupado por la existencia. Vimos, al describirlas, la estrecha relación que guardan con la religiosidad. Sin embargo, para poder terminar la presentación de la dimensión religiosa y su relevancia para el proyecto de autorrealización es necesario considerar no solo el modo de pensar propio de este, sino su correlato práctico. Ello nos permitirá mostrar cómo es que la dialéctica propia de la repetición se enmarca en una relación de reconocimiento intersubjetivo.

---

sufrimiento, así como en la afirmación de que escandalizarse sea *recibir el choque* y no chocar (MF: 49-50).

Si el pensar objetivo es un escándalo, es porque experimenta la inadecuación entre realidad e idealidad como un obstáculo para su idealidad, razón por la cual termina distanciándose de la realidad. De este modo, no realiza un esfuerzo por comprender la naturaleza de esa inadecuación ni busca permanecer en la tensión generada por ella, sino que la experimenta como una afección o sufrimiento del cual tiene que desembarazarse. En otras palabras, no choca, sino que recibe el choque.

### 3.1.3. Amor e instante

En las dos secciones anteriores hemos presentado al pensar objetivo y subjetivo como una tensión transversal al proyecto de autorrealización y nos hemos detenido en este último para mostrar su estrecha relación con la religiosidad. Ahora bien, para poder esclarecer la naturaleza de la vida religiosa, es necesario tomar en consideración que el pensar subjetivo se enmarca necesariamente en un proyecto de realización del individuo concreto y, por lo tanto, posee un correlato práctico. En otras palabras, no basta con pensar la existencia en su infinitud, sino que es necesario actuar en relación con esta infinitud. Si el pensar subjetivo parte y se dirige a la existencia, entonces se enmarca en un modo integral de actuar en la vida, de vivir. Cómo es que el pensamiento y la acción se relacionan y dan forma al modo de vida religioso es lo que presentamos aquí.

Para empezar es importante advertir que el pensar subjetivo está enmarcado en el proyecto existencial que debe ir más allá de la esfera del pensar a la esfera del actuar concreto. Climacus está recordando esto constantemente al afirmar que *Migajas* y su *Postscriptum* no son más que *proyectos de pensamiento*; que la verdadera naturaleza del modo de ser religioso no puede aparecer en estos ensayos sino solo indirectamente ya que la dimensión fundamental sobre la que este se funda es la existencia concreta<sup>61</sup>.

Nosotros consideramos que si este modo de pensar se enmarca en la existencia en tanto infinitud, es porque se origina en una dialéctica de reconocimiento de la que se desprende tanto una orientación teórica (del pensar) como práctica (del actuar). Tal dialéctica, sin embargo, en tanto supone el direccionamiento de las posibilidades

---

<sup>61</sup> En este sentido, estamos de acuerdo con la caracterización del pseudónimo de estas obras (Johannes Climacus) que hace Evans, como un filósofo que intenta aproximarse a la religión sin salir de la esfera de la filosofía. De ahí que la obra se presente como un proyecto, afirmando su carácter experimental. La intención no es dar una visión acabada de la existencia, lo cual supondría superar la inadecuación entre realidad e idealidad, sino mostrarla negativamente a través del seguimiento del recorrido del pensamiento en su modo de vincularse a la existencia (Evans 1992: 9-13).

representativas del pensamiento hacia la existencia y exige una disposición práctica particular enmarcada en un proyecto de realización del ser humano, posee un carácter fundamentalmente práctico. El desarrollo de esta dialéctica se halla presente en *Las obras del amor*, las cuales Kierkegaard presenta como *meditaciones* (OA: 3). Esta caracterización es relevante porque manifiesta que su objetivo no es realizar un análisis teórico del amor, sino llevar al meditador a la reflexión sobre su propia forma de entender el amor y, sobre todo, de practicarlo. De ahí, precisamente, que el libro no verse sobre el amor, sino sobre las obras del amor; sobre el obrar del amor (OA: 3). Sin embargo, tampoco puede entenderse con ello que se presente aquí un conjunto de normas o indicaciones sobre el amar concreto. Como Kierkegaard anota: "...no significa que, con ello [la referencia al obrar], esté hecho ya el recuento y la descripción de todas sus obras, ni mucho menos; ni siquiera que ni una sola de las descritas esté descrita de una vez por todas, ¡gracias a Dios! Aquello que en su entera riqueza es esencialmente inagotable, es también esencialmente indescriptible" (OA: 3). Así, el objetivo principal de estas meditaciones no es ni descriptivo ni prescriptivo, sino reflexivo. El libro aspira a llevar al meditador a realizar una reflexión personal sobre el amor.

Cabe notar, sin embargo, que esta cita revela ya dos características fundamentales del amor: es inagotable y es indescriptible como una totalidad. En realidad, ambas características están íntimamente conectadas: si el amor es indescriptible en tal sentido, es porque es inagotable. Ahora bien, esta condición inagotable del amor se da porque el amor proviene del amor de Dios y Dios es esencialmente amor infinito (OA: 5-16). Así, la infinitud del Dios hace del amor algo inagotable y, dada esta condición, el amor no puede calzar en una descripción, es indescriptible. La infinitud del amor plantea un problema aún mayor: el amor no solo no puede ser descrito absolutamente, sino que tampoco puede ser representado ni expresado en un número determinado de actos. Así,

el amante no puede agotar su amor en una acción determinada para su amado, pero tampoco es posible reconocer indefectiblemente en una acción si esta ha sido hecha por amor o por alguna otra causa. En síntesis, la voluntad del amante no aparece de manera evidente ni completa para el amado en la acción concreta. Sin embargo, este carácter *enigmático* del amor permite a Kierkegaard realizar un giro hacia la reflexión personal. Si aún a pesar de esto se puede decir de ciertas obras que son obras del amor y que merecen ser consideradas como tales, no es porque uno pueda establecer un criterio con el cual distinguir la intención del amante en sus acciones, sino porque uno puede, a través de la reflexión y la atención a mi modo de practicar el amor, lograr esclarecer mis intenciones y darles una expresión más fiel en mi actuar<sup>62</sup> (OA 5-16).

Ahora bien, para entender la profunda relevancia del amor en relación con el ser humano, es necesario presentar una tercera característica anotada por Kierkegaard: el amor es un constitutivo esencial del individuo. El amor se halla "...[en] *lo más íntimo del ser humano*" (OA: 8) y, si esto es así, es porque "...*el amor une lo temporal con la eternidad*" (OA: 6). Si, como vimos en el primer capítulo, el hombre es una síntesis de temporalidad y eternidad, y la posibilidad de autorrealización del individuo pasa por dar una adecuada vinculación de ambas partes, la unión de lo temporal y lo eterno resulta fundamental para el proyecto de realización. Con ello, si es el amor el que realiza esta unión, el amor es fundamental para el ser humano. Esto implica dos cosas: la primera, que el hombre participa en su fundamento de la infinitud propia de Dios en tanto amor infinito; la segunda, que la posibilidad de devenir una síntesis real exige la práctica del amor. De ahí que Kierkegaard caracterice al amor como "...*una cualidad mediante la*

---

<sup>62</sup> Kierkegaard parece reproducir aquí el argumento kantiano sobre la inadecuación entre el ámbito de la voluntad y el de la realidad. Ciertamente, para ambos las intenciones carecen de evidencia fáctica en la acción. Sin embargo, mientras Kant trata de resolver esta inadecuación al depurar a la voluntad de todo contenido no racional (Kant 2012: 79-165), Kierkegaard busca salvarla por la profundización del meditador en el contenido mismo de sus afectos. El esclarecimiento de las intenciones del meditador debe entenderse, por ello, como un ejercicio de reflexión sobre la naturaleza y expresión particular de su afectividad.

*cual o en la cual tú existes para los otros*" (OA: 223) y como una cualidad que *"...significa presuponer amor en los demás"* (OA: 223). Ciertamente, la cualidad de ser amoroso califica un tipo de relación con los demás; se trata, por lo tanto, de una cualidad relacional o *para los otros*. Pero esta orientación hacia los demás se diferencia de cualquier otra porque contempla a los seres humanos como fundados en una infinitud amorosa.

Resumiendo estas tres características podemos decir que el amor implica un tipo particular de disposición hacia los seres humanos por la cual los reconocemos como constituidos esencialmente por una infinitud inabarcable, la cual, además, impide que tal disposición pueda expresarse completa o indefectiblemente en una acción determinada y, por ello, exige del amante un continuo cuidado de sus propios afectos.

Cabe preguntarnos si al sostener que el amor posee ciertas características, Kierkegaard no traiciona, de alguna manera, su afirmación de la condición enigmática del amor. Creemos que esta aparente contradicción puede salvarse si reconocemos que tales características no ofrecen una definición del amor, sino una presentación de sus implicaciones, las cuales, además, poseen un carácter esencialmente negativo<sup>63</sup>. Ciertamente, en relación con el ser humano, al afirmar que debe ser considerado como si fuese esencialmente infinitud, lo que Kierkegaard advierte es la imposibilidad de darnos una representación acabada de un individuo. Esto aparece más claramente en la forma en la que Kierkegaard presenta al *prójimo* (al amado). Siguiendo a nuestro autor, amar verdaderamente supone no hacer distinciones; es decir, el amor como relación con otro no es una relación con aquello que me gusta del otro frente a aquello que no me gusta. Con ello, Kierkegaard distingue el amor verdadero [kjerlighed] del amor como predilección [forkjerlighed]. Ahora bien, ¿cómo se asocia el no hacer distinciones con el

---

<sup>63</sup> Usamos el calificativo 'negativo' en su acepción lógica y no axiológica.

considerar al amado como infinitud? Pues bien, porque las distinciones parten del limitarse a contemplar y evaluar las diversas características que el otro nos va manifestando en función de cuáles me resultan más afines y cuáles menos. En otras palabras, para poder preferir a un individuo sobre otro necesito considerar que puedo emitir un juicio sobre la totalidad de dicho individuo para lo cual debo poder darme una idea completa de este individuo a partir de las características tuyas que se me manifiestan (OA: 52-60). Así, yo puedo sentir predilección por un hombre bello frente a uno feo. Sin embargo, yo no puedo llamar a esta predilección amor verdadero por el hombre, porque lo que motiva ese amor es la predilección de características determinadas, no del individuo en sí mismo: si tal hombre dejase de ser bello, ya no tendría motivos para seguir amándolo.

Así, el amor verdadero supone ir más allá de las características que el otro me va manifestando; supone partir del reconocimiento del otro como alguien que no se agota ni en sus cualidades físicas o mentales ni en su cultura o clase social, ni en ninguna de las características que me presenta. Por lo mismo, amar no puede consistir en el vínculo con una representación determinada y, con ello, no puede reducirse a un modo de relación determinado. Amar verdaderamente a un individuo bello no significa buscar establecer un modo de relación particular con su belleza; significa buscar establecer un modo de relación que vaya transformándose en la medida en que aparezcan nuevos aspectos tuyos y cambien otros ya aparecidos. En la caracterización de Kierkegaard, no puede darse, por lo tanto, una definición positiva del amado ni del tipo de relación que con él establezca el amante. No hay por lo tanto, una definición del amor, sino una presentación negativa de lo que implica. La condición enigmática del amor no se traiciona.

La oposición entre el amor verdadero y la predilección revela una particularidad de la concepción kierkegaardiana del amor que lo distingue del amor por afinidad o placer<sup>64</sup>. Ciertamente, el primero tiene como objeto al individuo como infinitud, mientras los últimos suponen la atención a algo determinado. Si, como sugerimos líneas arriba, la presentación de la temática del amor en *Las obras del amor* busca motivar una reflexión del meditador sobre sus afectos, esta reflexión, que ha partido del amor por sus allegados -por los que sin duda siente predilección-, llegada a este punto, permite al meditador hallar un fundamento más sólido para sus afectos en el amor hacia el individuo mismo como infinitud. Sin embargo, el abandono de la predilección como fundamento del amor conduce, también, a ampliar la extensión de la disposición amorosa del grupo de mis allegados, hacia el grupo de mis allegados y no allegados. En último término, el amor aparece como una disposición hacia los seres humanos en general (OA: 44). No hay que entender por ello que el amor al prójimo suponga un rechazo del amor a los allegados, sino el afianzamiento de este en un principio más sólido que las determinaciones parciales y variables<sup>65</sup>. El meditador reconoce, por ejemplo, que puede expresar su amor de una forma más adecuada si empieza a contemplar aquellos aspectos de sus allegados que le resultan poco afines y a ser más flexible en relación a los nuevos intereses o preocupaciones buscando darse una representación más integral y flexible del amado. Pero al hacerlo, reconoce en esto un modo adecuado no solamente de profundizar en su relación con sus allegados, sino de relacionarse con los demás en general. Ahora bien, ¿en razón de qué esta nueva perspectiva sobre el amor supone un modo de relación más adecuado con los demás? En

---

<sup>64</sup> El amor asociado a la pasión erótica se denomina, en danés, *elskov*, y se distingue de la predilección [*forkjerlighed*] por su connotación erótica. Ambos comparten, sin embargo, el carácter selectivo (McDonald 2014: 105-110).

<sup>65</sup> La relación entre el amor verdadero y el amor como predilección ha generado interpretaciones muy diversas. Nosotros nos inclinamos a creer que el amor fundado en la infinitud no supone una exclusión radical de la predilección. Defendemos esta propuesta en 3.2.3.

tanto que permite el reconocimiento mutuo de los amantes como esencialmente infinitos y conlleva al surgimiento de la preocupación de estos por su infinitud concreta. En otras palabras, porque se revela como una dialéctica de reconocimiento.

Tal dialéctica consiste en que al amar al otro le revele el carácter fundamental del amor en él, de tal manera que este me revele el carácter fundamental del amor en mí. Kierkegaard expresa esto de manera muy sintética en su formulación del mandamiento del amor cristiano: "*«Te amarás a ti mismo de la misma manera que amas al prójimo cuando lo amas como a ti mismo»*" (OA: 23). Para entenderlo, recordemos que el amor era a la vez un modo de relación y una cualidad esencial del ser humano por la cual aparecía como siendo infinitud. Así, amar suponía mantener un tipo de disposición hacia otro ser humano de tal manera que, más allá de las características que de él se me muestran, reconozca una infinitud inaprehensible en su totalidad con la cual busque relacionarme. Ahora bien, este amar se expresará adecuadamente en la medida en que logre manifestar al otro la naturaleza misma del amor; es decir, el hecho de que cada ser humano sea infinitud y exija, por ello, una disposición semejante a la mía. De ahí precisamente que Kierkegaard considere que amar es hacer surgir el amor en el otro, no por la aparición de una nueva cualidad exógena, sino por el descubrimiento de un fundamento común al género humano: su ser infinito (OA: 216-217). Como explica Haman, la infinitud del individuo expresada en la noción de prójimo también nos afecta a nosotros en tanto somos prójimos de nuestro prójimo. La universalidad de esta noción no remite, entonces, a un contenido determinado común al género humano, sino a que cada individuo singular en tanto ser humano deba ser considerado como esencialmente infinito (Haman: 15-22).

La sentencia formulada por Kierkegaard cobra sentido en tanto que, al amar al prójimo en su infinitud, este me reconoce a su vez como prójimo de tal manera que yo aparezco

para mí mismo como amado (*te amarás a ti mismo de la misma manera que amas al prójimo*). Ahora bien, para que esto pueda darse, es preciso que yo profundice en la naturaleza de mis afectos y el modo de expresarlos de modo que reconozca que el amor es una cualidad esencial mía y de todo ser humano que implica un modo de relación con otros (*cuando lo amas como a ti mismo*). Así, yo solo podré amar al prójimo cuando descubra esta doble cualidad del amor en mí y solo me hallaré reconocido en el amor cuando logre expresar adecuadamente ese descubrimiento al otro, de tal manera que también lo descubra.

En relación con el descubrimiento del amor, Kierkegaard considera que este aparece al amante bajo la forma de una exigencia. Es necesario esclarecer en qué sentido emplea nuestro autor la palabra exigencia y qué implicaciones tiene para la forma de asumir el amor de los amantes.

Para entender esto, nos parece importante considerar la forma en la que Kierkegaard revela al meditador que el amor es una exigencia. Esto aparece en el tránsito que nuestro autor va realizando de la descripción del amor por predilección -al amigo; al enamorado; en general, a aquel por quien siento una afinidad o proximidad- al amor al prójimo en general -al individuo en tanto infinitud-. Este tránsito pasa por un descubrimiento gradual de que el último tipo de amor expresa de forma más sólida y clara el afecto por el otro<sup>66</sup>. La razón se halla en que, si coincidimos en que el amor implica una relación con otro individuo y no solo con ciertas características suyas (i.e. una preocupación por la persona), entonces el verdadero amor no puede fundarse en la predilección de ciertas características, sino que debe ir más allá de las características

---

<sup>66</sup> De ahí, precisamente, que Kierkegaard se esfuerce en mostrar la necesidad del amor verdadero a partir de la seguridad, libertad, tranquilidad, etc. que instituye (OA: 49-66). Este estilo de presentación cobra sentido si interpretamos el texto, *Las obras del amor*, como meditaciones por las cuales el meditador es guiado en una reflexión sobre la naturaleza misma de sus afectos. Es en función del interés por saber cuál es el fundamento y la expresión más adecuada para el amor que cobra sentido la presentación del amor verdadero como exigencia o deber.

manifiestas a la condición de infinitud del ser humano. Esto, porque un amor basado en la predilección se agota cuando la característica predilecta se extingue (por ejemplo, la belleza) o cuando el interés en ella desaparece a causa del hábito (OA: 29-40).

Sin embargo, es necesario considerar que el meditador no solo descubre en el amor verdadero una forma más adecuada de expresar la preocupación por otro, sino también que el amor es una cualidad fundamental del ser humano: el amor revela la infinitud del individuo. Como vimos, el amor era lo que permitía la realización de la síntesis de lo eterno y lo temporal en el hombre. Esto era así porque el amor tomaba la forma de una dialéctica de reconocimiento por la cual el otro aparecía como infinitud para mí y, por ello, yo podía aparecer como infinitud también para él.

Es por ambas causas que el amor verdadero se revela como una exigencia. En relación con lo primero, porque la preocupación sincera por el otro supone la necesidad de ir más allá de mis representaciones de este; y en relación con lo segundo, porque mi propia autorrealización exige la contemplación de la infinitud. Tal exigencia, por lo tanto, no toma la forma de una obligación extrínseca, ni de un distanciamiento o imposición sobre la afectividad del ser humano. Por el contrario, si el amor verdadero se revela como tal, es porque se manifiesta como necesario para el cumplimiento del anhelo del ser humano de realizarse y del anhelo del amante de expresar el amor a su amado de la mejor manera posible.

Con ello, la dialéctica del amor adquiere un carácter normativo. El reconocimiento mutuo de la infinitud se revela como una exigencia tanto para la realización personal del individuo como para el desarrollo de relaciones intersubjetivas adecuadas a la naturaleza del ser humano. Pero al carácter normativo de la dialéctica subyace un carácter descriptivo, puesto que la dialéctica describe una característica fundamental del

ser humano: el amor. Es gracias a que el amor se expresa como infinitud constitutiva del individuo que se manifiesta en una relación con otro, que la necesidad de contemplar al otro en su infinitud y relacionarse con él desde esa perspectiva aparece como una exigencia. La dialéctica kierkegaardiana cobra así un doble carácter normativo y descriptivo.

Llegados a este punto podemos contemplar el doble movimiento de resignación infinita y significación infinita que operaba el pensar subjetivo desde una nueva perspectiva abierta por su relación con la dialéctica de reconocimiento.

Para empezar, es necesario advertir que el pensamiento aparece estrechamente asociado al reconocimiento del otro. Como vimos en 3.1.2, es a partir de él que nos damos imágenes no solo de los aspectos de un individuo, sino de los modos posibles de relacionarnos con tales aspectos. De este modo, si la dialéctica de reconocimiento exige contemplar al otro en su infinitud ello no supone que el pensamiento cese de realizar imágenes, sino que potencie su fuerza representativa de tal manera que, sin pretender abarcar la totalidad del individuo, logre dar forma a las características nuevas y transformadas de este, así como a los modos de relación posibles de asumir con estas. Desde la perspectiva del pensamiento esto pasaba por resignarse a la imposibilidad de darse una representación final de la infinitud y, sin embargo, mantener un vínculo con esta de tal manera que lo recree constantemente. En *Las obras del amor*, Kierkegaard permite contemplar este movimiento doble desde una perspectiva práctica: la del individuo en tanto amante.

Como explica Haman, lo que el individuo lleva adelante es una profundización en la naturaleza del amor de tal manera que trasciende sus afinidades y predilecciones hacia la consideración del amado como una infinitud en sí misma inagotable e inabarcable

(2011: 22-36). El amante debe, por ello, consultar a su conciencia sobre la forma de su amar. Sin embargo, tal consulta no consiste en un cálculo de beneficios. Lo que el amante consulta a su conciencia no es qué tan placentera o beneficiosa es la relación con el amado. Hacer esto supondría hallarse nuevamente limitado al ámbito de la predilección (OA: 143-147). Siguiendo a Kierkegaard, lo que el amante debe consultar a su conciencia es si Dios constituye *la determinación intermedia* de su amor (OA: 142). Para entender el carácter mediador de Dios, puede resultar útil la siguiente cita, tomando en consideración que Dios es amor infinito, como vimos líneas atrás: "...el único objeto verdadero para el amor de un ser humano es el amor, es decir, Dios, que por eso mismo no constituye en sentido profundo ningún objeto, ya que él es el Amor mismo" (OA: 264-265).

Si Dios es amor, entonces todo amor se halla de alguna manera relacionado a él; sin embargo, Dios en tanto amor infinito no puede presentarse como un objeto, pues carece de determinación. Ahora bien, si consideramos que el amor era una cualidad relacional, podemos entender mejor que Dios no sea en sí mismo objeto de amor, sino determinación intermedia del amor verdadero. Puesto que el amor implica un modo de relación con otro de tal manera que este aparezca como infinitud, Dios en tanto amor se revela como fundamento de una cualidad relacional. Lo que expresa la caracterización de Dios como determinación intermedia del amor es que, al ser Dios amor, permite que el amor se fundamente en una disposición hacia el ser humano en tanto infinitud. En otras palabras, Dios, en relación a la dialéctica amorosa, expresa un modo particular de relación con los demás y conmigo mismo por la cual somos considerados en nuestra infinitud constitutiva<sup>67</sup>. Como afirma Haman, el amor a Dios no reemplaza ni oscurece

---

<sup>67</sup> Ello no supone negar o relativizar la existencia de una divinidad personal (a decir, Jesucristo). Por el contrario, es a través de la emulación del amor de Cristo, expresado en sus acciones y palabras, que se hace presente esta infinitud amorosa para el creyente (PC: 26-35). Sin embargo, la posibilidad latente de

la relación con el prójimo; por el contrario, la aclara ya que permite orientarla hacia su infinitud (2011: 40-41).

Ahora bien, el que sea a la conciencia a la que el individuo consulte sobre la naturaleza de su amor es importante porque revela la centralidad del pensamiento en la dialéctica amorosa. Si, como Kierkegaard afirma, *el amor es un asunto de conciencia* (OA: 135-155), es porque el pensamiento permite al individuo reflexionar sobre la naturaleza de su amor y los modos adecuados para expresarlo. Finalmente, el individuo interroga a su conciencia sobre su forma de caracterizar su relación con el otro: si es que en esta el otro aparece en su infinitud o no; o, en otro sentido, si es que el pensamiento se está esforzando en ir más allá de sus representaciones determinadas del otro. Ello no supone superar la tensión que ya habíamos visto en el pensar subjetivo entre querer darse una representación final y no poder dejar de relacionarse con una singularidad infinitamente variable y rica. Por el contrario, permite ver esta tensión ya no desde el pensamiento enfrentándose con la realidad en una paradoja, sino desde la realidad concreta de la infinitud presente en la singularidad propia e inabarcable de cada ser humano y las acciones continuas del amante por aproximarse a ella. De ahí que Kierkegaard afirme que:

La expresión más general de la relación de conciencia consiste en interrogar al individuo y, por eso precisamente, también es la consideración esencial del género humano por parte del cristianismo -a decir, en primer y último lugar, en considerar a los innumerables por separado, a cada uno en particular, de la misma manera que al individuo (OA: 138).

---

pensar una infinitud amorosa fundamental sin recurrir a presupuestos teológicos, más que un obstáculo, revela una potencialidad de la filosofía de Kierkegaard capaz de ser aprovechada por el pensamiento secular.

La relación de conciencia revela que el ser humano en tanto humanidad (género) se define por ser cada individuo, en tanto humano, una infinitud singular. La universalidad del género se expresa, por ello, en la singularidad de los particulares.; en el hecho de que lo universal en el hombre sea lo singular de cada individuo.

Entonces, si el pensar subjetivo se enmarca en una dialéctica de reconocimiento, es porque ahí es donde se nos aparece la infinitud del otro a partir de la cual se revela nuestra propia infinitud. La tensión entre el anhelo de una representación universalmente válida de esa infinitud y el carácter variable y fundamentalmente inagotable de esta es lo que permite al pensamiento producir nuevas imágenes a partir de la infinitud y, con ello, recrearse continuamente. Sin embargo, la recreación no se limita al pensamiento; las imágenes que este ofrece sirven como pauta para el establecimiento de nuevos tipos de relación y acción personal en función tanto de los otros seres humanos como de nuestra propia realización como ser humano. Como Kierkegaard afirma, no basta la sola reflexión, es necesario que el individuo asuma una elección concreta por la cual orientarse hacia la infinitud en su actuar (OA: 228-245) y, con ello, entrar en la dialéctica de reconocimiento. Se trata, finalmente, de una disposición práctica.

Ahora bien, para poder terminar de dibujar esta dialéctica es necesario remitirnos a su relación con la temporalidad. Para ello, debemos, tomando en cuenta el carácter mediador de Dios, considerar las dos caracterizaciones que hemos presentado de este en nuestro tercer capítulo: como eternidad y como amor.

Habíamos visto que, en tanto eternidad, Dios era caracterizado como continuidad absoluta de sí mismo y, por lo tanto, paradigma de realización; en tanto amor, por otra parte, Dios se expresaba en un tipo particular de relación con la infinitud. Ahora bien,

reconocer al otro como infinitud, implica reconocer que más allá del surgimiento de nuevos aspectos y los cambios que puedan darse en los ya manifiestos, el otro es una infinitud constante en el tiempo. Así, visto como puramente temporal, "*...puede tener muchas y diversas propiedades; en cierto sentido, se puede afirmar que las tiene en simultáneo, en cuanto que es lo que es en estas propiedades determinadas*" (OA: 280). Visto así, "*...de la misma manera que lo temporal desaparece en el tiempo, así también meramente es en sus propiedades*" (OA: 280). Contemplar a un individuo en las características suyas que se nos manifiestan en el tiempo implica contemplarlo en su desaparecer, puesto que tales características mutan y desaparecen con el paso del tiempo. En contraposición, contemplar a un individuo como infinitud supone reconocer que continuamente estamos ante una misma infinitud singular. De ahí que el individuo sea una expresión de lo eterno, porque se nos revela como una continuidad de sí mismo. Ahora bien, como eternidad, Dios expresaba esta orientación hacia la infinitud en una dialéctica: como relación con la infinitud del otro, pero también con nuestra propia infinitud. Ciertamente, era por ello que la realización del propio individuo requería el descubrimiento del amor como su fundamento. Así, el amor implica una doble relación: "*...cuando lo eterno está en un ser humano [esa infinitud continua], lo eterno se reduplica de tal manera en él, que a cada instante que esté en él, estará de un modo doble: en dirección hacia afuera [en la relación con otro individuo] y en dirección hacia dentro [en la relación conmigo mismo], de retorno a sí mismo, pero de tal suerte que constituyan una misma y sola cosa; pues, en otro caso, no sería reduplicación*" (OA: 280).

Para esclarecer esto, recordemos que en 3.1.2 apuntamos que el movimiento del individuo en su relación con la eternidad tomaba la forma de una repetición, porque constantemente estaba avanzando hacia la eternidad que se le manifestaba en la

existencia bajo la forma de la infinitud y que tal movimiento suponía un regreso al fundamento en tanto lo eterno se le presentaba como un principio fundamental de continuidad. Del mismo modo hay que entender aquí la doble direccionalidad del amor: por un lado, el amante se orienta a la infinitud del amado, pero, por otro, en esa orientación descubre y contempla su propia infinitud. De ahí, precisamente, que tome la forma de una dialéctica de reconocimiento.

Con esto podemos ver la complementariedad entre la eternidad y el amor en tanto la eternidad se expresa en una infinitud que continuamente debe ser contemplada como infinitud y el amor implica una orientación hacia esa infinitud en un sentido doble: hacia los demás y hacia nosotros mismos.

Ahora bien, la puesta en práctica de esta dialéctica suponía orientarse a la infinitud y, por lo tanto, ir más allá de la serie de manifestaciones suyas que desaparecen en el tiempo y de la serie de representaciones más que mutan continuamente. Ello no supone que el amor deba darse en un lugar diferente al de la existencia temporal, sino que debe darse en el lugar en que lo eterno irrumpe en la existencia: el instante. Para entender esto es importante recordar lo visto en 1.3 sobre la relación entre eternidad e instante. En dicha sección, mostramos que Kierkegaard reconoce en el instante del absoluto presente la irrupción de la eternidad en el tiempo. La razón de esto descansa en que mientras la temporalidad es asumida como un flujo incesante en el que las manifestaciones y representaciones mutan y desaparecen, en el instante presente se hacen presentes para nosotros. El instante es ese *lugar* donde la infinitud se nos manifiesta como una presencia constante. Yo puedo decir de un amigo que hasta el año pasado era flaco y ahora es gordo; lo que eso me revela es que la cualidad de ser gordo o flaco es una manifestación temporal (*propiedad* temporal en el sentido de la primera cita de la página anterior). Sin embargo, lo que la presencia presente de mi amigo me

revela es que sigue siendo, que está siendo y ha estado siendo continuamente desde el año pasado hasta este año. Tal presencia no se agota en su ser flaco (puesto que, de ser así, tendría que afirmar que ya no estoy más ante mi amigo), sino que me pone frente a nuevas expresiones de su infinitud singular.

Esta relación entre eternidad e instante permite entender mejor que Kierkegaard busque concentrar la atención del meditador sobre su modo de obrar el amor; sobre su actuar concreto. Ciertamente, si la eternidad se presenta en el instante presente cobra una dimensión de necesaria actualidad a la que el individuo debe atender. De ahí que la dialéctica amorosa también tome la forma de una repetición: exige un reconocimiento continuo de la presencia presente de la infinitud y, por lo tanto, la acción constante del pensamiento que imagina nuevas relaciones y representaciones posibles, pero sobre todo la acción concreta del individuo que pone en práctica nuevos modos de interacción. Como Kierkegaard manifiesta: *"Lo que el amor hace, eso es él; lo que él es, eso hace - en un solo y mismo instante. En el mismo instante en que él sale de sí mismo (en dirección hacia fuera) es en sí mismo (en dirección hacia dentro)"* (OA: 280). O, de manera más concreta: *"...lo que el que ama hace, eso es él o eso llega a ser él"* (OA: 281).

Desde luego, esta identidad entre el ser del amante y su hacer en el amor no implica que se haya alcanzado una forma determinada para la subjetividad del individuo. Lo que el amante es, es infinitud; lo que el amante hace es revelar y descubrir esa infinitud, la cual, finalmente, no puede calzar en una forma acabada. La tarea de autorrealización que asume el sujeto kierkegaardiano no tiene su término en una identidad perfecta, la realización de la síntesis no apunta a una forma última ni determinada de realización. Por el contrario, en la dialéctica amorosa el sujeto descubre que si sus relaciones intersubjetivas son, como la ética afirmaba, el espacio de realización de sí, no es porque

en ellas pueda descubrirse -ni descubrir a los demás- a partir de determinadas representaciones o valores, sino porque es en relación con otros individuos que descubre una infinitud singular sobre la cual se fundamentan la subjetividad de los otros y la suya propia, y a partir de la cual ambos pueden articular sus propias vivencias siempre en atención al presente de la existencia concreta en su diversidad y mutabilidad propias. Es en el instante de esa presencia donde el individuo puede reconocer las manifestaciones de la infinitud y darles una representación; es el instante de esa presencia el que sirve como un eje a partir del cual las diversas vivencias pasadas y expectativas futuras cobran un sentido concreto y actual. El instante presente es, por ello, el instante eterno del sujeto.

### 3.2. Estética, ética y religión en la realización del yo

El objetivo de esta sección es hacer una presentación sintética de los aspectos más relevantes para el proyecto de autorrealización que han aparecido en relación con la estética y la ética, pero tomando en consideración lo visto sobre la religiosidad. Creemos que esta presentación se hace necesaria para captar la relación entre las tres no solo como modos de vida, sino, sobre todo, como dimensiones de un mismo proyecto de constitución de la subjetividad del yo. Así, en 3.2.1, presentamos la dimensión estética; en 3.2.2, la ética; y, en 3.3.3, la religiosa.

#### 3.2.1. La estética reconsiderada

En los capítulos 1 (1.2, 1.3) y 2 (2.1), analizamos la estética como una perspectiva sobre la vida en la cual el individuo se muestra incapaz de superar la contingencia de lo

temporal a través de la unificación de su vida, debido a que no establece una relación entre sus posibilidades abstractas y su existencia concreta. Carece, así, de compromiso; de ahí que la elección del esteta no sea una elección de sí mismo, sino de algo externo a él. Lo que el individuo experimenta con ello es una inadecuación continua entre su deseo de realización y lo que la realidad le ofrece; a este desfase continuo entre la posibilidad de realización que el individuo imagina y su realidad completa lo llamamos desesperación (aunque, ciertamente, no se restringe, como vimos, a la estética).

Ahora bien, desde la perspectiva religiosa, el problema de la desesperación del esteta puede aparecer más claramente. En relación al pensar objetivo, vimos como este suponía una desatención a la infinitud propia de la existencia que llevaba al individuo a una obstinación recurrente sobre una imagen de algún aspecto de la existencia que aparecía como absolutamente estable y, por lo mismo, en desconexión con la variabilidad de lo existente (véase 3.1.1). Tanto en el avocamiento al goce inmediato como en la pura reflexión pueden verse estas características del pensar objetivo. En 1.2, vimos que en lo primero se daba una concentración del esfuerzo en alcanzar una determinada manifestación temporal de un objeto y en alcanzarla dentro de los márgenes de la temporalidad. A ese tipo de orientación hacia la posesión y deleite en un bien temporal lo llamamos deseo. Pues bien, el deseo tiene como objeto el cumplimiento de un goce momentáneo, precisamente, porque su objeto es una manifestación perecedera (sometida al flujo temporal). En el caso de Don Juan, este ama una determinada manifestación de la amada, pero nunca a la amada que se expresa en esa manifestación. De ahí que este tipo de individuo oscile entre el aburrimiento y la

fascinación; su deseo se ve obligado a darse continuamente nuevos objetos para no caer en el tedio del hartazgo<sup>68</sup>.

Por su parte, para el temperamento reflexivo, que aparentemente toma distancia del primero, la orientación del actuar está también externamente determinada, aunque el esteta pretenda desconocer esto al abstraerse en sus fantasías. El problema fundamental radica en que tales fantasías no tienen relación con la existencia concreta del individuo y, precisamente por ello, chocan con esta. Reducir la subjetividad de un individuo a uno de esos aspectos es también, como en el puro sensualismo, desconocer la infinitud propia de la existencia y concentrarnos en manifestaciones parciales de esta.

La desesperación del esteta por la imposibilidad de hallar su realización en la realidad fluctuante pasa, entonces, por una desatención a la infinitud de la existencia ya sea contemplando únicamente las manifestaciones temporales que se muestran o las posibilidades abstractas que sobre estas se disparan (o ambas). Sin embargo, cabe preguntar: ¿es la estética algo absolutamente negativo? Creemos que no; como vimos en 3.1.1, si hay algo intrínsecamente negativo para el proyecto de realización individual es lo demoníaco. La actitud estética es negativa en tanto mantiene una tensión irresoluta entre el deseo de realización del individuo y su orientación hacia la exterioridad, y con ello entre la fascinación e ilusión ante las posibilidades de realización que descubre y la frustración y el tedio ante la discordancia entre estas y la realidad. Pero la actitud estética permite también descubrir el aspecto singular de la existencia en sus manifestaciones concretas.

---

<sup>68</sup> A, el pseudónimo empleado para caracterizar la vida estética en *O lo uno o lo otro*, identifica, por ello, la tarea del esteta como un rotar continuamente de actividades así como se rotan los cultivos, pero a diferencia de esta rotación, para evitar caer en el hábito -otra fuente de aburrimiento- el esteta debe dejar que esa rotación siga giros casuales (UO1: 285-292).

Ciertamente, la belleza, la grandeza, lo placentero, lo intenso y vivificador de ciertas manifestaciones temporales de la existencia son fundamentales no solo para darnos una visión sobre el mundo que nos rodea, aquellos con quienes vivimos y nosotros mismos, sino para mover nuestro interés y, así, descubrir y profundizar en nuestros propios talentos y características. Como explica Pattison, los *ensayos* estéticos del individuo, su descubrimiento e interés en distintos objetos y actividades, son también para Kierkegaard ocasiones de descubrimiento y maduración personal (Pattison 2013: 90-95). Incluso del amor puede decirse algo semejante: en *Temor y temblor*, es el amor a una joven lo que motiva el descubrimiento de la infinitud por parte del amante (TT: 27-53) y, en *Las obras del amor*, el descubrimiento del amor verdadero no pasa por el desconocimiento de los vínculos de amistad y pareja creados por la predilección de ciertas manifestaciones concretas, sino que exige profundizar en ellos (OA: 61-63).

Así, la estética descubre el carácter singular de las manifestaciones de la existencia y, con ello, permite profundizar en estas. Ahora bien, el descubrimiento de la infinitud propia de los singulares existentes por parte de la religiosidad conlleva a una transformación en nuestra forma de relacionarnos con tales manifestaciones. Si consideramos el descubrimiento de la singularidad como un aporte de la estética, el descubrimiento de su dimensión de infinitud por la religiosidad opera una transformación de los contenidos singulares a los que se avoca la actitud estética.

En 2.1, vimos cómo la ética lograba recoger el sentido de singularidad descubierto por el esteta extendiéndolo al individuo al asociarlo con una finalidad que tiene en sí mismo. La ética como espacio de realización y manifestación del individuo veía en este una finalidad intrínseca, presente en el marco de la vida social, a la cual le exigía manifestarse en ese marco (de ahí que caracterizáramos lo ético como una exigencia de manifestación para el individuo). Si la manifestación del individuo como finalidad en sí

misma era llamada bella, era porque, por un lado, el individuo aparecía como dueño de una armonía interior al darse a sí mismo su finalidad y, por otro, porque tal finalidad se correspondía con la exigencia ética. La manifestación de la existencia como bella requiere, por lo tanto, de una correspondencia entre el individuo y la ética. La estética, sin embargo, denunciaba en la ética un predominio de lo general que no lograba captar la singularidad de sus objetos. Tal denuncia partía de la intuición de un margen de incompatibilidad entre la singularidad y la ética. El fundamento de esa intuición era equivocado en tanto veía en la normatividad de la ética algo que disolvía el carácter espontáneo y libre de los ensayos y fines que se planteaba el esteta. Sin embargo, la religiosidad permite fundamentar esa intuición de la estética sin conllevar al rechazo de la ética.

En 2.2, vimos que la generalidad de la ética, que tomaba una forma concreta en su institucionalidad, exigía del individuo una confrontación. Pero dicha confrontación no tenía su punto de origen en la afirmación de una espontaneidad supuesta de la realización individual -como en la estética-, sino en la profundización sobre la naturaleza misma de la subjetividad del individuo. La religiosidad al revelar la infinitud concreta inherente al sujeto permite retomar la intuición de la que partía el rechazo estético de la ética, pero desde una nueva perspectiva en la cual lo que opera no es un rechazo (una salida del ámbito de la ética), sino una confrontación. Sobre las implicaciones de esto en la relación de la religiosidad con la ética, trataremos en el apartado siguiente. Es importante notar, sin embargo, que si la ética permitía expresar la singularidad en la belleza de una finalidad que se corresponde consigo misma, la

religiosidad permite expresar esa singularidad en el rebasamiento de sus manifestaciones posibles, como una infinitud esencialmente inagotable<sup>69</sup>.

### 3.2.2. La ética reconsiderada

En el segundo capítulo hicimos una descripción de la ética que buscaba ofrecer un análisis más concreto de la dimensión intersubjetiva de la realización del individuo en relación a la elección de sí mismo. En la última sección del capítulo 2, planteamos que la relación entre el individuo y la ética tomaba la forma de una confrontación. Ahora bien, si recordamos el rechazo del esteta a la ética, podemos advertir que la relación entre el individuo y la ética tomaba también un carácter conflictivo: el esteta buscaba evadir las exigencias éticas en razón de salvaguardar el carácter único de la singularidad (véase 2.1). Así, por ejemplo, rechaza la institución del matrimonio porque esta aniquila la potencia del goce erótico mediante el hábito. Curiosamente, la confrontación del individuo religioso también apunta a una salvaguarda de la singularidad. Así, en relación al análisis que hicimos de *El instante* en 2.2, pudimos ver cómo Kierkegaard cuestionaba la institucionalización del cristianismo porque no lograba atender a la singular propia de cada individuo. Tanto la estética como la religiosidad mantienen, por lo tanto, una relación conflictiva con la ética. Sin embargo, mientras la estética teme la pérdida de una singularidad determinada, la religiosidad apunta a la imposibilidad de dar una expresión última a la infinitud propia de la singularidad y, por lo tanto, de cumplir cabalmente con la exigencia de manifestación del individuo de la ética. Con

---

<sup>69</sup> La presentación de la infinitud de la existencia como excediendo nuestra capacidad representativa y, a la vez, manifestando la profunda dimensión de lo humano muestra muchas características comunes con la descripción kantiana de lo *sublime*. Pattison ha trabajado este tema enfatizando que la diferencia fundamental entre ambas concepciones radica en que mientras la experiencia de lo sublime manifiesta una superioridad de la razón, el descubrimiento de la infinitud kierkegaardiana manifiesta una potencia fundamental incalculable a la que, en última instancia, se asocia a lo divino (Pattison 2002b: 5-11).

ello, la religiosidad no plantea un rechazo de la ética o un repliegue a la interioridad del individuo, sino una relación constante de confrontación con la ética de tal manera que las determinaciones que esta produce no pretendan dar una manifestación acabada de la singularidad.

Creemos que una comprensión de la relación entre religiosidad y ética como confrontacional permite librar a Kierkegaard de las críticas hechas por algunos intérpretes sobre el carácter asocial o apolítico de su filosofía. Nos interesa, por ello, analizar tres puntos problemáticos recogidos por Dip en relación con este tema, a saber: el carácter necesario de la relación con Dios para la constitución del yo, el carácter mediador de Dios para las relaciones intersubjetivas y la oposición entre individuo y masa. La elección de Dip nos parece adecuada porque la autora actualiza y profundiza en el supuesto repliegue a la interioridad que Adorno identificaba en la filosofía kierkegaardiana, el cual presentamos en 2.2.

En relación con los primeros dos puntos, Dip afirma que:

...el sujeto no se constituye como tal en el complejo entramado de las relaciones sociales, sino a través de una relación individual (de lo absoluto con lo absoluto) con Dios. En segundo lugar, las relaciones intersubjetivas, a las que Kierkegaard denomina «meramente humanas», están siempre mediadas por un tercero que funciona como correctivo y fundamento de la autenticidad de las mismas, evitando que sean sólo manifestación del egoísmo propio del amor preferencial, a saber, nuevamente, Dios (Dip 2010: 194).

En ambos puntos, creemos que el problema parte de una lectura de la caracterización de Dios donde este posee la forma de un objeto. Kierkegaard no considera que sea posible darse a Dios como objeto, puesto que no podemos darnos una visión determinada de él. Como vimos en 3.1.3, la caracterización de Dios como amor, aún más, como *el amor*

*mismo*, remite a un tipo de relación con el otro y no a una relación con un objeto tal que este objeto sea Dios. De ahí, precisamente, que Kierkegaard afirme que el deber de amar a Dios y el de amar al prójimo sean correlativos de tal manera que la única forma de profundizar y expresar en el amor de Dios sea a través del amor al prójimo (OA: 58-60, 159-163). Precisamente por ello, al amar de modo adecuado se está más cerca de Dios a través de la emulación de la divinidad de su amor (OA: 61-63). Si el sujeto se constituye como tal en una relación individual con Dios, no es porque sostenga una relación particular con un este en detrimento de las relaciones intersubjetivas, sino porque mantiene un tipo particular de relación intersubjetiva guiado por la atención a la infinitud que Dios descubre. Podríamos describir esto diciendo que la religiosidad exige al individuo mantener una *relación* con su modo de relacionarse con los demás de tal modo que se relacione con ellos como infinitud. No hay, pues, un desmedro de las relaciones intersubjetivas; por el contrario, hay una atención particular al modo de vincularnos con otros seres humanos. De ahí también que sea inadecuado considerar las relaciones intersubjetivas como *mediadas por un tercero*. Dios no es un tercero, salvo que por ello entendamos una forma particular de relacionarse con otros, puesto que no puede constituirse como un objeto para un ser humano. Esta dimensión de infinitud presente y central en el planteamiento de Kierkegaard es lo que permite vincular la caracterización de Dios con la presencia necesaria de una dimensión intersubjetiva, sin la cual la crítica de Kierkegaard del rechazo al mundo presente en su descripción de pensar objetivo (véase 3.1.1) no tendría sentido.

En relación con el tercer punto, la autora afirma que:

...si no acotamos el problema de discutir la importancia de las relaciones sociales a *Las obras del amor*, notaremos que el danés sólo entiende el principio de asociación como sinónimo de masificación. De allí que presente la noción de

individuo particular como antídoto contra la masa, y que sea absolutamente incapaz de acompañar la revolución burguesa de 1848 oponiéndose con su conservadurismo a los cambios sociales de la época (Dip 2010: 195-196).

En realidad, no limitar el problema de discutir la importancia de las relaciones sociales a dicho libro, supondría tomar en consideración las afirmaciones hechas por Kierkegaard sobre su propia época en *La época presente*. Sin duda encontraremos allí una oposición a los movimientos revolucionarios, como vimos en 2.2, pero tal oposición no parte de una contraposición entre individuo y masa que pueda ser identificada como una opción por el individualismo asocial. Por el contrario, tal individualismo y la masificación son procesos correlativos que corresponden a la nivelación en su proceder dialéctico. Lo que Kierkegaard opone a esta dialéctica no es, por ello, al sujeto particular individualista y ajeno a la sociedad, sino un tipo de relación confrontacional con lo social que abogue por la salvaguarda de la particularidad del individuo: su infinitud. El que Kierkegaard haya mantenido o no una opción conservadora no implica, en todo caso, que haya reducido las relaciones sociales a relaciones de masificación ni que no haya reflexionado al respecto de las revoluciones que optó por no acompañar<sup>70</sup>. Coincidimos con Dip en que Kierkegaard plantea una disimetría entre el ámbito social y la subjetividad individual, pero tal disimetría no conlleva ni a una indiferencia ni a un rechazo de la ética (Dip 2010: 193); por el contrario, tal disimetría establece el modo de relación del individuo con la ética como una confrontación. La disimetría se funda en el hecho de que la infinitud de los singulares no pueda ser absorbida por la institucionalidad ética y, por lo tanto, exige un tipo particular de relación del individuo

---

<sup>70</sup> Sobre la distinción entre masificación y socialización, conviene considerar la siguiente entrada de los *Diarios*:

*"En el «público» y similares, el individuo singular no es nada; ahí no hay individuo,; lo numérico es la forma constitutiva y la ley para existir {Tiblivelse} como generatio æquivoca... En la comunidad {Meninghed}, el individuo singular {den Enkelte} es; el individuo singular es dialécticamente decisivo como presupuesto para la formación de la comunidad... la cohesión de la comunidad depende de que cada miembro sea un individuo singular..." (X<sup>2</sup> A 390 n. d. 1851/ DP3: 318).*

con la ética. Esta relación no desconoce que los contenidos y normativas éticas sirvan al individuo para consolidar su personalidad, pero sí exige considerar que la apropiación de esos contenidos no es un proceso finito y esto porque ninguno de ellos ni ninguna articulación que de ellos se haga va a lograr ofrecer una forma definitiva de la subjetividad individual.

Como dijimos en 2.1, la realización del individuo supone la realización de su libertad, en tanto su concepto logre darse en la realidad. Tal posibilidad pasa por la exigencia ética de manifestación, pero también por la necesidad de confrontación. Son ambos principios los que hacen que el individuo busque dar una forma concreta a su infinitud en la ética, pero también que nunca pueda verse absolutamente expresado en tales formas. Individuo y ética mantienen, por lo tanto, una relación continua de confrontación<sup>71</sup>.

Consideramos que esta particular concepción de la ética tiene consecuencias importantes para la visión kierkegaardiana de la historia. Como afirma Patios, la concepción kierkegaardiana de la libertad como una responsabilidad del sujeto por dar una relación adecuada a su concepto y su realidad a través de la elección de sí mismo impide ver, tanto a la historia personal del sujeto como a la historia de la comunidad, como una secuencia natural de hechos. Por el contrario, la historia en tanto historia de la libertad es algo que los sujetos van articulando bajo su responsabilidad. Tal responsabilidad no supone solo una dirección hacia el futuro, sino también hacia el pasado, puesto que estos carecen de necesidad y evidencia (Patios 2014: 91-98). Para entender esto, recordemos que, en el primer capítulo, vimos cómo la temporalidad era

---

<sup>71</sup> La visión del espacio sociopolítico como un espacio de confrontación se halla a la base de planteamientos como el de Chantal Mouffe. La autora considera que todo consenso no corresponde sino a un momento de estabilidad en medio de la dinámica constante de transformaciones que define la naturaleza del espacio sociopolítico (Mouffe 2000). Salvando las distancias, nos parece que la concepción kierkegaardiana del espacio social tiene en la confrontación un elemento central que podría ser discutido en relación a propuestas como la de Mouffe.

un continuo sucederse cuya continuidad dependía de la articulación que el ser humano ejerciese. El pasado no escapa a esta articulación necesaria pues, en sí mismo, carece de necesidad: los hechos pasados se articulan en una historia a partir de representaciones que están sujetas a la equivocidad propia de la representación y, por ello, se hace necesaria la interpretación del historiador (MF: 79-86). La historia es, pues, un proceso constante de articulación en dos direcciones: hacia el pasado y hacia el futuro. En tanto tal, no constituye un proceso natural, sino esencialmente humano -es la historia de la realización de la libertad de los seres humanos y por los seres humanos- y no resulta ni neutral ni indiferente, puesto que se trata de una responsabilidad de los individuos en su actuar.

Ahora bien, dado el carácter confrontacional de la ética en la que este hacer histórico se enmarca, la historia tampoco puede tener un carácter unívoco y lineal. La historia no es solo la historia del cuerpo social en su institucionalidad, sino -sobre todo- la de sus miembros singulares en su continuo relacionarse con lo social. La historia es el conjunto de las múltiples historias de estos encuentros y desencuentros entre lo general y lo singular.

### 3.2.3. La religiosidad presente

La caracterización del amor verdadero [kjerlighed], propio de la vida religiosa, como una disposición hacia el otro en su infinitud, en contraposición al amor basado en la predilección [forkjerlighed], es, para Kierkegaard, como vimos en 3.1.3, fundamento de la posibilidad de la realización del ser humano. Ahora bien, aquí el amor cobra un sentido particular en tanto Kierkegaard lo identifica con una disposición fundamental orientada a la humanidad de los individuos en tanto todo ser humano es una

singularidad infinita (OA: 65-67). La afirmación más chocante en la que Kierkegaard presenta el carácter general de esta disposición es en la que sostiene que el amor verdadero supone incluso amar al enemigo (OA: 67-68).

Esta caracterización del amor plantea ciertas interrogantes problemáticas: ¿hasta qué punto y en qué sentido es posible sentir amor por un enemigo?; dada su generalidad, ¿dónde queda el componente afectivo en el amor kierkegaardiano?; ¿hasta qué punto una disposición semejante no termina vaciando al objeto de amor de todo contenido y convirtiendo al otro en el objeto abstracto de una exigencia normativa?

Las críticas de Dip y Carlsmith permiten articular estas preguntas en tanto que ambas asumen que la dificultad inherente a la concepción kierkegaardiana del amor radica en la generalidad de la misma, la cual termina oponiéndola a todo correlato afectivo posible. Siguiendo a Dip: *"...el rechazo a amar a «todos» los hombres... es «justo». Es justo negarse a amar a los torturadores y asesinos. El modo en que Kierkegaard presenta el cristianismo [por la generalidad del amor al que aspira] implica que jamás habrá conciliación entre lo meramente humano y lo cristiano"* (Dip 2010: 117). Por otra parte, el conflicto entre la generalidad del amor verdadero y los afectos conlleva a un vaciamiento de la noción de amor de todo contenido: *"...Kierkegaard desoye la evangélica «opción por los pobres». Esta opción implica que el pobre debe «ser preferido» entre todos los demás, es decir, amado «preferentemente». El cristianismo kierkegaardiano se desentiende de los pobres, ...y se inclina por una «supuesta igualdad cristiana» que «neutraliza» las diferencias sociales fundándose en su carácter de «eterno"* (Dip 2010: 87).

En una línea semejante, Carlsmith considera que la intención de Kierkegaard de reemplazar la predilección por una generalidad neutra como fundamento del amor

desconoce que los seres humanos desarrollamos compromisos morales con otros en función de preferencias. Así, Kierkegaard no podría considerar, desde su perspectiva del amor, que un padre prefiera alimentar a su hija antes que a un niño en África y, aún más, caería en contradicción al afirmar que uno debe seguir amando a su esposa o amigos, pero rechazando la predilección (Carlsmith 2011: 17-22).

Creemos que, en ambas lecturas, la predilección tiene un ámbito más extenso del que Kierkegaard le otorga. Para entender esto, es necesario considerar que el tema de la predilección es presentado en una oposición entre el amor romántico, cantado por los poetas, y el amor cristiano (OA: 44-53). Lo propio del amor romántico, siguiendo a Kierkegaard, ya sea bajo la forma de la amistad o el romance, es la exclusión de cualquier otro en función del amado. La predilección a la que critica Kierkegaard toma la forma de una exclusión: *"...la extralimitación apasionada de la predilección en lo que se refiere a la exclusión, consiste en no amar más que a uno solo"* (OA: 52). Lo propio del amor por predilección es, por ello, *la exclusión de un tercero* (OA: 50). Esto es precisamente lo que Kierkegaard critica de la predilección: que motive un encierro de los amantes en sí mismos y, con ello, conlleve a un tipo particular de egoísmo. Lo característico de este egoísmo es el deseo de posesión del amado. Kierkegaard entiende este deseo de posesión como la voluntad de los amantes por establecer vínculos de mutua dependencia con el objeto de su predilección de tal manera que cualquier cambio en el objeto o la relación sea causa de malestar<sup>72</sup>. Con ello, el amor pierde la dimensión edificante que vimos en 3.1.3. Ciertamente, si el amor verdadero podía verse como una dialéctica de reconocimiento, era porque revelaba a los amantes una dimensión de infinitud en la aparición de su singularidad propia que se mostraba como principio

---

<sup>72</sup> Aunque el ejemplo más claro de este tipo de egoísmo sean los celos en el amor de pareja [elskov], cabe recordar que es posible sentir celos por nuestros amigos cuando sentimos que se abren a nuevas relaciones que afectan el carácter exclusivo de nuestra amistad. De ahí que la crítica se extienda al amor por predilección [forkjerlighed] en general.

constitutivo de su humanidad. La búsqueda de exclusividad del amor por predilección se basa en que el amante no ve en la singularidad del otro ni en la relación que con esta establece una dimensión de infinitud, sino algo que puede ser hurtado o aniquilado. La predilección que Kierkegaard critica es aquella que funda una relación de exclusividad que inhibe el carácter edificante del amor<sup>73</sup>. De ahí que aliente: *"Tú, esposo, no induzcas a tu esposa a la tentación de que, por ti, se olvide de amar al prójimo... ¡ama a tu amada fiel y tiernamente, pero deja que el amor al prójimo sea lo santificador del pacto de vuestra alianza con Dios; ama a tu amigo sincera y devotamente, pero deja que el amor al prójimo sea lo que se enseñen el uno del otro en la confianza con Dios de la amistad!"* (OA: 61.62).

La predilección vista de esta manera permite reconsiderar las críticas de Dip y Carlsmith. Si el rechazo de la predilección se dirige a aquel tipo de predilección que, por su voluntad de exclusividad, inhibe el carácter edificante del amor, entonces la opción por los pobres no supone un retorno de la predilección ni tampoco el desarrollo de compromisos morales con nuestros allegados. El rechazo de la predilección no supone reemplazar la atención a las diferencias particulares por una neutralidad abstracta, sino enfatizar la dimensión de infinitud de los individuos singulares. De ahí, precisamente, que el amor verdadero *"...no se relaciona como una especie con las demás especies de amor. La pasión amorosa [elskov] se determina por el objeto, la amistad [forkjerlighed] se determina por el objeto; solo el amor al prójimo se determina por el amor"* (OA: 66). El que el amor al prójimo o verdadero se determine

---

<sup>73</sup> Una forma de poner en concreto ambas formas de amor es considerar la relación entre Dido y Eneas, en la *Eneida* como una relación de exclusividad. Ciertamente, por amor a Eneas, Dido descuidó sus funciones de gobernante y, finalmente, con el término de la relación amorosa renunció al mundo en el suicidio (Virgilio Marón 1850). En cambio, un ejemplo de amor de la otra especie lo provee Dante, en su *Vita Nuova* (1921b) y *Commedia* (1921a), puesto que su amor por Beatrice no implica una desatención del mundo, sino que promueve una nueva relación con el mundo que no finaliza con la muerte de la amada, sino que toma su forma final mucho después de esta en la analogía del viaje extraterreno, en lo que podríamos denominar una transfiguración de la relación con el cosmos por el amor.

por el amor y no se relacione con las demás especies de amor como una especie más manifiesta que no se halla al nivel de las demás especies, sino que se coloca en una dimensión fundamental frente a estas. Precisamente por ello, no define ni un objeto determinado ni un tipo de compromiso determinado con este; la atención a la infinitud que exige debe ser puesta en concreto a través de las diferentes especies de amor según el caso<sup>74</sup>.

Ahora bien, con ello, podemos entender mejor que el amor verdadero consista en una disposición fundamental y no un modo determinado de relación con otros. Así también es posible entender que se exija amar al enemigo. Tal exigencia apunta a considerarlo en su infinitud constitutiva y no a tener con él el mismo tipo de contemplación y cariño que tenemos para con nuestros allegados. Lo importante en relación con esta disposición es que se muestre su dimensión de infinitud. Kierkegaard en este sentido no niega al amor una dimensión de severidad cuando sea necesario. Ciertamente, uno puede, por amor, llegar a *odiar* al amado o ser odiado por este. Aquí el odio no remite a una disposición afectiva sino a un tipo de relación que por su severidad se asemeja al odio, pero cuyo objetivo es provocar en el amado el descubrimiento de la infinitud (OA: 106-114). Así, amar a los torturadores y asesinos no supone tener con ellos la misma relación que tenemos con nuestros amigos, sino reconocer en ellos, sin por ello obviar sus crímenes, una dimensión de infinitud e intentar hacerles tomar conciencia de esta<sup>75</sup>.

Como explica Kierkegaard, el amor verdadero exige del amante que:

...erradique toda ambigüedad y exquisitez al amarlos [a los amados], de suerte que con seriedad y verdad los ame tal y como ellos son... Con esto, no pretendemos

---

<sup>74</sup> Como explica Ferreira, el que *forkjerlighed* (amor por predilección) contenga como raíz a *kjerlighed* (amor verdadero) permite hacer más evidente el carácter fundamental del segundo (Ferreira 2001: 43-44).

<sup>75</sup> Desde luego, ello no quiere decir que desarrollar una disposición como esta hacia los enemigos sea una tarea fácil. Kierkegaard era bastante consciente de esa dificultad al hacer énfasis en la necesidad de devoción y sacrificio (OA: 106-111).

ensalzar una ceguera infantil por las contingencias del amado ni mucho menos una indulgencia sentimental cuando no se debe; de ninguna manera. Lo serio consiste en que en la misma relación se reúnan las fuerzas para luchar contra lo imperfecto, superar lo defectuoso y eliminar lo discordante (OA: 166).

Ahora bien, dicho esto podemos esclarecer mejor el sentido del amor verdadero como disposición fundamental. Tal disposición no supone el rechazo ni de los vínculos afectivos propios de nuestras relaciones personales ni de las particularidades de cada ser humano, sino la apertura a una dimensión de infinitud en el otro. Una pregunta que podrías hacernos, dicho esto, es: ¿en qué sentido podemos denominar amor a esta disposición? La respuesta la provee el mismo Kierkegaard: en un sentido estrictamente cristiano. Ciertamente, el modelo del amor verdadero kierkegaardiano es la entrega de Cristo a la humanidad. En la encarnación de la divinidad, Kierkegaard reconoce la disposición amantísima de Dios hacia todos los seres humanos quien se aproxima a los hombres haciéndose semejante a ellos para descubrirles la dimensión de infinitud (MF: 14-36). La emulación de esta disposición por parte de los hombres queda sentada en el mandamiento del amor al prójimo (OA: 56-58)<sup>76</sup>. Lo propio de esta emulación no es, como hemos visto, obviar las particularidades propias de cada ser humano para llegar a esclarecer el sentido de una acción moral adecuada. Por el contrario, lo que exige el amor verdadero es atender a las particularidades que definen la situación concreta de cada individuo, pero considerándolo como algo que no se agota en ellas. Tal disposición

---

<sup>76</sup> En este punto cabe preguntarnos si la disposición al otro en su infinitud es exclusiva del cristianismo. No pretendemos seguir a Kierkegaard en esta afirmación, es más, consideramos que la vigencia de su perspectiva sobre la subjetividad radica en gran parte en que puede trascender el ámbito estrictamente cristiano.

Sobre esto, cabe mencionar que la importancia que Kierkegaard da al cristianismo no puede ser traducida en el requisito de una educación o cultura cristiana en un sentido tradicional. La propuesta de Kierkegaard se sostiene en una visión fundamentalmente práctica del cristianismo donde este se manifiesta en una disposición del individuo hacia el otro por el descubrimiento de una infinitud esencial. La atención al sermón dominical, la lectura de la Biblia, la asistencia a la Iglesia, etc., no son sino ocasiones que, además deben ser tomadas con sumo cuidado para no caer en el fariseísmo, es decir, en la creencia de que por haber interiorizado conceptos y datos sobre el cristianismo uno puede llamarse cristiano (PMF: 34-49).

no responde a un principio de abstracción racional, sino que, en la medida en que se trata de una emulación del amor, implica una familiarización con la situación personal del otro: un alto grado de empatía<sup>77</sup>.

El amor verdadero entendido como una disposición fundamental permite esclarecer la relación confrontacional entre la religión y la ética. Si tal relación toma la forma de una confrontación, es porque parte de este amor como fundamento. En 3.2.2, analizamos el sentido de la relación del individuo con la ética como confrontación. El que el amor verdadero y la orientación a la infinitud que exige tomen la forma de un fundamento para la vida del individuo plantea la interrogante de si este puede ser visto como una exigencia normativa y, de ser así, cómo se vincularía con las exigencias de la ética.

En 3.1.3, vimos que el amor verdadero como exigencia no podía entenderse como una exigencia extrínseca para el individuo; por el contrario, si aparecía como una exigencia, era porque el individuo la reconocía como necesaria para su propia realización y la profundización de sus afectos. Ciertamente, si el amor verdadero toma la forma de una disposición fundamental, es porque revela una dimensión fundamental del ser humano con lo cual es constitutivo (puesto que tiene un lugar necesario en la constitución del yo) y normativo (en tanto que es imperativo para el yo en su propia realización el reconocer y otorgarle ese lugar necesario). De ahí que Kierkegaard reconozca que la

---

<sup>77</sup> Sobre este tema, las afirmaciones de Kierkegaard sobre la *comunicación indirecta* como medio de relación edificante con el otro son reveladoras: *"Para ayudar a otro verdaderamente, debo entender más que él -pero ante todo, sin duda, debo entender lo que él entiende. Si no sé eso, mi mayor entendimiento no será de ninguna ayuda para él"* (MPV: 45). La ayuda a la que esta cita refiere es la que el propio Kierkegaard busca dar a sus lectores al manifestarles -a través de sus obras- la importancia de la infinitud (MPV: 129-141). Esta no puede aparecer como una definición o una comunicación directa de su valor, sino que exige del ayudante ponerse en la situación del ayudado: *"...tomemos el caso de un enamorado que ha sido desgraciado en amores y supongamos que la forma en que se somete a su pasión es realmente indefendible, impía y no cristiana. Si no podemos empezar con él de forma que halle un auténtico descanso al hablar con nosotros sobre su sufrimiento y que pueda enriquecer su mente con las interpretaciones poéticas que nosotros le sugerimos, sin saber que no compartimos su pasión y queremos librarle de ella, si no podemos hacer eso, no le podemos ayudar en absoluto"* (MPV: 45). Del mismo modo, el amor, en tanto busca descubrir y ponerse en relación con la dimensión de infinitud de los individuos, exige atender y actuar en función del modo de ser y la situación en la que el amado se encuentra. A esta capacidad de ponerse en la situación del otro es a lo que denominamos *empatía*.

exigencia de amar al prójimo es *el origen de todas las tareas morales* (OA: 51). Ciertamente, como vimos, el amor verdadero no plantea un tipo determinado de relación ni, por lo mismo, se constituye como una obligación determinada o un conjunto determinado de obligaciones; la exigencia que plantea es la de asumir una disposición concreta tal que esta reconozca la infinitud del otro. Cuál sea la forma que esta disposición asuma en una relación concreta dependerá de la situación en la que nos encontremos.

El amor verdadero toma la forma de una exigencia si por ella entendemos la necesidad - primero constitutiva y, por ello, normativa- de colocarlo a la base de nuestras relaciones intersubjetivas. Se trata más de una forma de asumir la ética que de una nueva ética, en tanto no reemplaza las normativas sociales por otras, sino que busca que el sujeto se posicione ante ellas de tal manera que no excluyan la dimensión de infinitud de los individuos<sup>78</sup>. Fue de este posicionamiento del que quisimos dar cuenta al hablar de una relación confrontacional entre el individuo y la ética.

Ahora bien, si lo que la religiosidad revela es esta dimensión de infinitud situada en el fundamento mismo de la subjetividad, podemos plantear que la relación entre los modos de vida, sean cuantos sean, puede pensarse como una profundización gradual en el

---

<sup>78</sup> Pensamos que la crítica a la ética presente en *Temor y temblor* y *El concepto de angustia* se dirige, precisamente, a este riesgo de exclusión de la infinitud. En *Temor y temblor*, los tres problemas desarrollados en razón de las implicancias éticas del sacrificio de Isaac por Abraham dan como resultado el descubrimiento de una imposibilidad de la ética por tomar la forma de una finalidad última (TT: 54-67), de un deber absoluto (TT: 68-81) o de un espacio de manifestación plena (TT: 82-120) para el individuo. Con ello, aparece una dimensión de la individualidad que la ética en su generalidad no puede expresar. En *El concepto de angustia*, la ética (primera ética) aparece en la Introducción como una idealidad imposible para el individuo en su realidad. La imposibilidad de esta ética radica en que parte de la idealidad con la cual pretende englobar al individuo real. Es interesante que en este libro figure una alusión a la ética descrita en *Temor y temblor* con la intención de esclarecer y cuestionar su carácter ideal (CA: 12-24). Así, en ambas obras la crítica a la ética apunta a la imposibilidad de esta para agotar las dimensiones del individuo.

Nos parece que una forma de poner en contexto esta crítica es a partir del encuentro entre Huckleberry Finn y el negro prófugo Jim, descrito en la novela *Las aventuras de Huckleberry Finn* de Mark Twain. Si "Huck" Finn hubiese obedecido a la normativa ética, tendría que haber llevado a Jim ante la justicia de modo que sea devuelto a sus amos. Es precisamente al ir más allá de las representaciones racistas que la ética ofrecía sobre Jim que Huck puede hallar en él a un amigo y emprender juntos el viaje por el Misisipi (2010).

modo de entender y asumir la relación entre el individuo y la temporalidad. Lo cual permite reconocer, también, un ordenamiento paralelo entre las dimensiones.

Así, en la dimensión estética, el individuo reconoce la necesidad de realizarse en su existencia temporal, pero tal necesidad se vuelca sobre el flujo de la temporalidad misma. En la dimensión ética, el individuo reconoce que aquella existencia temporal que le compete en primer lugar es la suya propia y, por ello, realiza la elección de sí mismo. En la religiosa, lo que el individuo descubre es que la elección de sí mismo compromete el descubrimiento de la dimensión de infinitud de su propia singularidad y de todo ser humano. Más allá de si se considera que el estadio ético y el religioso configuran un solo estadio donde el individuo descubre la dimensión de infinitud o si conforman estadios separados, creemos que en ambos casos habrá de reconocerse una gradación. Tal gradación está estrechamente vinculada con la temporalidad, porque la existencia misma del sujeto es temporal. Así, para el esteta, la temporalidad aparece como un mero flujo, lo que finalmente tiene consecuencias sobre su existencia, como vimos en el primer y segundo capítulo; para la ética y el individuo que ha asumido la elección de sí mismo, la temporalidad aparece como algo que debe articular en su experiencia como una historia. ¿Qué aporta la religiosidad aquí? Pues lo que la religiosidad aporta es el descubrimiento de que esa historia no puede ser subsumida en una historia universal de una comunidad, ni en una línea temporal continua e indiferente frente al hacer del individuo, sino que esa historia es, ante todo, una responsabilidad presente para el individuo en su actuar. En síntesis, la religiosidad aporta la atención al presente. Con este párrafo final buscamos dar cuenta del recorrido del individuo al que llamamos proyecto de autorrealización y que descubrimos en la caracterización misma del sujeto kierkegaardiano. Presentamos ahora algunos puntos centrales de este capítulo:

1. En relación con el pensar subjetivo es necesario considerar lo siguiente:

a. En tanto la pregunta por cómo vivir la existencia plantea también la pregunta por cómo pensarla, el pensar objetivo y subjetivo constituyen elementos importantes a considerar en relación al proyecto de realización del sujeto. La importancia de estos radica en que ambos se presentan como polos opuestos que articulan las perspectivas sobre la existencia desde la indiferencia ante la misma (pensar objetivo) hasta una seria preocupación (pensar subjetivo). El extremo del pensar objetivo es el fenómeno de lo demoníaco y su opuesto el pensar propio de la vida religiosa.

b. El pensar subjetivo manifiesta un tipo particular de proceder de la conciencia donde ella, al considerar la existencia como infinitud, realiza un continuo esfuerzo por aproximar sus representaciones hacia esta en la comprensión de que nunca podrá llegar a una representación última (resignación infinita) y, sin embargo, logrando mediante ese esfuerzo una renovación constante de sus propias representaciones (significación infinita). Tal dinámica se compone de dos movimientos (resignación y significación infinitas) y se denomina repetición porque la conciencia está repitiendo constantemente tales movimientos y porque toma la forma de un regreso a la infinitud concreta de la existencia.

c. El pensar subjetivo se enmarca en la dimensión religiosa, porque es de ella de donde obtiene su acceso a la infinitud concreta de la existencia, ya que el carácter infinito de la existencia se le revela al individuo en el marco de una dialéctica de reconocimiento cuyo eje es el amor entendido como una disposición hacia el otro en su dimensión de infinitud.

2. En relación con la dialéctica amorosa es necesario recordar su doble dimensión constitutiva y normativa.

2.1. Sobre su dimensión constitutiva cabe recordar:

a. Es la profundización del individuo en la propia naturaleza de sus afectos lo que le permite descubrir que las manifestaciones y representaciones temporales de los individuos no terminan por agotar su singularidad.

b. La imposibilidad del pensamiento para alcanzar una representación última de la infinitud de la existencia no se extiende a la práctica. Es en la dialéctica amorosa y la disposición amorosa que exige, en la que el individuo puede experimentar la infinitud tanto del otro como la suya propia.

c. La dinámica de repetición que obraba el pensar subjetivo también es atribuible a la dialéctica amorosa, puesto que esta obra un continuo movimiento de descubrimiento de la infinitud -de ahí que se manifieste en una disposición- y como un regreso a esta en tanto fundamento.

d. El tipo de amor que esta dialéctica implica debe ser entendido como una disposición fundamental hacia la infinitud de los otros en tanto seres humanos (amor verdadero o *kjerlighed*).

2.2. Sobre su dimensión normativa cabe recordar:

a. La exigencia del amor verdadero descansa en el carácter constitutivo que este descubre en el ser humano -su dimensión de infinitud- y, por lo tanto, su condición necesaria para la realización del individuo.

b. La exigencia del amor verdadero se opone al carácter exclusivo de ciertos afectos que inhiben el carácter edificante del amor, en tanto que aspira a una disposición hacia los hombres en general, pero sin negar el valor de las relaciones afectivas de un individuo con sus allegados, sino buscando ofrecerle un fundamento más sólido.

3. En relación con la religiosidad cabe considerar:

a. Esta rescata la valoración estética de la singularidad, pero fundando a esta en la infinitud. De ahí que lo que descubra en ella sea una grandeza inabarcable por el pensamiento.

b. Esta reconoce a la ética como marco de manifestación del individuo y de construcción de la historia, pero entiende a esta como una responsabilidad presente del hacer de los individuos en la cual se expresa una confrontación constante entre la singularidad infinita de estos y las representaciones y valores éticos.

c. Esta abre al individuo a la eternidad en tanto plantea un modo de pensar la existencia (pensar subjetivo) y de actuar en el marco de la vida social (dialéctica amorosa) en el que esta revela continuamente su carácter inagotable. La posibilidad de percibir y experimentar tal carácter supone una atención continua a la presencia presente de la conciencia; de ahí la centralidad del instante.

## CONCLUSIONES

Empezamos esta investigación planteando que la relación entre el individuo y la temporalidad, desde la perspectiva de Kierkegaard, era tan imprescindible como problemática. Imprescindible porque el individuo se da en el tiempo de modo que no puede evitar relacionarse con este. Pero, precisamente por eso, problemática; pues se ve inmerso en un movimiento constante que no puede frenar ni predecir del todo.

La complejidad de esta relación aparecía en la complejidad de la subjetividad kierkegaardiana, la cual remitía a la condición espiritual de todo individuo como unidad. Tal unidad, como vimos en el primer capítulo, no se restringía al ámbito de la psicología, sino que exigía una dimensión concreta. El espíritu como unidad psicofísica no remitía únicamente a una dimensión sensorial, anímica o afectiva, sino también a una dimensión ética e intersubjetiva. De ahí precisamente que la unidad espiritual tuviese que ser puesta en concreto, en el actuar del propio individuo. Algo que, en otros términos, podríamos expresar diciendo que la subjetividad no se limita al ámbito de la interioridad anímica o afectiva del ser humano, sino que se abre y extiende al ámbito de la realidad concreta y compartida. La subjetividad engloba como una unidad, por un lado, el conjunto de aspectos que reúne la vida del individuo; pero, por otro, al mostrarse en su relación ineludible con la temporalidad, se halla continuamente atravesada por la temporalidad, la cual arremete y cuestiona el carácter unitario de la subjetividad. Así, el individuo se reconoce como una unidad, pero una unidad diferida en el tiempo: una unidad que está siendo continuamente proyectada más allá de los distintos aspectos que aparecen y desaparecen en el movimiento temporal de la existencia individual.

La existencia temporal es concebida, por ello, como un movimiento permanente en el que lo existente se actualiza, viene a la existencia, pero, en el mismo momento, algo de este deja de ser actual. En el continuo pasar de los momentos en el tiempo, algo de los existentes se manifiesta y llega a ser, mientras algo deja de manifestarse y deja de ser. A ello alude Kierkegaard cuando describe a la realidad como una dinámica continua -una dialéctica- entre posibilidad y actualidad. El individuo mismo, en tanto existente, se halla inmerso en esta dinámica. Afirmar, por ello, que el individuo y su subjetividad tienen una realidad concreta es afirmar que se mueven entre la posibilidad y la actualidad. Que el individuo piense su posibilidad es, entonces, motivo de angustia, pues reconoce que lo que él se proyecta para sí no se dará de manera necesaria. Aquello que el individuo piense sobre sí mismo y quiera para sí se halla sujeto a la contingencia y volubilidad de lo temporal, y puede, por lo tanto, no darse nunca. Y aún dándose, no se halla exento de este riesgo, pues el movimiento temporal sigue su curso. Con ello, ni en la actualidad queda afirmada de una vez por todas la posibilidad; como dijimos antes, la temporalidad hace que la subjetividad se encuentre diferida. Así, el individuo debe estar permanentemente pensando y actuando su propia posibilidad, ya que entre la actualidad y la posibilidad habrá siempre una distancia insalvable que inhibe que la segunda se realice de una vez por todas en la primera.

Esta condición ambigua de la posibilidad y la continua dinámica entre posibilidad y actualidad en tanto intrínsecas de la existencia del individuo se expresan, como vimos en el capítulo segundo, en los fenómenos de la angustia y la desesperación respectivamente. En ellos aparece esa condición dinámica de aquello que es en la temporalidad. Pero el individuo posee la particularidad de poder pensarse en esa existencia temporal; posee, por lo tanto, una autoconciencia o conciencia de sí. Es esta posibilidad de pensarse a sí mismo la que le permite pensarse como una posibilidad y,

aún más, es la que le lleva a reconocer que sus afectos, emociones, convicciones, valores y acciones están referidos a él como una unidad. Cómo sea posible esta unidad en el movimiento continuo de la existencia temporal es una pregunta que tiene una dimensión reflexiva, sin duda, pero sobre todo práctica. Quien debe decidir sobre aquello que subsiste y unifica al individuo es el individuo mismo y decidirlo en y con su propio actuar. De ahí que el principal agente en la construcción de su subjetividad sea él; de ahí que sea él quien deba poner la síntesis espiritual. A esto fue a lo que aludimos al hablar de un proyecto de autorrealización puesto como tarea personal para el individuo. Si nos aventuramos a usarlo como un concepto guía en nuestra investigación, fue porque el vínculo indisociable entre subjetividad y temporalidad se desarrolla a partir de la pregunta por el cómo de la subjetividad en el marco de la existencia temporal; un cómo al que solo el propio individuo puede dar respuesta.

Esta responsabilidad del individuo supone fuertes riesgos. Si la vida estética manifiesta uno de estos riesgos, no es por su atención a la singularidad de los existentes: no es porque se apasione por la belleza de un amado, la perfección de una de sus capacidades o lo honorable de un acto. El riesgo estético se halla en que el amado, el talento y el acto se pierden de vista en su belleza, su perfección o su honorabilidad, y son, finalmente, estas, como propiedades generales, a las que termina avocándose el esteta. El esteta no ama al amado, sino a su belleza; no cultiva sus capacidades, sino por su perfección; no se avoca a sus acciones, sino por su honorabilidad. Así, su atención a la singularidad de la existencia se ve traicionada por su deseo de manifestaciones singulares y este deseo, a su vez, se ve continuamente traicionado por el hecho de que estas manifestaciones se pierdan en la volubilidad de lo temporal. Si Kierkegaard identifica en el esteta una falta de compromiso, es porque no hay para él más que estas manifestaciones: ni el otro -en cuanto existente- ni él mismo -en su existir- son objeto de la atención del esteta, pues

este solo reconoce una u otra manifestación suya, nunca a la singularidad para la que tal manifestación no es sino un aspecto. De ahí que el esteta confunda lo eterno con lo temporal: se relaciona con las manifestaciones temporales como si estas pudiesen dejar de desaparecer en el flujo del tiempo, tanto al pretender satisfacer en su existencia concreta su deseo como al enfrentarlas -consciente o inconscientemente- a la infinitud de posibilidades que su reflexión dispara en relación con estas.

Las caracterizaciones del esteta sensualista y el esteta reflexivo, así como el conjunto de figuras con las que Kierkegaard va dando luces sobre la vida estética no hacen sino poner de relieve tanto su obsesión por la finitud, como su incapacidad para ir más allá de esta, lo cual, en el fondo, supone una infidelidad para con lo concreto: no puede ver en el conjunto de manifestaciones finitas de lo temporal su trasfondo de infinitud.

La imposibilidad del esteta de darse una historia, a la que aludimos en los primeros dos capítulos, no remite a una ausencia de memorias o a una incapacidad para hilar hechos; remite, más bien, a una falta de compromiso con los hechos o, en otras palabras, a que esa historia que describe, no se le aparezca como suya por un acto de elección de sí, sino por mera contingencia. La historia del esteta es la historia de sus elecciones singulares y caducas, pues lo que reconoce como posibilidad de sí es un conjunto de manifestaciones que se pierden en el tiempo o que se muestran incompatibles con las condiciones concretas de su existencia. Él puede aparecer para sí mismo, por lo tanto, como víctima o beneficiario de su propia historia, pero no como agente comprometido.

Pero el individuo comprometido consigo mismo y con una comunidad, el ético, puede verse también implicado en riesgos. En particular, el riesgo consiste en desatender a la situación presente del individuo. En este caso, el individuo se compromete con un actuar cuyo objetivo no se pierde en el flujo temporal, sino que se guía por un futuro a

partir del cual el pasado cobra un sentido. Pero este compromiso se pone más allá de la existencia concreta del individuo: de sus afectos, emociones, medios de vida o modos de relacionarse con los demás. La historia resultante se traduce, por eso, en una historia abstracta y el problema con ello es que aparece en oposición a la realidad concreta del propio individuo. Kierkegaard desarrolla este riesgo en el caso concreto del optimismo ingenuo frente al futuro propio de la fe en el progreso, para la cual la naturaleza de la situación presente de los individuos se define únicamente en función de un futuro inminente. Lo desarrolla también en el caso del revolucionario que aspira a un futuro mejor, pero para cuya realización puede desconocer la situación -y las necesidades mismas- de los propios individuos (incluido él). Estos casos manifiestan el peligro de que la historia del individuo sea identificada directamente con una historia general, pero también el peligro de que la historia, tanto general como individual, no se construya en atención a la situación concreta de sus agentes.

En relación con el proyecto de autorrealización, si el riesgo estético se manifestaba en la imposibilidad de lograr una respuesta adecuada al cómo de la subjetividad al no poder articular la integridad del individuo en algo más que las apariciones transitorias de ciertas manifestaciones singulares, el riesgo ético se manifiesta en que tampoco puede responder al cómo de la subjetividad por la identificación del individuo con una historia general abstracta. Lo que se pierde en ambos casos es una adecuada contemplación de su condición existencial. En el esteta, porque solo atiende a manifestaciones parciales y nunca al aparecer mismo; en el ético, porque la concreción del individuo singular se pierde en la unidad general que pretende darle. Así, lo que vuelve problemáticos a ambos modos de vida es una falta de contemplación de la naturaleza misma de la existencia. Si esta se halla indisolublemente vinculada al movimiento temporal -con lo cual se da en relación a la dialéctica continua entre posibilidad y actualidad-, entonces

no es posible pensar la unidad del ser humano existente sin atender a esta condición temporal; por lo tanto, ni exclusivamente en sus manifestaciones singulares ni en una generalidad abstracta. De ahí que ambas posturas existenciales expresen un riesgo fundamental, el de lo demoníaco, el cual aparece estrechamente vinculado al pensar objetivo como modo de concebir la existencia.

Como vimos en el capítulo tercero, el pensar objetivo partía de una indiferencia ante el carácter dinámico y contingente de la existencia, y frente a esta aspiraba a una estabilidad constante como objeto de su pensar. Con ello, terminaba traicionando la naturaleza misma de la existencia, la cual era indisociable de la temporalidad. El fenómeno de lo demoníaco suponía un extremo de este modo de pensar la existencia en el que el sujeto se cerraba absolutamente a cualquier hecho o idea contrario a la imagen que él se daba de la existencia y caía, con ello, en la afirmación de una representación tan estable y general como indiferente frente a la concreción de la realidad existente. Frente a la indiferencia del pensar objetivo, el pensar subjetivo partía de la atención al modo de ser de la existencia. Ambos configuraban, por ello, una tensión entre dos concepciones opuestas.

Frente al pensar objetivo, era el pensar subjetivo el que permitía aproximarnos al modo en que Kierkegaard entendía la forma posible de dar una respuesta adecuada al cómo de la subjetividad. Ante la falta de contemplación del primero, el segundo exigía una apertura al modo de ser de la existencia gracias a la cual esta podía aparecer como infinitud; es decir, como un continuo aparecer de manifestaciones que no terminaban de agotar al existente sin que por ello dejaran de ser aspectos importantes de este. De ahí también que el pensar subjetivo se vinculase necesariamente con una disposición práctica. El pensamiento, por sí solo, no podía aproximarse a ese aparecer, sino a través de sus manifestaciones representables; el aparecer mismo, en su infinitud, era

irrepresentable. El acercamiento a ese aparecer exigía, por ello, un modo de relación particular del individuo con la existencia que se manifestaba tanto en su relación consigo mismo como con los demás: debía aproximarse a ellos en tanto singularidades infinitas. En otras palabras, debía expresar en su actuar, para los demás y para sí mismo, la infinitud del aparecer que concebía como inherente a la existencia. A esta disposición fue a la que caracterizamos como dialéctica de reconocimiento. Dialéctica, porque suponía una relación dinámica del individuo con los demás y consigo mismo, y de reconocimiento, porque al relacionarse con los demás como infinitud, reconocía en ellos esta dimensión fundamental de su existir y, al mismo tiempo, propiciaba ese reconocimiento por parte de los otros. Se trataba, dicho sintéticamente, de la expresión concreta de un modo de concebir la existencia que, transmitido a los demás, recaía también sobre mí.

Desde luego, tal reconocimiento podía llegar a no darse nunca, de ahí que fuese necesario distinguir una dimensión constitutiva de tal dialéctica y una normativa. Tal dialéctica tenía una dimensión constitutiva porque manifestaba el modo de ser de los existentes en su continuo aparecer, en su infinitud. Era en función de esta dimensión que cobraba un carácter normativo. Así, su obligatoriedad no se fundaba en una imposición externa o un constreñimiento racional, sino en una condición fundamental del ser humano, su ser infinitud, la cual se expresaba en una disposición general ante la vida estrechamente vinculada a la atención del individuo a su propia búsqueda de unidad y a la naturaleza de sus propios afectos. Este modo de concebir la existencia como infinitud y la relación concreta con esta que implicaba en su dimensión práctica eran las características centrales de la vida religiosa. La religiosidad remitía, por lo tanto, a un modo de pensar y actuar en la vida que, dada su atención a la naturaleza temporal de la existencia, permite dar una respuesta adecuada al cómo de la subjetividad.

Ahora bien, en relación con la tensión entre el pensar objetivo y el subjetivo, así como el fenómeno de lo demoníaco se colocaba en el extremo del primero, la religiosidad se colocaba en el extremo del segundo. Tal tensión nos ofrecía una visión trasversal de la estética, la ética y la religiosidad, que permitía articular el proyecto de autorrealización del individuo.

Si bien la ética y la estética permiten caracterizar modos de vida que responden de alguna manera al cómo de la subjetividad, en relación con el proyecto de autorrealización, revelan dimensiones ineludibles e interrelacionadas de la subjetividad del individuo. La vida estética, en su atención a las manifestaciones singulares de los existentes, permite una primera aproximación a la singularidad de la existencia y a la dinámica de esta en el fluir temporal. La ética, por su parte, manifiesta la necesidad de la dimensión intersubjetiva en toda su amplitud (los valores, las instituciones, las relaciones familiares y personales en general) para la realización del individuo. Ni la atención a la singularidad ni la dimensión intersubjetiva son elementos que el individuo deba dejar atrás en su proyecto de autorrealización. Por el contrario, avanzar en este proyecto implica reconocer los aspectos que cada dimensión revela, de ahí que se interrelacionen.

De este modo, la singularidad de lo estético aparecía expresada en la dimensión ética bajo la forma de una armonía que Kierkegaard calificaba como una forma de belleza aplicada a la existencia. La religiosidad, por su parte, retomaba la singularidad atendida por la estética, pero resignificándola como infinitud de tal manera que el individuo se veía rebasado por ella. En cuanto a la relación de la ética con la religión y la estética, esta aparecía como una confrontación en ambos casos. Pero, mientras desde la perspectiva estética, la ética era confrontada porque el individuo veía en sus exigencias la pérdida de las manifestaciones singulares a las que atendía; desde la religiosidad, la

ética era confrontada en la medida en que el modo de vida religioso reconocía como imposible que la infinitud de los singulares calzase definitivamente en los valores e instituciones éticos generales. La religiosidad no rehuía, por ello, a las exigencias éticas, sino que buscaba que el individuo las evaluase, reconociese y cuestionase desde la contemplación de la realidad concreta de la existencia.

Por último, en la estética, la ética y la religiosidad, en tanto dimensiones, aparece un aspecto de la relación entre el individuo y la temporalidad. En la estética, el continuo desaparecer de las manifestaciones singulares se revela como un aspecto central de la dinámica temporal en su propio fluir. En la ética, aparece la posibilidad -y necesidad- de traducir mi relación con el tiempo en una historia, en una unidad articulada con cuya realización me veo comprometido. En la religiosidad, finalmente, se mostraba el presente como espacio del aparecer de la infinitud.

La relevancia de la tensión entre el pensar objetivo y subjetivo puede verse en la medida en que permite distinguir entre la dimensión existencial que cada estadio revela y que no puede ser eludida por el individuo, y los riesgos que supone cada estadio y que Kierkegaard presenta a través de los modos de vida. Con lo cual encontramos justificada nuestra decisión, expuesta en 1.1, de recurrir al planteamiento de los estadios vitales desde una concepción doble como dimensiones y modos de vida. Así, en la estética, la atención a la singularidad en su modo de darse en el continuo fluir temporal permite profundizar en el pensar subjetivo de la existencia, mientras el querer darse una de las manifestaciones de la singularidad como si la singularidad se agotase en ella cae en el pensar objetivo. Del mismo modo, la construcción de una historia comprometida, en la ética, se aproxima al pensar subjetivo, mientras el intento de comprender la historia del individuo dentro de una historia general recae en el pensar objetivo. Por su parte, el pensar religioso tampoco se halla exento de esta tensión: el individuo puede atender a la

infinitud presente de la existencia y aproximarse al pensar objetivo, pero también puede caer en la idolatría o el fariseísmo de afirmar algo como lo infinito y esencial. En síntesis, la tensión entre ambos tipos de pensar se halla presente en cada modo de vida y es lo que permite distinguir los riesgos y las dimensiones necesarias que revelan para la respuesta al cómo de la subjetividad.

Sin embargo, esta tensión también es relevante para entender cómo estas dimensiones se articulan en función de una comprensión de la existencia cuyo mayor nivel de profundidad se encuentra en la vida religiosa. En otras palabras, tal tensión permite mostrar la relevancia de la religiosidad para el proyecto de autorrealización y, con ello, para la concepción kierkegaardiana de la subjetividad.

En primer lugar, porque permite articular los diferentes aspectos o dimensiones de la existencia que revelan la estética y la ética: a decir, la atención a la singularidad en su modo temporal de manifestarse y la necesidad de articular la vida del individuo en el marco de la intersubjetividad a través de una historia comprometida. En segundo lugar, porque revela la infinitud singular de cada existencia como fundamento imprescindible de toda historia comprometida, de toda atención a la singularidad y, en general, de la posibilidad misma del proyecto de autorrealización.

Con ello, es posible reconocer que, para la subjetividad kierkegaardiana, la dimensión social tiene un lugar fundamental; no solo porque en ella el individuo manifieste y realice sus particularidades, sino porque la infinitud fundamental de la existencia se revela en una relación intersubjetiva que, a su vez, conlleva a un modo particular de relación entre el individuo y la ética que toma la forma de una confrontación, de una evaluación constante de las demandas e instituciones éticas en función de la situación concreta de los existentes. La religiosidad, por ello, no elude la dimensión ética, sino

que busca fundamentarla en el ámbito concreto de la presencia de los existentes: en el presente.

Hasta aquí, creemos que ya es posible dar cuenta de las tres afirmaciones sobre la estética, la ética y la religiosidad que hicimos en 1.1. A decir: que constituyen un marco interpretativo sobre el cual se puede articular el proyecto de autorrealización del individuo (1); que guardan entre ellas relaciones de interdependencia (2); y que sostienen modos de vida ordenados progresivamente en función de su grado de profundización en la tarea de autorrealización, lo cual permite ordenar, de forma paralela, a las dimensiones (en ambos casos, como hemos visto, la posición fundamental la tiene la religiosidad) (3).

En relación con (1), ya hemos visto cómo cada dimensión presenta un aspecto fundamental para el individuo y del cual no puede prescindir en su devenir unidad. De ahí que tales dimensiones guarden entre sí relaciones de interdependencia (2): de darse una exclusión radical o una aniquilación de una dimensión por otra, un aspecto del ser humano aparecería negado. Por eso, precisamente, la vida y la dimensión religiosas presentan el mayor grado de profundización en la tarea de autorrealización: es el acceso a esta dimensión el que permite articular las otras dimensiones y fundamentar adecuadamente la vida del individuo (3).

Nos interesa, finalmente, presentar, como un tercer aspecto de la relevancia de la religiosidad, la atención al presente a la que aludimos al mencionar su relación con la ética.

Habíamos visto cómo el conjunto de aspectos que conformaban la subjetividad del individuo eran diferidos por el pasar del tiempo. Su afectividad, sus creencias, valoraciones, en fin, el conjunto de aspectos que lo conforman en tanto unidad

psicofísica se manifestaban y variaban en la temporalidad. Con ello, el individuo se hallaba en una situación paradójica en la que reconocía que todas esas dimensiones en sus transformaciones respectivas eran suyas, que remitían a él como unidad, pero, a la vez, que esa unidad se hallaba dispersa en una heterogeneidad de manifestaciones temporales. Para el pensamiento era imposible recobrar esa unidad de manera absoluta; podía recoger las manifestaciones, pero no podía representarse a aquella presencia a la que todas estas remitían. De ahí que todo intento de darle una forma definitiva cayese en el riesgo del pensar objetivo o el reconocimiento de esa imposibilidad (resignación infinita).

La atención al presente, en cambio, supone el detenimiento del individuo en el aparecer de sus manifestaciones. Si toma la forma de una repetición es porque continuamente está exigiendo, tanto para el pensar como el actuar, un retorno sobre la experiencia más concreta de la existencia, sobre qué es aquello que aparece en cuanto afecto, en cuanto emoción, en cuanto creencia, etc. Tal experiencia es anterior a la representación del pensamiento, es una relación práctica con la realidad desde la cual este puede renovar sus concepciones de la existencia. En este movimiento, el pensamiento y el actuar se concentran en el presente de la manifestación del existente y es ahí donde pueden hallar el fundamento que guíe la articulación unitaria de su existencia. El pasado cobrará su sentido en el presente de la existencia y será este también el que permita orientar al individuo hacia un futuro. La atención al presente exigida por la vida religiosa sirve, por lo tanto, como una guía para la articulación unitaria del sujeto o, en otros términos, como una pauta indispensable para responder al cómo de la subjetividad.

Son estas características las que no permiten identificar a la concepción kierkegaardiana de la religiosidad con una religión institucional o una teología catafática. El cristianismo que nuestro autor presenta no se fundamenta en una exégesis particular de los textos

sagrados o en el cumplimiento estricto de rituales y normas. Si estos tienen un valor, más bien, es porque remiten a una dimensión de sentido presente en el modo mismo de darse de la existencia. Es por esta particularidad de la religiosidad kierkegaardiana que nosotros defendemos su vigencia incluso más allá del ámbito del cristianismo y la religión en general; pues la necesidad de una vida plena e íntegra, y el valor inconmensurable de la existencia no nos parecen limitados a una o todas las religiones sino presente -potencialmente- para cualquier hombre en su vivir.

En concreto, pensamos que la estrecha relación entre concreción e infinitud, instante y eternidad, que se da en la concepción kierkegaardiana del sujeto, puede ser útil para sostener la pregunta por una vida plena en una época donde las tecnologías y comunicaciones revelan al individuo un sinnúmero de posibilidades y donde la política se ve en la necesidad de administrar poblaciones cada vez más grandes y, sin embargo, más singulares y diversas. Creemos que la pregunta por la plenitud presente que subyace a la filosofía de Kierkegaard puede reconocerle un lugar al individuo al interior de estas tensiones, entre lo actual y lo posible, entre lo general y lo singular, tan propias de nuestra época presente.

## BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

ADORNO, Theodor

2006 [1931] *Kierkegaard: Construcción de lo estético*, traducción de Joaquín Chamorro. Madrid: Akal.

ALIGHIERI, Dante

1921a [1472] *La divina commedia*. Torino: G. B. Paravia.

1921b [1576] *La vita nuova*. Bergamo: Istituto Italiano D'Arti Grafiche.

ANDERSON, Benedict

1993 *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, traducción de Eduardo L. Suárez. México: FCE.

BAUDELAIRE, Charles

1964 [1857] *Les fleurs du mal et autres poèmes*. París: Garnier-Flammarion.

BENJAMIN, Walter

1980 *Poesía y Capitalismo. Iluminaciones II*, traducción de Jesús Aguirre. 2da ed. Madrid: Taurus.

BINETTI, María

2006 *El poder de la libertad: una introducción a Kierkegaard*. Buenos Aires: CIAFIC.

2005a "La alteridad dialéctica de la libertad kierkegaardiana". *Estudios de filosofía*. Medellín, n. 32, pp. 61-73.

2005b *La posibilidad necesaria de la libertad: un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard*. Pamplona: Universidad de Navarra.

2004 "La decisión absoluta en el pensamiento kierkegaardiano". *Areté*. Lima, v. 16, n. 1, pp. 5-18.

BLANCHARD, Brand

1968 "Kierkegaard on Faith". *The Personalist*. LA, n. 49, pp. 5-23.

BRANDES, Georg

1902 [1877] "Kierkegaard". *Gesammelte Schriften* v. 2. Munich: Ulbert Langen, pp. 258-445.

CAÑAS FERNÁNDEZ, José Luis

2003 *Entre la inmediatez y la relación. Los «dos» estadios de la vida*. Madrid: Trotta

CARLSMITH, Joseph

2011 "Essentially Preferential: A Critique of Kierkegaard's *Works of Love*". *Gnosis*. Montreal, v. 12, n. 1, pp. 15-29.

COLLINS, James

1983 *The mind of Kierkegaard*. NJ: Princeton University.

DE NYS, Martin J.

2002 "Faith, Self-Transcendence and Reflection". *International Journal for Philosophy of Religion*. Dordrecht, n. 51, pp. 121-138.

DE QUINCEY, Thomas

1889 [1827] "On Murder Considered as One of the Fine Arts". En: Bennett, W. H. *De Quincey: A Selection of His Best Works. Volume 2*. Londres: David Stott, pp. 1-65.

DESCARTES, René

1978 [1641] *Meditationes de prima philosophia/Méditations métaphysiques*. París: Vrin.

DIP, Patricia

2010 *Teoría y praxis en Las obras del amor*. Buenos Aires: Gorla.

DODDS, E.R.

2006 *Los griegos y lo irracional*, traducción de María Araujo. Madrid: Alianza

DUNNING, Stephen

1985 *Kierkegaard's dialectics of inwardness: a structural analysis of the theory of the stages*. NJ: Princeton University.

EVANS, C. S.

2006 *Kierkegaard on Faith and the Self*. Waco: Baylor University.

2004 *Kierkegaard's Ethics of Love: Divine Commands and Moral Obligations*. Oxford: Oxford University.

1999 *Kierkegaard's Fragments and Postscript: the religious philosophy of Johannes Climacus*. Amherst, NY: Humanity Books.

1992 *Passionate Reason: Making Sense of Kierkegaard's Philosophical Fragments*. Bloomington: Indiana University.

FERREIRA, M. Jamie

2001 *Love's Grateful Striving. A commentary on Kierkegaard's Works of Love*. Oxford: Oxford University.

1991 *Transforming vision: Imagination and Will in Kierkegaardian Faith*. Oxford: Clarendon Press.

FOUCAULT, Michel

2001 *L'Herméneutique du sujet*. París: Le Seuil-Gallimard.

1991 *Histoire de la sexualité*. París: Gallimard.

FREUD, Sigmund

1993 [1905] "Tres ensayos de teoría sexual". En: *Obras completas*. T. VII, 1993, Buenos Aires: Amorrortu, pp. 109-221.

GIMENES DE PAULA, Marcio

2010 "Mundandade e Secularização: um Diálogo entre Kierkegaard e Agostino". *Philosophica*. Lisboa, n. 35, pp. 33-44.

2009 *Indivíduo e comunidade na filosofia de Kierkegaard*. Sao Paulo: Mackenzie.

GOUWENS, DAVID J.

1996 *Kierkegaard as Religious Thinker*. NY: Cambridge University.

GREGOR, Brian

2008 "Friends and Neighbors: Kierkegaard and the Possibility of Transformative Friendship". *Revista portuguesa de filosofia*. Lisboa, n. 64, pp. 211-231.

GRIER, Michelle

2007 "The Comically Infinite Man". *Inquiry*. Londres, v. 50, n. 1, pp. 95-102.

GRØN, Arne

2008 *The concept of anxiety in Soren Kierkegaard*. Atlanta: Mercer University.

2005 "Reconocimiento y comunicación. La ética entre Kierkegaard y Hegel", traducción de Sergio Muñoz Fonnegra. *Estudios de filosofía*. Medellín. n. 32, pp. 27-40.

1993 *Repetition and the Concept of Repetition*, traducción de Robert Kirmmse. *Tópicos*. México, n. 5, pp. 143-259.

HADOT, Pierre

2002 *Exercices spirituels et philosophie antique*. París: Albin Michel.

HALL, Amy L.

2002 *Kierkegaard and the Treachery of Love*. Cambridge: Cambridge University.

HALL, Ronald

1993 *Word and Spirit: A Kierkegaardian Critic of the Modern Age*. Bloomington: Indiana University.

HAMAN, John Patrick

2011 *The Sanctification of Friendship: reconciling preferential and non-preferential love in Søren Kierkegaard's Works of Love*. Iowa: Iowa University. [Tesis para optar por el grado de doctor en filosofía]

HANNAY, Alastair

2006 "Kierkegaard and the variety of despair". En: Hannay, Alastair (comp.) *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Cambridge: Cambridge University, pp. 329-348.

2003 *Kierkegaard and Philosophy. Selected essays*. Londres: Routledge.

2001 *Kierkegaard: A Biography*. Cambridge: Cambridge University.

HANSON, Jeffrey (ed.)

2010 *Kierkegaard as Phenomenologist: an Experiment*. Evanston: Northwestern University.

HEGEL, G. W. F.

1999 [1817] *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, traducción de Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza.

HEIDEGGER, Martin

1957 [1929] "Kant y el problema de la metafísica", traducción de Ernesto Garzón. En: *Humanitas*. Tucumán, a. 3, n. 8, pp. 105-129.

2007 [1927] *Ser y tiempo*, traducción de José Gaos. Buenos Aires: FCE,

HENRIKSEN, Aage

1951 *Methods and Results of Kierkegaard Studies in Scandinavia*. Copenhagen: Munksgaard.

HOBSBAWM, Eric

2010 *La era del capital, 1848-1875*, traducción de A. García Fluixá y Carlo A. Caranci. Buenos Aires: Crítica.

HUSSERL, Edmund

2013 [1913] *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero*, traducción de Antonio Ziri6n. México: FCE.

JACKSON, F. L.

2000 "Hegel's Psychology of Freedom". *Animus*. Newfoundland, n. 5, pp. 66-112.

JOTHEN, Peder

2014 *Kierkegaard, Aesthetics and Selfhood. The Art of Subjectivity*. Farnham: Ashgate.

KANGAS, David

2007 *Kierkegaard's Instant. On Beginnings*. Bloomington: Indiana University.

KANT, Immanuel

2012 [1785] *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, traducción de R. Aramayo. Madrid: Alianza.

- KIRMMSE, Bruce H.  
1990 *Kierkegaard in Golden Age Denmark*. Bloomington: Indiana University.
- KJAELDGAARD, Lasse Horne  
2002 'The peak on which Abraham stands': The pregnant moment of Soren Kierkegaard's «*Fear and trembling*». *Journal of the history of ideas*. Pennsylvania, v. 63, n. 2, pp. 303-321.
- KRONER, Richard  
1952 "¿Kierkegaard or Hegel?" En: *Revue internationales de philosophie*. Bruselas, n. 19.
- LARSEN, Robert  
1962 "Kierkegaard's Absolute Paradox". *The Journal of Religion*. Chicago, v. 42, n. 1, pp. 34-43.
- LAW, David R.  
2001 *Kierkegaard as Negative Theologian*. NY: Oxford University Press.
- LESSING, Gotthold E.  
2002 [1766] *Laocoonte o sobre los límites en la pintura y la poesía*, traducción de Enrique Palau. Barcelona: Folio.
- LIPPITT, John  
2007 "Cracking the mirror: on Kierkegaard's concerns about friendship". *International Journal of Philosophy of Religion*. Dordrecht, v. 61, n. 3, pp. 131-150.
- MALANTSCHUK, Gregor  
2003 *Kierkegaard's Concept of Existence*, traducción de Edward Hong y Edna Hong. Milwaukee: Marquette University.  
1980 *The Controversial Kierkegaard*, traducción de Edward Hong y Edna Hong. Waterloo: Wilfrid Laurier University.
- MARINO, Gordon D.  
2001 *Kierkegaard in the Present Age*. Milwaukee: Marquette University
- MARTÍNEZ, Roy  
2003 "Figuring Kierkegaard Religious Individual". *Laval théologique et philosophique*. Lévis, v. 59, n. 3, pp. 521-533.
- MCDONALD, William  
2014 "Love". En: Stewart, Jon et al. (ed.). *Kierkegaard's Concepts 4: Individual to Novel*. Farnham: Ashgate, pp. 105-110.

MCKINNON, Alastair

1969 "Kierkegaard's Irrationalism Revisited". *International Philosophical Quarterly*. NY, n. 9, pp. 165-176.

MOUFFE, Chantal

2000 *The Democratic Paradox*. Londres: Verso.

PATIOS, Georgios

2014 "Kierkegaard's Concept of History". *Prolegomena*. Borongaj, n. 13, pp. 85-106.

PATTISON, Robert

2013 *Kierkegaard and the Quest for Unambiguous Life*. Oxford: Oxford University.

2006 "Art in an age of reflection". En: Hannay, Alastair (comp.) *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Cambridge: Cambridge University, pp. 76-100.

2002a *Kierkegaard's Upbuilding Discourses. Philosophy, Theology, Literature*. Londres: Routledge.

2002b *Kierkegaard. Religion and the Nineteen-Century Crisis of Culture*. Cambridge: Cambridge University.

PÉREZ-ÁLVAREZ, Eliseo

2009 *A vexing gadfly: the late Kierkegaard on economic matters*. Eugene: Pickwick Publications.

PERKINS, Robert L. (ed.)

1987 *International Kierkegaard Commentary. Volume 19. The Sickness unto Death*. Macon: Mercer University

PIETY, Marilyn G.

1998 "The Place of the World in Kierkegaard's Ethics". En: Pattison, George (ed.). *Kierkegaard: the self in society*. NY: Saint Martin, pp. 24-42.

SCHULZ, Heiko

2009 "Germany and Austria: A Modest Head Start: The German Reception of Kierkegaard". En: Stewart, Jon (ed.) *Kierkegaard Research: Source, Reception and Resources*. V. 8, t. 1. Farnham: Ashgate, pp. 307-387.

SLØK, Johannes

1995 *Kierkegaard penseur de l'humanisme*, traducción de Else-Marie Jacquet-Tisseau. París: L'Orante.

## SÓFOCLES

1913 "Ajax", edición de Francis Storr. En: Storr, Francis (ed.) *Sophocles*, v. 2. NY: Mcmillan. Consulta: 20/5/2014

<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0183%3Acard%3D101>>

## STEWART, Jon

2003 *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*. Cambridge: Cambridge University.

## TAYLOR, Mark

2000 *Journeys to Selfhood*. NY: Fordham University.

1975 *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship: A Study of Time and the Self*. NJ: Princeton.

## THEUNISSEN, Michael

2005a "El perfil filosófico de Kierkegaard", traducción de Sergio Muñoz Fonnegra. *Estudios de filosofía*. Medellín, n. 32, pp. 9-25.

2005b *Kierkegaard's Concept of Despair*, traducción de Barbara Harshaw y Helmut Illbruck. NJ: Princeton.

## TULLBERG, Steen

2009 "Denmark: The Permanent Reception-150 Years of Reading Kierkegaard", traducción de Jon Stewart. En: Stewart, Jon (ed.) *Kierkegaard Research: Source, Reception and Resources*. V. 8, t. 1. Farnham: Ashgate, pp. 3-120.

## TWIN, Mark

2010 [1884] *The Adventures of Huckleberry Finn*. LA: University of California.

## VIRGILIO MARÓN, Publio

1850 *Bucolica, Georgica et Aeneis*. París: Bouret.

## WALSH, Silvia

1994 *Living poetically: Kierkegaard's existential aesthetics*. University Park: Pennsylvania University.

## WITTGENSTEIN, Ludwig

2008 *Investigaciones filosóficas*, traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. Barcelona: Crítica.

1996 *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*, traducción de Luis Manuel Valdés. Madrid: Tecnos.