

Estudios Kierkegaardianos

REVISTA DE FILOSOFÍA



IF PRESS



no.1. Año 1, 2015, México

*Estudios
Kierkegaardianos*

REVISTA DE FILOSOFÍA

CONSEJO EDITORIAL

Presidente SIEK: Luis Guerrero Martínez
Director General: Catalina Elena Dobre
Editor Responsable: Luis Guerrero Martínez
Editores Ejecutivos: Rafael García Pavón, Fernanda Rojas, Leticia Valadez
Secretario de Redacción: F. Nassim Bravo Jordán

Diseño de portada: César García Pavón

CONSEJO ASESOR

María José Binetti (CONICET, Buenos Aires, Argentina)
Andrew Burgess (University of New Mexico, E.U.A.)
Elisabete M. de Sousa (Universidade de Lisboa, Portugal)
Jan Evans (Baylor University, Waco, E.U.A.)
Stephen Evans (Baylor University, Waco, E.U.A.)
Miguel García Baró (Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, España)
José García Martín (Universidad de Granada, España)
Marcio Gimenez de Paula (Universidade Federal du Brasília, Brasil)
Ronald Green (Dartmouth College, Hanover, E.U.A.)
Arne Grøn, (Københavns Universitet, Dinamarca)
Alastair Hannay (Universitetet i Oslo, Noruega)
Gordon Marino (Hong Kierkegaard Library, St. Olaf College, Northfield, E.U.A.)
Benjamín Olivares Bøgeskov (University College Capital, Dinamarca)
Oscar Parceros Oubiña (Universidad de Santiago de Compostela, España)
George Pattison (Oxford University, Inglaterra)
Jorge Reyes (Universidad Nacional Autónoma de México)
Brian Söderquist (Københavns Universitet, Dinamarca)
Jon Stewart (Københavns Universitet, Dinamarca)
Michael Strawser (University of Central Florida, Orlando, E.U.A.)
Francesc Torralba (Universitat Ramon Lull, Barcelona, España)
Elsa Torres Garza (Universidad Nacional Autónoma de México)

Estudios Kierkegaardianos

REVISTA DE FILOSOFÍA

Número 1, Año 2015, México



IF PRESS



ESTUDIOS KIERKEGAARDIANOS

© *Estudios Kierkegaardianos*. Revista de Filosofía.

ESTUDIOS KIERKEGAARDIANOS. REVISTA DE FILOSOFÍA Número 1, Año 2015, México, es una publicación anual editada por la SOCIEDAD IBEROAMERICANA DE ESTUDIOS KIERKEGAARDIANOS, A.C. Aldama 45, no. Int. 4, Santa María Tepepan, Xochimilco, D. F, C.P. 16020, Tel. (55) 56531695, <http://siek.mx/index.htm>, revista@siek.mx. Editor responsable: Luis I. León Guerrero Martínez. Reservas de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2015-12021503800-102, ISSN en “trámite”, ambos otorgados por el Instituto Nacional de Derechos de Autor. Certificado de Licitud del Título y Contenido en “trámite”, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por IF Press srl, Piazza Vinci, 41 - I-00139 Roma (Italy), Tel./Fax (+39) 06 64492897, eMail: info@if-press.com | web: www.if-press.com Roma, Italia P.I. e C.F. 02488910601. Este número se terminó de imprimir el 30 de diciembre de 2015. Precio al público \$275 pesos mexicanos.

Las opiniones expresadas por los autores en los artículos y reseñas son de su exclusiva responsabilidad.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización SOCIEDAD IBEROAMERICANA DE ESTUDIOS KIERKEGAARDIANOS, A.C.

Terminado de imprimir en el mes de diciembre del 2015
por IF Press srl - Piazza Vinci, 41 - I-00139 Roma (Italy)
Tel./Fax (+39) 06 64492897 -
eMail: info@if-press.com | web: www.if-press.com

ISBN 978-88-6788-080-5

ÍNDICE

| | |
|----------------------------|---|
| Presentación | |
| Catalina Elena Dobre | 7 |

Textos y contextos

| | |
|------------------------------|----|
| Introducción | |
| F. Nassim Bravo Jordán | 11 |

| | |
|--|----|
| <i>Om Begrebet Ironie / Sobre el concepto de ironía</i> (edición bilingüe) | |
| Poul Martin Møller | |
| (Traducción del danés: F. Nassim Bravo Jordán) | 15 |

| | |
|--|----|
| <i>Poul Martin Møller: Kierkegaard y el confidente de Sócrates</i> | |
| Finn Gredal Jensen | |
| (Traducción del danés: F. Nassim Bravo Jordán) | 29 |

| | |
|---|-----|
| <i>Poul Martin Møller and the Danish Debate about Immortality in the Wake of Hegel's Philosophy</i> | |
| Jon Stewart | 115 |

Perspectivas kierkegaardianas

| | |
|--|-----|
| <i>Hacer la verdad: el "yo" de la confesión en Kierkegaard, Foucault y Derrida</i> | |
| Laura Llevadot | 149 |

| | |
|--|-----|
| <i>The Single Individual as Reader-Spectator</i> | |
| Elisabete M. de Sousa | 169 |

| | |
|--|-----|
| <i>Kierkegaard y la crítica al estatuto impersonal de la ciencia</i> | |
| Rafael García Pavón | 191 |

| | |
|---|-----|
| <i>La ironía socrática como forma de vida</i> Fernanda Rojas | 215 |
| <i>El Instante: crítica kierkegaardiana a la hipocresía cultural</i> Christopher Barba Cabrales | 237 |
| Bibliografía y reseñas | |
| <i>Hermenéutica kierkegaardiana. Un mapa bibliográfico</i> Luis Guerrero Martínez | 257 |
| <i>Conversaciones con Kierkegaard. (Libro colectivo)</i> Jennifer Hincapié Sánchez | 275 |
| Harvey, Michael G., <i>Skepticism, Relativism, and Religious Knowledge. A Kierkegaardian Perspective Informed by Wittgenstein's Philosophy</i> Leticia Valadez | 279 |
| <i>El individuo frente a sí mismo. (Libro colectivo)</i> Lorena Guzmán González | 283 |

PRESENTACIÓN

Catalina Elena Dobre

Tomando en cuenta el manifestado interés de los últimos años por el pensamiento del filósofo danés Søren Kierkegaard, pensamiento que se presta a una multitud de interpretaciones en relación con diferentes ámbitos del pensamiento (literatura, teología, filosofía, etc.), presentamos la revista *Estudios Kierkegaardianos* con la intención de ofrecer un nuevo espacio para dialogar y compartir ideas.

Si bien durante más de 20 años la Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos de México ha tratado de difundir el pensamiento del filósofo danés mediante congresos nacionales e internacionales, mediante el boletín anual de la Sociedad o mediante la publicación de varios volúmenes colectivos y libros, con esta revista se intenta llevar la investigación –reflejada en artículos de calidad académica– a otro nivel.

Para satisfacer los intereses de nuestros posibles colaboradores y lectores, la revista está estructurada en tres partes, cada una con una intención específica. La primera parte, llamada *Textos y contextos*, se fundamenta en la elección de un texto de algún contemporáneo de Kierkegaard, o de Kierkegaard mismo, traducido y comentado por especialistas. La segunda parte, llamada *Perspectivas kierkegaardianas*, invita a todos los colaboradores, interesados en diferentes facetas del pensamiento kierkegaardiano, a compartir sus ideas. Si el primer apartado monográfico es más restringido, ya que se trata de interpretaciones en relación a un *dossier* específico, esta segunda parte da la bienvenida a artículos sobre diferentes perspectivas del pensamiento de Kierkegaard. No podía faltar la tercera parte dedicada a una recopilación de bibliografía, ofreciendo también espacio para reseñas de escritos sobre el pensamiento kierkegaardiano.

Tomando en consideración esta estructura, en este primer número, en el apartado *Textos y contextos*, damos a conocer una traducción inédita, realizada por Nassim Bravo Jordán, del fragmento *Sobre el concepto de iro-*

nía de Poul Martin Møller, fragmento acompañado, por un lado, del texto original en danés y, por otro, de un análisis detallado realizado por Finn Gredal Jensen —editor de la nueva edición de los escritos de Møller— así como de un artículo sobre Møller, escrito por Jon Stewart.

Perspectivas kierkegaardianas ofrece en este primer número, cinco artículos variados sobre el pensamiento de Kierkegaard donde se analizan tópicos como la ironía, la crítica a la sociedad, el individuo singular, la crítica a la ciencia, así como la relación entre el filósofo danés, Foucault y Derrida, artículos firmados por: Laura Llevadot, Elisabete M. de Sousa, Rafael García Pavón, Fernanda Rojas y Christopher Barba Cabrales.

Bibliografía y reseñas presenta un interesante “mapa bibliográfico” realizado por Luis Guerrero Martínez con la intención de ofrecer la información sobre las principales colecciones de libros en relación al pensamiento de Kierkegaard. Esta perspectiva se complementa con tres interesantes reseñas realizadas por: Jennifer Hincapié Sánchez, Leticia Valadez y Lorena Guzmán González.

Esperamos que la revista sea de su interés y los esperamos con futuras colaboraciones.

México, octubre de 2015

Textos y contextos

INTRODUCCIÓN

La relación entre Søren Kierkegaard (1813-1855) y Poul Martin Møller (1794-1838) es un tema fascinante y, hasta cierto punto, misterioso. Se presume que Møller fue maestro y amigo de Kierkegaard. Este siempre habló de aquel con reverencia y cariño. No obstante, “el gozo de Dinamarca”, como Kierkegaard llamó a Møller en su famosa dedicatoria en *El concepto de la angustia*¹, es para nosotros —es decir, para el mundo hispanohablante— una figura enigmática. En cierta ocasión, Kierkegaard le contó a Hans Brøchner:

S. K. a menudo mencionaba a Poul Møller, siempre con la más profunda devoción. Mucho más que sus escritos, aquello que hizo una impresión en él fue el carácter de Poul Møller. Le apenaba que pronto iba a llegar el momento —cuando la memoria nítida de su personalidad se hubiera desvanecido y los juicios sobre él se basaran en sus obras— en el que su importancia ya no sería comprendida².

Por desgracia, el vaticinio de Kierkegaard se hizo realidad. La personalidad de Møller —su característica más sobresaliente— fue desdibujándose, en efecto, con el correr del tiempo, y lo poco que escribió, ahora su único testimonio, nos resulta lejano e inaccesible. El propósito del presente monográfico, el primero de la *Revista Estudios Kierkegaardianos*, es corregir esta tendencia. Se trata de introducir a Møller en la perspectiva del lector hispanohablante.

Poul Martin Møller fue un escritor peculiar, quizá incluso más que Kierkegaard. Al igual que en el caso de este, es difícil encasillarlo dentro de una categoría como autor. Era filósofo, quizá a pesar suyo, pero se sentía más a sus anchas en el mundo de la poesía, y si bien era capaz de comentar a Aristóteles, se desempeñaba mejor traduciendo a Homero. Fue capellán en un navío con rumbo a China, pero también editor y catedrático de fi-

¹ SKS 4, 311 / CA, 5.

² *Encounters with Kierkegaard. A Life as Seen by His Contemporaries*, trad. y ed. de Bruce H. Kirmmse, Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1996, p. 241.

losofía. Compuso poemas, tratados eruditos, traducciones, aforismos, una novela, reseñas y una multitud de pequeños escritos inconclusos que dan fe de su riqueza intelectual y de su profunda vena poética. Møller era, pues, un pensador brillante y original —filósofo, poeta, teólogo, filólogo, todo a la vez—, aunque poco constante. Una muerte temprana impidió, quizá, que su espíritu entregara frutos más maduros.

Su carrera, que inició por los derroteros de la filología y la poesía, fue desviándose cada vez más —a instancias del profesor Sibbern— hacia la filosofía. Lector incansable, Møller se familiarizó rápidamente con las principales corrientes filosóficas de la época. Aunque su corazón nunca se apartó de sus queridos griegos, adquirió un conocimiento profundo de las sutilezas del pensamiento hegeliano, gracias a lo cual trabó amistad con una de las figuras más insignes del ambiente literario en Copenhague, Johan Ludvig Heiberg. Møller, no obstante, era un espíritu demasiado libre para convertirse en discípulo incondicional de una sola escuela. Mucho antes que Kierkegaard, Møller advirtió que el gran edificio construido por Hegel no tenía sitio para los aspectos más intangibles y esenciales de la existencia individual. “Cuando todo aquí en casa era hegeliano”, dice Johannes Climacus en 1846 acerca de Møller, “él tuvo una opinión bastante diferente”³. En un principio, señala el autor seudónimo del *Postscriptum*, se sintió indignado frente a la filosofía de Hegel; pero Møller era un humorista y, por tanto, al final hizo lo que era más propio de él: sonreír⁴.

En las siguientes páginas se ofrece una pizca del pensamiento de Møller. Está, en primer lugar, la traducción inédita (acompañada por el texto original en danés) del fragmento de Møller titulado “Sobre el concepto de ironía”⁵. En este breve escrito de 1835, destinado originalmente para la prestigiosa revista *Maanedsskrift for Litteratur* —de cuyo comité editorial Møller era miembro—, el autor advierte acerca de los peligros del nihilismo moral enarbolado por la ironía romántica. Al igual que Kierkegaard en su disertación homónima de 1841, Møller insinúa que el problema tiene su origen en el énfasis desmesurado que Fichte colocó sobre la conciencia subjetiva. Friedrich Schlegel, un entusiasta seguidor del sistema de Fichte,

³ SKS 7, 40 / CUP1, 34, nota.

⁴ Ibid.

⁵ “Om Begrebet Ironie”, en *Efterladte Skrifter af Poul M. Møller*, vols. 1-3, ed. por C. Winther, F. C. Olsen, C. Thaarup y L. V. Petersen, 2º edición, Copenhague: C. A. Reitzel, 1848-1850, vol. 3 (1848), pp. 152-158.

exacerbó esta posición en su célebre novela de juventud, *Lucinda*. La consecuencia necesaria de la ironía, apunta Møller, es que:

La voluntad individual se coloca, por lo tanto, por encima de toda ley especial y de toda regla concreta que sea letra muerta, las cuales únicamente adquieren validez cuando son sancionadas por la voluntad individual. De forma lógica, se piensa que esta voluntad autónoma elevada por encima de todo es superior a las leyes civiles, las cuales solo tienen validez cuando están en conformidad con aquella; esto constituye una forma de pecado que permite cualquier crimen posible, crímenes que a menudo han sido cometidos con buena conciencia y con un juvenil y moral entusiasmo⁶.

A pesar de su brevedad, “Sobre el concepto de ironía” de Poul Møller constituye una importante contribución al debate acerca de la ironía de la época. Aquí encontramos *in nuce* algunos elementos que Kierkegaard desarrollará con más detalle en su disertación.

En el extenso primer artículo, “Poul Martin Møller: Kierkegaard y el confidente de Sócrates”, Finn Gredal Jensen —editor de la nueva edición de los escritos de Møller— realiza un análisis exhaustivo de la relación entre Kierkegaard y Møller. Después de hacer un recuento de la vida y trayectoria de Møller, Gredal Jensen discute una por una las obras del escritor, y examina con precisión y profundidad la influencia que ejercieron sobre el pensamiento de Søren Kierkegaard.

Por último, en “Poul Martin Møller and the Danish Debate about Immortality in the Wake of Hegel’s Philosophy”, Jon Stewart analiza el principal tratado filosófico de Møller, “Pensamientos sobre la posibilidad de una demostración de la inmortalidad humana” de 1837,⁷ destacando el papel que desempeñó como reacción frente al pensamiento de Hegel. Stewart sugiere que en esta obra de Møller se anticipan algunos de los argumentos principales que Kierkegaard empleará más tarde en su polémica con el hegelianismo (particularmente en el *Postscriptum* de 1846).

⁶ “Om Begrebet Ironie”, pp. 154-155.

⁷ Poul Martin Møller, “Tanker over Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed, med Hensyn til den nyeste derhen hørende Literatur”, *Maanedsskrift for Litteratur*, vol. 17, 1837, pp. 1-72 y pp. 422-453. (Reimpreso en *Efterladte Skrifter af Poul M. Møller*, vols. 1-3, ed. por C. Winther, F. C. Olsen y C. Thaarup, 1ª edición, Copenhagen: C. A. Reitzel 1839-1843), vol. 2 (1842), pp. 158-272.

El presente *Monográfico* intenta mostrar la importancia de un pensador que desempeñó un papel decisivo en la Edad de Oro de Dinamarca y que ahora, por desgracia, ha caído en un olvido injusto. No obstante, incluso bajo estas condiciones desfavorables, resulta imposible negar la influencia indeleble —personal e intelectual— que Møller ejerció sobre la obra y el pensamiento de Kierkegaard. Es indudable que conocer y comprender a Møller nos ayudará a conocer y comprender mejor a Kierkegaard. Aún más, Møller es un escritor que por sí mismo vale la pena leer. Todavía falta mucho por hacer, pero las siguientes páginas constituyen un humilde esfuerzo en este sentido.

F. Nassim Bravo Jordán

Fuente:

“Om Bregrebet Ironie”, en *Efterladte Skrifter af Poul M. Møller*, vols. 1-3, ed. por C. Winther, F. C. Olsen, C. Thaarup y L. V. Petersen, 2ª edición, Copenhague: C. A. Reitzel, 1848-1850, vol. 3 (1848), pp. 152-158.

Notas y traducción del danés de F. Nassim Bravo Jordán

OM BEGREBET IRONIE (1835)

POUL MARTIN MØLLER

I Anledning af de Oplysninger, som den ærede Forfatter af forestaaende 152
Anmeldelse har meddeelt om Begrebet Ironie, saaledes som det har dannet
sig i Nutidens æsthetiske Talebrug, være det et af Redactionens Medlemmer
tilladt at tilføje nogle aphoristiske Bemærkninger, der maaskee kunne give
endeel Læsere en tydeligere Indsigt i dette Begrebs Oprindelse og forskjel-
lige Forvandlinger.

Det undskyldes, at Begyndelsen hentes noget langt borte; vi skulle des- 153
uagtet snart igjen komme tilbage til Sagen. I Grækernes moralske Selvbe-
vidsthed saaledes som vi lære den at kjende i dens første Spire hos Folkets
ældste Digtere, f. Ex. af flere Steder hos Homer, og saaledes som vi siden
forefinde den i fuldstændig Udvikling hos Aristoteles, er den naturlige Be-
gjering betragtet som det Godes positive Side; Fornuften derimod er det
begrænsende Princip, som kun billiger et vist Quantum af dette naturlige
Indhold og forkaster et andet. Dyden er et Maadehold, en Middelvej mel-
lem to Yderligheder. Vi forefinder altsaa paa dette Standpunct to forskellige
Bestemmelser i det Godes Begreb, der forliges med hinanden, fordi deres
Modsætning ikke ret tydelig ere blevet udviklet. Men det maatte nødven-
digviis derefter bringes til Bevidsthed, at den blotte Drift som en blind, ube-
gribelig og ufornuftig Bestemmelsesgrund ikke kunde billiges af Fornuften.
Dette maa allerede Aristoteles, den fuldkomneste Repræsentant for hiint
Standpunct, have følt, og deraf maa man vel forklare sig den Synderlighed,
at den practiske Philosophies Indhold efter hans Begreber om Erkjendelse
ikke kan blive Gjenstand for Videnskab i Ordets høiere Betydning.

Af de to heterogene og formeentlig uforsonlige Elementer i det Godes
Begreb har nu vevselviis snart det ene, snart det andet med Eensidighed
været forfægtet i Videnskabens Historie. Snart har man aldeles opgivet For-
søget at bestemme Livets Øiemed ved fornuftig Tænkning og anseet det
for Visdom, at lade den naturlige Begjering i sin tilfældige Skikkelse være
den ledende Magt, snart har man ved en Tænkning, der holdt sig blot paa
det individuelle Standpunct, villet udlede de forefundne moralske Maximer

af en dogmatisk Sætning eller af en aldeles abstract og indholdsløs Regel. Saaledes har man seet de aldeles modsigende Forskrifter: “Lader os vende tilbage til Naturstanden” (Rousseau), og “Man maa forlade den naturlige Forfatning” (Hobbes) — at blive gjorte gjeldende efter hinanden.

Den Bestræbelse, at bestemme det Godes Indhold blot fra den rene Fornufts Standpunct eller ved en blot apriorisk Tænkning, har været gennemført med størst Conseqvents af den britiske Philosophies Hovedmænd. I denne Philosophie har man forsøgt af blot formelle Principer at udlede den i Samfundet gjeldende Kreds af sædelige Maximer. Al Heteronomie, enhver blot naturlig Bestemmelsesgrund vilde man forkaste og ved reen apriorisk Tænkning specificere den moralske Selvbevidsthed Indhold. Men uagtet den Begeistring, hvormed Tanken om absolut Autonomie i en saadan Betydningen fyldte denne Skoles Tilhængere, kunde dog en saadan Plan umuligen blive videnskabeligen gennemført. Baade Kant og Fichte see sig aabenbar nødsagede til at betjene sig af heteronomiske Maximer for at skaffe deres abstracte Principer et virkeligt Indhold.

Idet man nu lærte, at de naturlige Formaal skulde udføres som Midler for Moralloven, men ikke for den Lyst, der uundgaaeligen forbandt sig med deres Udførelse, maatte der ifølge Sagens Natur søges en Methode, efter hvilken det lod sig afgjøre, hvilket Formaal der i ethvert enkelt Moment var det rette Middel, hvorved den almindelige Lov kunde sættes i Kraft. Her lagde nu Fichte den høieste Fuldmagt i Individets Bevidsthed, saa at dette efter egen moralsk Overbeviisning i det enkelte Tilfælde skulde afgjøre, hvad der var dets Pligt. Dette Standpunct, der altid maa beholde sin (relative) Gyldighed, tillægger altsaa Individet Evne til umiddelbart at erkjende, efter hvilken af de forskjellige Regler det Almindelige i det enkelte Tilfælde skal realiseres.

Derfor kan der af denne moralske Idealisme, naar den fastholdes paa en eensidig Maade og ikke forenes med Erkjendelse af, at Fornuftbud allerede realiseres udenfor Individet, drages forkasteliges Conseqventser. Den subjective Overbeviisning bliver da betragtet som det Høieste, idet Individets Villie identificeres med Moralloven. Den individuelle Villie stilles da over enhver speciel Lov og enhver bestemt Regels døde Bogstav, der kun har Gyldighed, naar den sanctioneres af den individuelle Villie. Denne over Alt ophøiede autonomiske Villie betragtes da følgerrigtigen som hævet over de borgerlige Love, der kuns, hvor de stemme med den, have Gyldighed, — en Syndmaade, som tillader alle Forbrydelser, der kunne begaaes og ofte have været begaaede med god Samvittighed og ungdommelig, moralsk Be-

geistring. Saaledes gives der Intet, som i sig selv og uafhængigt af det moralske Subject er godt, men dette, som identisk med Moralloven, kan hellige hvilkensomhelst Handling ved sin Overbeviisning; thi det, der ellers i sig selv skulde være slet, ophører at være det, naar Villien, som er Hovedsagen, er ædel, eller naar Hensigten var god.

Fra denne Theorie gjøres let Overgangen til en anden, der sætter den subjective Villie over Moralloven; thi den er jo egentlig practisk sat derover, naar det, som i sig selv er Slet, kan helliges af Villien. Moralloven har i Grunden tabt sin Hellighed og Individet gjør om ikke sædeligt, saa dog logisk Fremskridt ved udtrykkelig at antage sig hævet over Moralloven. Denne Theorie findes udtrykkelig udtalt i F. Schlegels ligesaa frække som geniale Ungdomsskrift *Lucinde*, som er et af de frodigste Vandskud af den hensynsfrie, dristige Selvtillid, der er sig selv nok. Vi citere til Bekræftelse paa det Anførte et Par Yttringer af *Lucinde* selv: "Intet er galere, end naar Moralister nu gjøre hinanden Bebreidelser for Egoismus! Thi hvilken Gud kan være ærværdig for det Menneske, der ikke er sin egen Gud?" Fremdeles at "man maa i Tilværelsens Nydelse hæve sig over alle endelige Formaal og Forsætter"; at det Høieste altsaa er den guddommelige Dovenskab, og at man kuns i den ægte Passivitets hellige Slethed kan erindre sig sit hele Jeg, hvilken rene Vegeteren da er det egentlige Liv og den sande Religion. — Dette Standpunct har Hegel optaget i sin practiske Philosophie og betegnet med Navnet Ironie, hvilket kan forklarer som den "Subjectivitet der veed sig selv som det Høieste." Heri erkjender han intet Positivt uden den Virksomhed, at udtale denne Bevidsthed for Andre, og det er jo ligefrem en Opgivelse af alle Bestræbelser i den objective Verden.

Uagtet denne practiske Resignation er uendelig forskjellig fra den energiske Moral, der læres i Fichtes Værker (hvilket det vel er overflødig at bemærket), er det dog vist, at den nedstammer fra den fichteske Idealismus, som det ogsaa er bekjendt, at Fred. Schlegel var en af den fichteske Videnskabslæres meest enthusiastiske Beundrere. I Særdeleshed er Ironien en consequent Fortsættelse af den frugtesløse Stræben, at bringe et i sig afsluttet Moralsystem i Stand blot fra Individets Standpunct. Denne Fremgangsmaade maatte nødvendigviis ende med Savn af alt Indhold, med en moralsk Nihilismus.

Den her omtalte Ironie betegner altsaa ei et blot tænkeligt Standpunct i den moralske Bevidshteds Udvikling; det er heller ikke fremtraadt som et uforklarligt Indfald, hvorpaa en enkelt særindet Mand tilfældigviis var

bragt, men det var et nødvendigt Resultat af en vildfarende Tankegang, der viste sig under lignende Skikkelse hos flere Samtidige.

Selv hos os har denne i Tidens Udvikling dybt begrundede Forvildelse havt sin svagere Gjenklang, skjøndt den ifølge Folkets Beskedenhed og Forsigtighed kun har efterladt faa eller ingen Spor i vor Litteratur. Men i Conversation har man oftere kunnet høre hiin Synsmaade klinge saa temmelig efter, og om den ikke har været udtalt med Forvisning og Selvtillid, har den dog været yttret som et Resultat, man maate føres til, naar man vilde overlade sig til en fordomsfri Tænkningens Førelse. Den har meget almindelig viist sig som et Slags Mistroe til Begrebet Moralitet, hvilket man helst undgik i det videnskabelig foredrag, da man ikke meer deri fandt et adæqvart Udtryk for den practiske Frihed; man har ogsaa engang imellem i Poesien spøgt med Begreberne Moral, Moralitet of Moralsk, og yttret en dunkel Bevidsthed om, at det ikke hang rigtig sammen dermed. Ja En og Anden har ogsaa betjent sig af den dristige Vending, at sand Dygtighed ikke lod sig indskrænke af den snævre Morallov.

157 En Skikkelse af den moralske Bevidsthed, som er nær beslægtet med Ironien, er den sygelige Sentimentalitet: den kan i det Mindste føre til det samme Resultat, nemlig til den Mening, at Mennesket kan være hævet over sine jordiske Pligter. En ørkesløs Længsel efter et bedre Liv bringer da den Sentimentale til at opgive alle Livets bestemte Formaal, fordi Alt hernede kun er forgjængeligt nogen værdig Skueplads for den, der har Sands for noget Høiere. Der gjøres paa dette Standpunct en Adskillelse mellem et blot Endeligt paa den ene Side, som er aldeles udeelagtigt i Uendelighed, og et derfra ved et svælgende Dyb adskilt, aldeles ubestemt høiere Liv, som har været kaldt det Bedre eller det Evige. Da nu hiint er den Sentimentales eneste værdige Øiemed, mener han at maatte i passiv Resignation, med Opgivelse af al bestemt Bestræbelse, oppebie det Høieres Komme til ham. Man kan her anvende, hvad Fichte, saavidt erindres, etsteds har sagt: Mange holde for, at man blot behøver at lade sig begrave for at opnaae et saligt Liv. Denne Sentimentalitet ligner deri Ironien, at begge ansee sig for hævede over alle Pligtbud: denne, fordi han sætter sin individuelle Vilkaarlighed som det Høieste, hiin, betragter al endelig Handling i Tid og Rum som en lavere Virkekreds og troer, at han besmitter sit indre Livs Reenhed ved at give sig af med dens Berøring. Begge holde sig altsaa for gode til at have Pligter: Ironikeren, fordi hans individuelle Jeg er det Absolute; den Sentimentale, fordi hans Virkekreds i Livet ei er udenfor ham; han lever kuns et indre Liv, som fyldes med Længser og Forudfølelse af det Tilkom-

mende, som er det eneste Reelle. Men de ere deri forskjellige fra hinanden, at Ironikeren betragter sin Subjectivitet som det Høieste, den Sentimentale tager det Absolute som Et uden for sin Person, som udefor den hele synlige Verden. Dog udjævnes denne Forskjel noget derved, at den Sentimentales Bevidsthed er Sædet for Erkjendelse af det Endeliges Intethed, af det ubestemte Høieres Realitet, hvorved han kommer til at staae langt over Alle, som med Iver forfølge bestemte practiske Formaal.

158

Ogsaa kan Ironikeren efter sit System, om han vil, uden at hindres af noget moralsk Snørliv, overlade sig til den groveste Sandseligheds Nydelse — en Conseqvents, der erkjendes i *Lucinde*. Dette strider egentlig imod den sentimentale Theorie; men da Læren her umulig kan følges i sin hele Conseqvents, og Handling umulig, saalænge Livet varer, kan aldeles opgives, og følgelig Berøring med Endeligheden ei kan aldeles undgaaes, kan den Sentimentale lettere end den, der hylder en fornuftig Sædelære, forsvare for sig selv, at han foretrækker det meest sandselige Slags af de i sig selv ligegyldige Handlinger. (Naar det ikke er Umagen værdt at gjøre det Gode, er det heller ikke Umagen værdt at lade det Slette.)

Men dette var et Sidespring, der blot skulde tjene til at tydeliggjøre den hidtil omtalte practiske Ironie ved at sammenbringe den med den anden Art af practiske Nihilisme, hvormed den i flere Henseender stemmer overeens. En aford de mange Betydninger, hvori man har taget Ordet Ironie i den nyere Philosophie, synes hermed tilstrækkelig at være forklaret. Saaledes bruger Hegel Ordet Ironie og betegner altsaa dermed en af “det Ondes moralske Former.” Hvad enten man nu anseer Ordet for vel eller ilde valgt, fortjener dets Gjenstand Videnskabens Opmærksomhed, og Pladsen, som den indtager i Bevidsthedens Historie, er den uimodsigelig rigtig anvist af Hegel. Vi gaae nu over til den poetiske Ironie.

SOBRE EL CONCEPTO DE IRONÍA (1835)

POUL MARTIN MØLLER

TEXTO EN ESPAÑOL

Con ocasión de los señalamientos que nos ha participado el respetable autor de esa reseña de próxima aparición a propósito del concepto de ironía tal como se ha formado en el uso lingüístico de nuestra época¹, uno de los miembros de la redacción se ha permitido añadir algunas observaciones aforísticas² que, tal vez, les proporcione a unos cuantos lectores una mejor comprensión acerca del origen y las varias transformaciones de este concepto.

152

Se nos excusará que situemos el comienzo en un punto un tanto lejano. Sin embargo, no tardaremos en volver a la cuestión. En la autoconciencia

¹ El “respetable autor” era Eggert Christopher Tryde (1781-1860), teólogo y pastor danés. A partir de 1838 fue el deán en la catedral de Nuestra Señora en Copenhague y, más tarde, en 1855, sería el pastor encargado de officiar en el funeral de Kierkegaard. En 1835, Tryde escribió una reseña para la prestigiosa revista *Maanedskrift for Litteratur* acerca de la obra *Acerca del arte y la poesía* (1834) del profesor Frederik Christian Sibbern (1785-1872). Hacia el final de su extensa reseña, Tryde hace algunas observaciones sobre el tema de la ironía en el romanticismo alemán. El problema, según Tryde, es que el romanticismo ha trasladado sutilmente a la ironía del ámbito estrictamente estético al ámbito práctico o existencial. Al convertirse en una forma de vida, el ideal artístico-existencial de la ironía representa un alejamiento de la verdad revelada por Dios. De esta manera, la ironía sería censurable, para Tryde, no solamente desde un punto de vista estético, sino especialmente desde una perspectiva teológica y moral. Cfr. Eggert Christopher Trayde, “Om Poesie og Konst i Almindelighed, med Hensyn til alle Arter deraf, dog især Digte-, Maler-, Billedhugger- og Skuespiller-Konst; eller: Foredrag over almindelig Æsthetik og Poetik. Af Dr. Frederik Christian Sibbern, Professor i Philosophie. Første Deel. Kbhvn. 1834. 392 Sider. Forfatterens Forlag [Acerca del arte y la poesía en general, con referencia a todas sus especies, pero especialmente a la poesía, la pintura, la escultura y la actuación; o: Exposición sobre estética y poética en general. Del Dr. Frederik Christian Sibbern, profesor de filosofía. Primera parte. Copenhague. 1834. 392 páginas. Editado por el autor]”, *Maanedskrift for Litteratur* [Publicación mensual de literatura], vol. 13, Copenhague: C. A. Reitzel, 1835, pp. 177-202.

² Møller, quien era miembro del comité editorial del *Maanedskrift for Litteratur*, tuvo acceso al escrito de Tryde antes de su publicación. Concibió entonces la idea de elaborar un tratado sobre el tema de la ironía, el cual sería también publicado en el *Maanedskrift for Litteratur*. Desafortunadamente, Møller solamente concluyó la “Introducción” de este proyecto, que es el texto que aquí presentamos.

153 moral de los griegos (tal como la conocemos a partir de sus primeras manifestaciones en los poetas más antiguos de ese pueblo —por ejemplo, en varios pasajes de Homero— y que después encontramos de una forma más completa en Aristóteles), el apetito natural es considerado como el aspecto positivo del bien. La razón, en cambio, constituye el principio limitador que solo admite una cierta parte de este contenido natural, mientras que rechaza otra.³ La virtud es una moderación, un camino medio entre dos extremos⁴. De esta manera, en dicha postura encontramos en el concepto del bien dos categorías distintas que se concilian mutuamente, y es que su oposición no ha sido desarrollada de forma clara. Ahora bien, es preciso tener en cuenta que la razón no puede admitir el mero impulso considerado como una causa final ciega, incomprensible e irracional. Aristóteles, quien era el máximo representante de esta postura, probablemente ya había percibido esto⁵. Así nos explicamos la singularidad de que el contenido de la filosofía práctica no pueda —de acuerdo con la noción que tiene del conocimiento— convertirse en un objeto científico en el sentido más estricto de la palabra.

Estos dos elementos heterogéneos y aparentemente irreconciliables dentro del concepto del bien han sido defendidos alternativamente —a veces el uno, a veces el otro— de modo simplista a lo largo de la historia

³ La exposición de Aristóteles sobre la relación entre el deseo y el intelecto aparece en el capítulo 10 del libro III de su *De Anima*. El apetito es el “aspecto positivo”, ya que es el factor que inicia el movimiento, mientras que la razón, al limitar al deseo, constituiría el “aspecto negativo”. En el semestre de invierno de 1835-1836, Møller estuvo a cargo del curso sobre el *De Anima* de Aristóteles en la universidad de Copenhague. Cfr. Aristóteles, *Acerca del alma*, trad. de Tomás Calvo Martínez, Madrid: Gredos, 2000, pp. 158-160, 433a 9 – 433b 30.

⁴ En el semestre de invierno de 1834-1835, Møller había impartido el curso de historia de la filosofía antigua en la Universidad de Copenhague. Sobre la noción del “camino medio”, ver, por ejemplo, la *Ética nicomáquea* de Aristóteles: “Es, por tanto, la virtud un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente. Es un medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y también por no alcanzar, en un caso, y sobrepasar, en el otro, lo necesario en las pasiones y acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio. Por eso, de acuerdo con su entidad y con la definición que establece su esencia, la virtud es un término medio, pero, con respecto a lo mejor y al bien, es un extremo”. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, trad. de Julio Pallí Bonet, Madrid: Gredos, 2000, p. 63, 1106b 35 – 1107a 5.

⁵ Møller tal vez se refiere al siguiente pasaje de Aristóteles: “El deseo, por su parte, puede mover contraviniendo al razonamiento ya que el apetito es también un tipo de deseo. Por lo demás, el intelecto acierta siempre, mientras que el deseo y la imaginación pueden acertar o no acertar”. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, p. 159, 433a 25-26.

de la ciencia. En ocasiones se ha renunciado por completo al intento de determinar la finalidad de la vida a partir del pensamiento racional y se ha tenido por sabiduría el otorgarle el predominio al apetito natural en su forma accidental; en ocasiones se ha pretendido inferir las máximas morales a partir de una proposición dogmática o de una regla absolutamente abstracta y carente de contenido, todo esto en virtud de un pensamiento que se atiene sencillamente a la perspectiva individual. Así, hemos visto que preceptos totalmente contradictorios —“Volvamos al estado natural” (Rousseau) y “Hemos de abandonar la condición natural” (Hobbes)— se validan mutuamente.

El esfuerzo por determinar el contenido del bien únicamente a partir de la posición de la razón pura o por medio de un razonamiento completamente *a priori* ha sido puesto en práctica con grandes resultados por los autores principales de la filosofía británica. En esta filosofía se ha intentado deducir a partir de principios meramente formales el conjunto vigente de máximas éticas en la sociedad. Toda heteronomía y cualquier finalidad meramente natural sería rechazada, y el contenido de la autoconsciencia moral sería explicitado por medio de un pensamiento puramente *a priori*. Sin embargo, a pesar del entusiasmo que la idea de una autonomía absoluta (entendida de esta manera) suscitaba en los seguidores de esta escuela, era imposible llevar a cabo un proyecto semejante de forma científica. Tanto Kant como Fichte se vieron claramente obligados a servirse de máximas heterónomas a fin de proporcionarles un contenido real a sus principios abstractos.

Al percatarnos de que era menester emplear los fines naturales como medios para la ley moral, aunque sin el deseo que inevitablemente va unido a la realización de aquellos, fue necesario buscar un método por el que, de acuerdo con la naturaleza de la cuestión, fuera posible resolver cuál fin constituía en cada caso particular el medio indicado para establecer la ley universal. En este punto, Fichte le confirió el máximo poder a la conciencia del individuo, de manera que este pudiera determinar en cada caso particular y según su propia convicción moral cuál sería su deber⁶. Así, pues, esta

154

⁶ Møller alude en términos generales a la filosofía práctica de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) durante la primera etapa de su pensamiento, es decir, el denominado periodo de Jena. Sin embargo, no es improbable que Møller conociera en primera instancia el pensamiento fichteano a través de la exposición de Hegel, con quien estaba bastante familiarizado. En sus *Lecciones sobre historia de la filosofía*, Hegel dice: “Como la filosofía kantiana, con su idea del supremo bien, en el que deben conciliarse los antagonismos, la filosofía de Fichte postula la unión en el Yo y en el en sí de la fe, en la que la conciencia de sí, para obrar, parte de la convicción de que sus actos hacen surgir, en sí, el supremo

postura —la cual siempre ha de conservar su validez (relativa)— le atribuye al individuo la facultad de reconocer de modo directo en cuál de las distintas reglas ha de realizarse lo universal dentro del caso particular.

155 Por consiguiente, puede haber consecuencias censurables cuando este idealismo moral se afirma de modo parcial y no se concilia con el reconocimiento de que el precepto de la razón tiene ya su realización fuera del individuo. Al identificarse la voluntad del individuo con la ley moral, la convicción subjetiva llega a ser considerada como lo supremo. La voluntad individual se coloca, por lo tanto, por encima de toda ley especial y de toda regla concreta que sea letra muerta, las cuales únicamente adquieren validez cuando son sancionadas por la voluntad individual. De forma lógica, se piensa que esta voluntad autónoma elevada por encima de todo es superior a las leyes civiles, las cuales solo tienen validez cuando están en conformidad con aquella; esto constituye una forma de pecado que permite cualquier crimen posible, crímenes que a menudo han sido cometidos con buena conciencia y con un juvenil y moral entusiasmo. De esta manera, no hay nada que sea bueno en sí mismo y de forma independiente del sujeto moral. Este, al ser idéntico a la ley moral, puede santificar cualquier acto por medio de su convicción, ya que esta, que por lo demás podría ser en sí misma mala, deja de serlo cuando la voluntad —que es el elemento principal— es noble o cuando la intención es buena.

De esta teoría se pasa fácilmente a otra que establece a la voluntad subjetiva por encima de la ley moral, ya que, en efecto, resulta muy conveniente hacer esto cuando aquello que es malo en sí mismo puede ser santificado por la voluntad. En el fondo, la ley moral ha perdido su santidad y el individuo mejora su posición —si no moralmente, al menos sí de forma lógica— al asumirse explícitamente por encima de la ley moral. Semejante teoría la encontramos de manera clara en el simultáneamente impúdico y genial escrito de juventud de Friedrich Schlegel, *Lucinde*, uno de los más exuberantes retoños de la desenvuelta y audaz auto-confianza que se basta a sí misma. Como muestra de lo dicho citaremos un par de sentencias de la propia Lucinde: “¡No existe nada más insensato que cuando ahora los mo-

fin, realizando con ello el bien. No es posible ver en la filosofía fichteana otra cosa que el movimiento de la conciencia de sí, del ser dentro de sí consciente de sí, del mismo modo que en la filosofía inglesa se manifiesta, con la misma unilateralidad, el momento del ser para otro o de la conciencia, no como momento, sino como el principio de la verdad; en ninguna de las dos filosofías se expresa la unidad de ambos, el espíritu”. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre historia de la filosofía*, Tomo III, trad. de Wenceslao Roces, México: Fondo de Cultura Económica, 1955, p. 480.

ralistas se reprochan mutuamente por su egoísmo! Pues ¿qué dios merece la veneración del ser humano, si no es su propio Dios?”⁷ También que “uno debe elevarse, con el placer de la existencia, sobre todas las metas y propósitos finitos”⁸. Señala, pues, que lo supremo es la ociosidad divina y que tan solo a través de la santa mediocridad de una pasividad pura es posible representarse la totalidad del propio yo, cuyo vegetar puro constituye, por lo tanto, la vida auténtica y la religión verdadera. Hegel se ocupa de esta perspectiva en su filosofía práctica y la designa con el nombre de ironía, la cual puede describirse como aquella “subjetividad que se conoce a sí misma como lo más elevado”⁹. Aquí no se admite ninguna positividad aparte del acto de manifestar semejante conciencia frente a otros, lo cual significa llanamente una renuncia a cualquier esfuerzo en el mundo objetivo.

A pesar de que esta resignación de carácter práctico es infinitamente diferente de la enérgica moral que encontramos en las obras de Fichte (lo cual está de sobra decir), es evidente que su origen lo hallamos en el idealismo fichteano. También se sabe que Friedrich Schlegel era uno de los admiradores más entusiastas de la doctrina de la ciencia fichteana. De modo particular, la ironía es la consecuencia lógica del estéril afán por diseñar un sistema moral completo únicamente desde la perspectiva del individuo. Esta forma de proceder debía terminar necesariamente en una carencia de cualquier contenido, en un nihilismo moral.

Así, esta ironía no se refiere tan solo a una postura intelectual en el desarrollo de la conciencia moral. No es tampoco un capricho inexplicable en el que incurre de manera casual una persona voluntariosa. Se trata más

156

⁷ Este pasaje y el siguiente aparecen en el capítulo titulado “Idilio de la ociosidad” de la novela de Schlegel. El pasaje completo dice: “Nada resulta más insensato —dijo otro de ellos— que el reproche que los moralistas les hacen a ustedes, los hombres, a causa de su egoísmo. Están completamente equivocados, pues ¿qué dios puede ser venerable para los seres humanos, si no es su propio dios?”. Friedrich Schlegel, *Lucinda*, trad. de María Josefina Pacheco, México: Siglo XXI, 2007, p. 36.

⁸ “Satisfecho con el simple placer de la existencia, me propuse en aquel momento elevarme por encima de todas las metas y propósitos efímeros, que son, por eso mismo, desdeñables”. Friedrich Schlegel, *Lucinda*, p. 35.

⁹ Møller se refiere a la *Filosofía del derecho* de Hegel. El pasaje citado aparece en una nota al pie del párrafo 140: “Mi difunto colega, el profesor Solger, ciertamente adoptó la expresión ‘ironía’, que Friedrich von Schlegel introdujo en un periodo temprano de su carrera literaria y cuyo significado amplió para incluir a aquella subjetividad que se conoce a sí misma como lo más elevado”. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, ed. por Allen W. Wood, trad. de H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, § 140, p. 180, nota de Hegel.

bien del resultado necesario de un hilo de pensamiento extraviado que se manifiesta en muchos de nuestros contemporáneos bajo figuras semejantes.

Este extravío profundamente arraigado en el correr de los tiempos se ha hecho un eco más débil incluso entre nosotros, aunque, en conformidad con la mesura y prudencia de nuestra gente, prácticamente no ha dejado ninguna huella en nuestra literatura. Sin embargo, en las conversaciones se escucha resonar con más frecuencia semejante perspectiva, la cual, si bien no es pronunciada con convicción y confianza, se la sugiere como un resultado al cual debería aspirarse si es que uno desea tener un pensamiento libre de prejuicios. Comúnmente se manifiesta como una cierta desconfianza hacia el concepto de moralidad, el cual ha de eludirse en las exposiciones científicas, pues en ellas ya no es posible encontrar una expresión adecuada para la libertad práctica. También en la poesía encontramos ocasionalmente una burla en contra de los conceptos de la moral —la moralidad y lo moral—, así como una vaga insinuación de que tales cosas carecen de sentido. De hecho, alguno que otro incluso ha recurrido a la audaz afirmación de que la verdadera habilidad no se deja restringir por la estrecha ley moral.

157 Una forma de la conciencia moral que es cercana a la ironía es la sentimentalidad enfermiza; esta puede, al menos, conducir al mismo resultado, a saber, a la idea de que el hombre puede estar por encima de sus deberes mundanos. Una estéril añoranza por una vida mejor conduce al hombre sentimental a renunciar a todos los fines determinados de la vida, puesto que las cosas de aquí abajo son transitorias y no le proporcionan un digno escenario a aquel que tiene conciencia de algo más elevado. Desde esta perspectiva, se hace una distinción entre, por un lado, un fin simple —el cual es completamente ajeno a lo infinito— y una vida superior absolutamente indeterminada y separada de forma abismal de lo finito a la que se denomina “mejor” o “eterna”. Dado que esto constituye el único fin digno del hombre sentimental, ahora él estima que su deber consiste en aguardar la llegada de dicha vida superior con pasiva resignación y renunciando a todo esfuerzo particular. Aquí es válido eso que Fichte, como se recordará, dice en alguna parte: muchos sostienen que basta con dejarse sepultar para alcanzar una vida bienaventurada¹⁰. Tal sentimentalismo se asemeja a la ironía en cuanto que ambos se consideran superiores a todo precepto moral: el ironista, porque ha establecido su arbitrariedad individual como lo supremo; el sentimental, porque estima que todo acto finito en el tiempo

¹⁰ “Por el mero dejarse enterrar no se llega a la bienaventuranza”. La frase aparece en *La Exhortación a la vida bienaventurada* de Fichte.

y el espacio representa un campo de acción inferior con cuyo roce contaminaría la pureza de su vida interior. Así, pues, ambos se consideran demasiado buenos para tener deberes: el ironista, porque su yo individual es lo absoluto; el sentimental, porque su campo de acción no es algo externo a él, sino que lleva una vida puramente interior que llena con anhelos y presentimientos de algo venidero que constituye la única realidad. Son diferentes, en cambio, en cuanto que el ironista considera que su subjetividad es lo supremo, mientras que el sentimental piensa que lo absoluto es algo externo a sí mismo, algo que está más allá de todo el mundo visible. Sin embargo, esta diferencia pierde en cierta medida su importancia ya que la conciencia del sentimental es un fundamento para el reconocimiento de la nulidad de lo finito, de la realidad de un algo superior indeterminado en virtud de lo cual el sentimental se coloca muy por encima de aquellos que se afanan por alcanzar fines prácticos particulares.

158

Además, el ironista podría, de acuerdo con su sistema y si así lo quisiera, entregarse al más grosero deleite de la sensualidad sin ser estorbado por ninguna constricción moral. Esto es algo que se admite en *Lucinde* y que va en contra de la teoría sentimental. No obstante, en este caso resulta imposible seguir la doctrina [del sentimental] hasta las últimas consecuencias. Es imposible, mientras haya vida, renunciar completamente a la acción y tampoco puede eludirse totalmente el consiguiente roce con lo finito. Frente a aquel que se adhiere a una ética razonable, al sentimental le resultaría sencillo justificarse a sí mismo por darle preferencia a los más voluptuosos actos sin importancia. (Si no vale la pena hacer el bien, tampoco vale la pena permitir el mal).

En cualquier caso, esto era una digresión para explicar la mencionada ironía práctica por medio de una comparación con otro tipo de nihilismo práctico, con el cual se asemeja en varios sentidos. Con esto, me parece, queda explicado de manera suficiente uno de los muchos sentidos en los que se ha interpretado el término ironía en la filosofía moderna. Es así como Hegel emplea la palabra ironía; con ella designa una de “las formas morales del mal”¹¹. Si este concepto ha de ser valorado positiva o negativamente es un tema que merece la atención de la ciencia. Hegel ha señalado de forma

¹¹ En su *Filosofía del derecho*, Hegel se refiere a las formas del mal fundadas en el énfasis moderno en la subjetividad. La última de estas formas es la ironía. “Por último, la forma suprema en la que esta subjetividad se comprende y expresa por completo es aquella a la que se denomina ‘ironía’, término prestado de Platón”. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, § 140, p. 180.

inmejorable el sitio que la ironía ocupa dentro de la historia de la conciencia. Pasemos ahora a la ironía poética.

POUL MARTIN MØLLER:
KIERKEGAARD Y EL CONFIDENTE DE SÓCRATES

Finn Gredal Jensen
Society for Danish Language and Literature
Traducción de F. Nassim Bravo Jordán

Resumen

Poul Martin Møller, una de las principales figuras literarias en la Edad de Oro de Dinamarca, constituyó una de las influencias más importantes en la obra y pensamiento de Søren Kierkegaard. En el presente artículo se ofrece una descripción de la vida y obra de Møller, para después examinar su relación con Kierkegaard. Por último, se analizarán con detalle las referencias y alusiones a los escritos de Møller dentro del *corpus* kierkegaardiano.

Palabras clave

Møller, Kierkegaard, Sócrates, Edad de Oro de Dinamarca.

Abstract

Poul Martin Møller, himself a leading literary figure in Golden Age Denmark, was a big influence in the thought and work of Søren Kierkegaard. In the following piece a sketch is made of Møller's life and works; thereupon, his relationship with Kierkegaard is examined. Lastly, I analyze thoroughly the references and allusions to Møller's writings in Kierkegaard's authorship.

Keywords

Møller, Kierkegaard, Socrates, Golden Age Denmark.

De acuerdo con uno de los epítetos en la dedicatoria de Søren Kierkegaard en *El concepto de la angustia*, Poul Martin Møller era “el confidente de Sócrates”. Con el título del presente artículo me gustaría sugerir que Møller no solo conocía muy bien a Platón y las otras fuentes socráticas —incluso llegó a considerar los diálogos platónicos como tema para una disertación¹—,

¹ Esto es evidente a partir de una carta escrita en 1823 de Møller a su padre (*Poul Møller og hans Familie i Breve*, vols. 1-3, ed. por Morten Borup, Sociedad para el Idioma y la Literatura Danesas, Copenhague: C. A. Reitzel 1976, vol. 1, no. 52; en lo sucesivo me

sino que, todavía de forma más importante, él mismo, en cuanto figura socrática y en virtud de su personalidad, tuvo un especial impacto mayéutico en el joven Kierkegaard. Sin embargo, la relación entre ambos está también rodeada por varios mitos o suposiciones no documentadas que intentaré explicar. El artículo se divide en tres secciones principales: (I) Un resumen de la vida y obra de Poul Martin Møller; (II) una discusión sobre los testimonios acerca de la relación personal entre Møller y Søren Kierkegaard; y (III) una discusión sobre las referencias y posibles alusiones a los escritos de Møller en el *corpus* kierkegaardiano. Por último, en lo que será una breve conclusión (IV) me concentraré en algunos aspectos relevantes de la descripción que Møller hiciera de Sócrates.

I. Un resumen de la vida y obra de Møller

Poul Martin Møller nació en la casa parroquial en Uldum cerca de Vejle, en Jutlandia, el 21 de marzo de 1794, y murió en Copenhague el 13 de marzo de 1838, antes de cumplir los cuarenta y cuatro años.² Sus padres fueron Rasmus Møller (1763-1842) y Bodil Maria Thaulow (1765-1810). A partir de 1802, Rasmus Møller fue el pastor de la aldea Købelev en la isla de Lolland y, ya siendo un anciano, fue nombrado obispo de Maribo en 1831. Sin embargo, no era solo un teólogo, sino también un filólogo entusiasta que tradujo y publicó, entre otras cosas, a Salustio, partes de Tito Livio (libros 1-7) y varios discursos de Cicerón.³ Poul y su hermano menor, Hans Ulrik,

referiré a esta edición como “Borup”, seguido por el número de carta). Él planeaba escribir una disertación en cuanto terminara sus traducciones de Homero, pero, al año siguiente, en otra carta a su padre, fechada el 1 de julio de 1824 (Borup, carta no. 56), Møller menciona la posibilidad de no hacerla: “A menudo he considerado la posibilidad de saltarme la disertación de maestría (no por indolencia, sino por una cuestión financiera)”.

² El primer biógrafo de Møller fue Frederik Christian Olsen (1802-1874). Su *Poul Martin Møllers Levnet, med Breve fra hans Haand* fue publicado por separado y también como parte de los *Efterladte Skrifter* de Møller, 1ª edición, vol. 3, Copenhague: C. A. Reitzel 1843, pp. 1-116. La principal monografía acerca de Møller sigue siendo la obra de Vilhelm Andersen, *Poul Martin Møller. Hans Liv og Skrifter efter trykte og utrykte Kilder i Hundredaaret for han Fødsel*, Copenhague: G. E. C. Gad, 1894 (2ª edición, vols. 1-2, 1904; 3ª edición, 1944). Para más bibliografía secundaria sobre Møller (y Kierkegaard), consultar las notas al pie y la bibliografía del presente artículo. En general, ver también Henrik Denman, *Poul Martin Møller. En kommenteret bibliografi*, Roskilde: Denmans Forlag, 1986.

³ Søren Kierkegaard tenía las traducciones de Rasmus Møller de Salustio: *Sallusts Catinariske Krig oversat fra det Latinske. Et Forsøg*, Copenhague: Fr. Brummer, 1811 (tenía dos copias, ASKB 1273 y ASKB A I 184); *Sallusts Jugurthinske Krig oversat fra det Latinske. Et Forsøg*, Copenhague: Fr. Brummer, 1812 (ASKB A I 1184); y su edición latina de Tito

recibieron (a diferencia de sus cuatro hermanas menores) clases particulares de su padre. Aquí estaba el origen de sus extraordinarias habilidades para las lenguas y la literatura clásicas. Durante los años 1807-1809 asistió a la escuela en Nakskov y, en 1810, fue enviado junto con su hermano a la escuela secundaria de Nykøbing Falster, donde conoció y entabló amistad con quien se convertiría en su hermanastro, el poeta Christian Winther (1796-1876). Después de la muerte de su esposa, Rasmus Møller volvió a casarse en 1811. Su nueva esposa era la madre de Winther, Johanna Dorothea Borchsenius (1769-1830).

En 1812, Poul Martin Møller comenzó sus estudios de teología en la Universidad de Copenhague. Los concluyó en menos de tres años y medio en enero de 1816 con las máximas calificaciones, a pesar de que, mientras estudiaba, era también maestro de religión en el Colegio Borgerdyd de Copenhague, y de latín en el otro Colegio Borgerdyd en Christianshavn⁴. Mucho más importante que la teología, no obstante, fue su participación en la vida estudiantil y las estimulantes amistades que estableció con personalidades notables como Bernhard Severin Ingemann (1789-1862), Carsten Hauch (1790-1872), Johan Ludvig Heiberg (1791-1860), Niels Bygorn Krarup (1792-1842), Peder Hjort (1793-1871), Just Mathias Thiele (1795-1874) y Nicolai Christian Mohl (1798-1830). De la generación anterior conoció, por ejemplo, a la madre de Heiberg, Thomasine Gyllembourg-Ehrensward (1773-1856) y a los Rahbek en la “Bakkehus”: Knud Lyne Rahbek (1760-

Livio, libros 1-10, basada en las ediciones de F. A. Strith y F. W. Döring, *Titi Livii Operum omnium volumen I* [libros 1-5], Copenhague: Gyldendal, 1815 (ASKB A II 31), *Titi Livii Patavini Historiarum libri I-X... volumen II, libros VI-X continens*, Copenhague: Gyldendal, 1819 (ASKB A II 32), y la 2ª edición del vol. 1, ed. por C. F. Ingerslev (ASKB 1256). Rasmus Møller también publicó varias obras teológicas. De estas, Kierkegaard tenía su *Vejledning til en andægtig og forstandig Læsning af det Nye Testamente, især for ulærde Læsere*, 1ª edición, Copenhague: Andreas Seidelin, 1820 (ASKB A I 18), y 2ª edición, 1824 (ASKB 83). Cfr. también, la entrada del diario NB:123, SKS 20, 88 / JP 2, 1997. Tenía también *Vejledning til en andægtig og forstandig Læsning af det Gamle Testamente, især for ulærde Læsere*, vols. 1-2, Copenhague: Andreas Seidelin, 1826 (ASKB 81-82), y sus traducciones de los profetas en *Det Gamle Testaments poetiske og prophetiske Skrifter, efter Grundtexten paa ny oversatte og med Indholdsfortegnelse samt Anmærkninger forsynede*, publicado en colaboración con Jens Møller (quien no era su hermano, como se afirma en SKS K22, nota a 179, 8), Copenhague: Andreas Seidelin, 1828-1830 (dos copias, ASKB 86-88, 89-91).

⁴ Cfr. Holger Lund, *Borgerdydsskolen i Kjøbenhavn 1787-1887. Et Mindeskrift i Anledning af Skolens Hundreårsfest*, Copenhague: Otto B. Wroblewskys Forlag, 1887, p. 238; T. H. Erslew, *Almindeligt Forfatter-Lexicon for Kongeriget Danmark med tilhørende Bilande*, fra 1814-1840, vols. 1-3, Copenhague: Forlagsforeningens Forlag, 1843-1853; vol. 2, 1847, p. 407.

1830) y Kamma Rahbek (1775-1829). En 1815, Møller publicó su primer poema en un diario (en los años siguientes publicaría varios poemas más, aunque siempre escribía más de lo que publicaba) y le propuso matrimonio en vano a Margrethe Bloch, hija de su antiguo director en Nykøbing. La teología nunca le interesó mucho. Sí, en cambio, la filología. Su primera publicación importante en 1816 fue una traducción del libro 9 de la *Odisea*⁵. Después de una etapa intermedia como tutor de dos jóvenes condes en la hacienda de Espe, cerca de Korsør, regresó a Copenhague, donde participó en 1818 en la controversia literaria en torno a Jens Baggesen (1764-1826). Aquí también compuso una sátira titulada “Esbozo de una carta desde el cielo” acerca del partidario de Baggesen, N. F. S. Grundtvig (1783-1872)⁶. Al mismo tiempo comenzó en serio sus estudios de filología clásica.

El año siguiente, cinco meses después de que la antes mencionada Miliss Bloch contrajera matrimonio, Møller se embarcó como pastor en la fragata “Christianshavn”, la cual navegaba hacia China⁷. El barco levó anclas el 1 de noviembre de 1819 y no regresó sino hasta el 14 de julio de 1821. En este largo viaje, Møller tenía la esperanza de poder estudiar mientras estuviera a bordo. Entre otras cosas, parece que leyó todas las obras de Cicerón. También escribió bastante. Por ejemplo, su famoso poema, “Gozo por Dinamarca”⁸. Pero, en primer lugar, empezó a reunir sus ideas en aforismos, los así llamados *Pensamientos dispersos*. De vuelta en Copenhague, reanudó su participación en la vida estudiantil, pero con más madurez que antes. Se encontró con sus antiguos amigos, aunque también conoció a otros como el filólogo Christen Thaarup (1795-1849), quien sería uno de los editores de sus *Escritos póstumos*. Participó en la Unión de Estudiantes, donde, en 1824, leyó partes de su novela inconclusa, *Aventuras de un estudiante danés*. Sus escritos de estos años incluyen el poema “Una hoja del diario de la muerte” y una espléndida traducción al danés de “El sueño” de Lord Byron. Publicó también poemas como “Canción de abril” y partes de “Escenas en el Jardín de Rosenborg”. Prosiguió asimismo con sus estudios

⁵ “Forsøg til en metrisk Oversættelse af Odysseus Eventyr i Kyklopens Hule, ved P. M. Møller, Candid. Theol.”, en *Indbydelsesskrift til den offentlige Examen i Borgerdydskolen i September 1816*, Copenhague: Johan Frederik Schultz, 1816, pp. 3-20.

⁶ Acerca de esto, ver Sección III, A, más adelante.

⁷ Sobre este viaje, ver, por ejemplo, Lone Klem, “Rejoicing over Denmark: Poul Martin Møller’s Voyage to China on the Frigate ‘Christianshavn’ 1819-21”, en *The Golden Age Revisited: Art and Culture in Denmark 1800-1850*, ed. por Bente Scavenius, Copenhague: Gyldendal, 1996, pp. 84-91.

⁸ Discutiré la importancia kierkegaardiana de este poema en las Secciones II y III, B.

filológicos y, en esta ocasión, tradujo los libros 1-6 de la *Odisea*, los cuales se publicarían en 1825 en el que, por extraño que parezca, sería su único libro⁹. Después de su regreso en 1821 de su viaje por el extranjero, retomó su empleo en el Colegio Borgerdyd, ahora enseñando griego, el mismo año en el que Søren Kierkegaard empezó a asistir ahí¹⁰. Sin embargo, a partir del 12 de noviembre del año siguiente obtuvo el puesto de adjunto en el Colegio Metropolitano como maestro de griego y latín¹¹. Uno de los alumnos de Møller en esta escuela era el futuro obispo Hans Lassen Martensen (1808-1884), quien en sus memorias dice: “Entre los profesores, mencionaré al genial e inolvidable Poul Møller, a quien nosotros, los alumnos, mirábamos

⁹ *Homers Odyssees sex første Sange metrisk oversatte af Poul Møller, Adjunct ved Metropolitanskolen*, Copenhagen: Gyldendal, 1825, 99pp (una versión anterior de su traducción del libro 5 de la *Odisea* había sido publicada en 1822). En la carta antes mencionada, fechada el 1 de julio de 1824 (Borup, carta no. 56) en “Bakkehuset”, en donde a veces se quedaba, Møller le escribe a su padre que, “con el tiempo”, le gustaría traducir toda la *Odisea*, pero se percata de lo problemático que sería eso —en los primeros seis libros había pasado grandes complicaciones revisando las pruebas, pues no podía dejar de corregir el texto— y, añade, “Cuando sabes cuántos años he empleado para traducir a Homero, te das cuenta de que soy incapaz de terminar nada”. Este conocimiento de sí mismo aparece de forma incluso más evidente en una carta de ese mismo verano (Borup, carta no. 55), también dirigida a su padre, en la que dice: “Si una persona hiciera las cosas como deben hacerse, entonces no podría hacer nada en toda su vida salvo traducir la *Odisea*; pero yo no quiero ser esa persona”.

¹⁰ Cfr. Holger Lund, *Borgerdydsskolen*, p. 238. Søren Kierkegaard comenzó a asistir al colegio en 1821, aunque Per Krarup afirma que “en verdad no pudo tenerlo [a Møller] como profesor en la escuela. Se conocieron durante su época como estudiante universitario”. Per Krarup, *Søren Kierkegaard og Borgerdydsskolen*, Copenhagen: Gyldendal, 1977, pp. 61-62. Esto es indudable, ya que Møller enseñaba solo en la forma primera, es decir, a los alumnos de mayor edad. La sugerencia de Vilhelm Andersen (*Poul Møller*, pp. 151-153) de que el distraído maestro de latín que aparece en *Etapas en el camino de la vida* (SKS 6, 191-192 / SLW, 204-205) podría ser una descripción de Møller, desaparece en la segunda edición de su biografía (el maestro en el que Kierkegaard estaba pensando era Ernst Bojesen). En cualquier caso, Kierkegaard colegial debió haber visto a Møller de forma cotidiana cuando este iba a impartir sus clases. Por cierto, en esta época Møller estaba muy ocupado impartiendo también clases privadas, debido, como era usual, a razones económicas.

¹¹ Cfr. *Metropolitanskolen gennem 700 Aar*, ed. por C. A. S. Dalberg y P. M. Plum, Copenhagen: Gyldendal, 1916, p. 116, y Apéndice, “Hundrede Aars Metropolitanere”, ed. por P. M. Plum, p. 11. El primer biógrafo de Møller y uno de los editores de sus escritos póstumos, su amigo Frederik Christian Olsen, también fue maestro de griego y latín en el colegio, pero no ocupó el puesto sino hasta 1828, cuando Møller ya se había ido (más tarde, Olsen enseñó por un tiempo —de 1830 a 1837— en la escuela secundaria de Elsinor, luego otra vez en el Colegio Metropolitano y, en 1844, se mudó a Jutlandia para convertirse en el director de la escuela catedralicia de Viborg).

con admiración y que, sin intentarlo, ejerció una fructífera influencia sobre nosotros”¹². En el “escrito de invitación” del colegio, Møller publicó en 1823 un tratado en latín acerca de Némesis, “De invidia diis ab Herodoto et æqualibus attributa pauca”¹³. En 1826, aprobó la parte escrita del examen de la universidad para filología y, ese mismo año, le propuso matrimonio con éxito a Betty Berg (1804-1834).

“No se debería intentar seducir o persuadir a alguien a que se inicie en la filosofía”, dice Friedrich Schlegel en *Athenäums-Fragmente*, no. 417¹⁴. No obstante, esto es lo que el profesor Frederik Christian Sibbern (1785-1872), según parece, hizo con Møller. Lo convenció de convertirse en filósofo profesional. Más tarde siempre lo aconsejó, le dio listas de libros para leer, etcétera. Pero a pesar de la diligencia y el interés de Møller, nunca llegó a ser un filósofo original. A decir verdad, al ser un “feliz amante de la cultura griega” —para emplear las palabras de Kierkegaard—, probablemente le hubiera resultado mejor quedándose con la poesía y la filología, que era donde estaba su más grande talento. En el verano de 1826, Sibbern se le acercó como intermediario con una oferta de un puesto como profesor. Primero Møller fue designado lector y, después, en 1828, profesor de filosofía en la Universidad Frederik de Christiania, Oslo en la actualidad. Møller hizo a un lado su examen oral final de filología y, en octubre de 1826, se fue a Noruega. El siguiente verano, se casó en Dinamarca y se llevó a su esposa de vuelta al norte. En 1828 y 1830 tuvieron dos hijos (dos más llegarían

¹² Hans Lassen Martensen, *Af mit Levnet. Meddelelser*, vols. 1-3, Copenhagen: Gyldendal, 1882-1883, vol. 1, p. 16.

¹³ “De invidia diis ab Herodoto et æqualibus attributa pauca commentatus est *Paulus Moller, Scholæ Adjunctus*”, en *Examen publicum anniversarium in Schola Metropolitana X Calendarum Octobris A. MDCCCXXIII habendum indicit Rector Scholæ Nicolaus Lang Nissen, doctor philosophiæ et magister artium atque professor*, Copenhagen: Schultz, 1823, pp. 1-32. Este tratado, el cual es la obra en latín más extensa de Møller, no está incluido en los *Efterladte Skrifter*, aunque es calificado como “interesante” por J. L. Heiberg, quien lo menciona dos veces en su ensayo “Nemesis. Et popular-philosophisk Forsøg”, en *Kjøbenhavns flyvende Post*, 1827, nos. 41, 43, 44 y 45. Cfr. *Heiberg’s Contingency Regarded from the Point of View of Logic and Other Texts*, trad. y ed. por Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2008 (*Texts from Golden Age Denmark*, vol. 4), pp. 101-125; p. 109 y p. 120.

¹⁴ “Man soll niemanden zur Philosophie verführen oder bereden wollen”. *Athenaeum. Eine Zeitschrift. Ersten Bandes Zweytes Stück*, ed. por A. W. Schlegel y F. Schlegel, Berlín: bey Friedrich Vieweg dem älteren, 1798, p. 304; *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, ed. por E. Behler et al., vol. 2, *Charakteristiken und Kritiken I (1796-1801)*, ed. por H. Eichner, Munich-Paderborn-Viena: Verlag Ferdinand Schöningh/Zürich: Thomas-Verlag, 1967, p. 244.

más adelante). Sin embargo, dado que durante estos años estuvo ocupado con las lecturas filosóficas y con la enseñanza, su producción literaria fue modesta. Él y su familia se sentían aislados; no estaban hechos para la vida en el extranjero. Sin duda, el empleo de Møller en Noruega siempre estuvo pensado como un trampolín para alcanzar un mejor puesto en Copenhague.

Esto se hizo posible cuando el 12 de octubre de 1830 fue nombrado profesor de filosofía en la Universidad de Copenhague¹⁵; ahí tuvo lugar su primera lección acerca de filosofía moral el 28 de mayo de 1831¹⁶. En los años siguientes, impartiría lecciones —públicas o privadas— en distintas disciplinas. De acuerdo con la lista de cursos, las lecciones anunciadas eran las siguientes: filosofía moral (todos los semestres de verano en 1831 y 1837); lógica (semestres de verano de 1832, 1833 y 1834); historia de la filosofía moderna (semestre de invierno 1831-1832); metafísica (semestres de invierno 1832-1833, 1835-1836, 1836-1837); historia de la filosofía antigua (semestres de invierno 1833-1834, 1834-1835); psicología (invierno 1834-1835, verano 1835, invierno 1836-1837, verano 1837); *De Anima* de Aristóteles (semestre de invierno 1835-1836); propedéutica filosófica (verano 1836)¹⁷. Por motivos de salud, Møller no pudo impartir el curso anunciado para el semestre de invierno 1837-1838 sobre “Ontología o el sistema de categorías”, acerca del cual también había empezado a escribir un libro de texto, ni una proyectada serie *privatissime* de lecciones sobre filosofía antigua¹⁸. Es difícil no imaginar al joven Søren Kierkegaard asistiendo a estas

¹⁵ Cfr. *Akademiske Tidender*, vol. 1, ed. por H. P. Selmer, Copenhague: Gyldendal, 1833, p. 165.

¹⁶ Esto aparece en una carta a Sibbern (Borup, carta no. 122). En la lista de cursos, *Index lectionum in Universitate Regia Hauniensi per semestre æstivum a Kalendis Maiis A. MDCCCXXXI habendarum*, Copenhague: J. H. Schultz, 1831, p. 7, donde se lee lo siguiente: “P. M. Møller, Philosophiæ P. P. E. [Professor Publicus Extraordinarius], quum advenerit, lectiones e valvis publicis indicabit”.

¹⁷ El semestre de invierno comenzaba el 1 de noviembre del primer año y concluía en marzo del año siguiente. El semestre de verano empezaba el 1 de mayo y terminaba a finales de septiembre.

¹⁸ *Kjøbenhavns Universitets Aarvog for 1838*, ed. por H. P. Selmer, Copenhague: Gyldendal, 1839, p. 87; cfr. *Kjøbenhavns Universitets Aarvog for 1837*, ed. por H. P. Selmer, Copenhague: Gyldendal, 1838, p. 86. En una carta de Rasmus Møller al obispo Mynster (Borup, carta no. 179), se lee que Møller, antes de su muerte, “había arrojado un gran número de sus manuscritos al fuego”, incluido el libro de texto sobre “Ontología o el sistema de categorías”, el cual estaba a punto de terminar, pero del que solo una parte menor (la Introducción y el principio del Capítulo I) fue publicada en los *Efterladte Skrifter*, vol. 3, pp. 331-360 (el manuscrito se encuentra en la Biblioteca Real de Copenhague, Collinske Samling 378, 4º; en la Biblioteca Real, NKS 4000, 4º, también hay un manuscrito más

lecciones. Pero, desafortunadamente, solo se conservan algunas pocas listas de alumnos y no hay otras fuentes que pudieran arrojar luz sobre el asunto. Solo en un caso aparece el nombre de Kierkegaard en una lista de las lecciones de Møller, a saber, en las lecciones de metafísica, las cuales fueron impartidas en “tres sesiones por semana” durante el semestre de invierno 1836-1837¹⁹. En algunos casos, conocemos el número de alumnos, pero no su identidad²⁰. Todo indica que Møller era un profesor popular. Su natural

grande, una copia que, si bien no es de la mano de Møller, incluye las notas de las lecciones planeadas). En una carta a F. C. Olsen (Borup, carta no. 177), H. U. Møller cita partes de una carta de su hermano (antes de destruirla, como se le indicó que hiciera). En esa carta de principios de 1837, P. M. Møller escribe que está trabajando en la última parte, las Secciones VIII-XI, de su tratado sobre la inmortalidad y que espera publicarlo en el número de abril del *Maanedskrift for Litteratur*, pero que más tarde en ese mismo año pretende publicar un libro sobre metafísica (es decir, la “Ontología o el sistema de categorías”), “el cual reviso durante mis lecciones [sobre metafísica en 1836-1837], es decir, que estoy volviendo a escribir por tercera vez... Cuando haya publicado esta obra estrictamente metodológica, la cual es tan árida que no muchos la leerán (excepto los estudiantes jóvenes, quienes, sin importarles los exámenes, asisten en gran número a mis lecciones sobre este tema, para gran sorpresa mía), me parece que me habré ganado el derecho de escribir en forma aforística, aleatoria y fragmentaria por un largo tiempo. A partir de ese momento empezaré a escribir. Hasta ahora solo he leído por muchos años”. Con la expresión “en gran número”, es preciso tener en consideración que para las lecciones de metafísica del semestre de invierno 1836-1837 habían asistido veintiséis alumnos; el año anterior habían asistido veinticuatro. Cfr. nota 20.

¹⁹ Peter Tudvad, *Kierkegaards København*, Copenhague: Politikens Forlag, 2004, p. 181. De los años de Møller como profesor de la Facultad de Filosofía solo se conservan las listas de participantes del semestre de invierno 1832-1833, el semestre de verano 1833, el semestre de invierno 1833-1834 y, algunos años después, del semestre de invierno 1836-1837 y el semestre de verano 1837; cfr. Tudvad, *ibid*, pp. 177-181, con referencias a Rigsarkivet, Copenhague.

²⁰ De acuerdo con H. P. Selmer, hubo ciento sesenta alumnos para las lecciones de Møller sobre filosofía moral y lógica en el semestre de verano 1834. Cfr. *Akademiske Tidender*, vol. 2, ed. por H. P. Selmer, Copenhague: Gyldendal, 1834, p. 382. Veintiún alumnos para las lecciones sobre filosofía antigua y ciento sesenta y ocho alumnos en psicología en el semestre de invierno 1834-1835. Cfr. *Akademiske Tidender*, vol. 3, ed. por H. P. Selmer, Copenhague: Gyldendal, 1835, p. 151. Ciento setenta y cuatro alumnos para las lecciones sobre filosofía moral y psicología en el semestre de verano 1835; diez alumnos en las lecciones sobre el *De anima* y veinticuatro alumnos en metafísica en el semestre de invierno 1835-1836; ciento once alumnos en filosofía moral en el semestre de verano 1836. Cfr. *Akademiske Tidender*, vol. 4, ed. por H. P. Selmer, Copenhague: Gyldendal, 1841, p. 420. Se conservan las listas de alumnos de los últimos dos semestres de Møller como profesor. De acuerdo con éstos, hubo veintiséis alumnos en metafísica en el semestre de invierno 1836-1837 (uno de los cuales era Kierkegaard) y ciento cuarenta y tres en el semestre de verano

temperamento amigable producía una buena impresión, pero también era conocido por sus repentinos episodios de distracción.

En estos años, Møller no tuvo tiempo más que para leer y prepararse para sus clases. Además, por razones económicas, desde 1832 también enseñaba composición en griego y latín en el Colegio Borgerdyd de Christianshavn, donde su amigo, el filólogo N. B. Krarup, era el director. Su vena poética estaba casi seca. Con todo, es importante su última obra maestra, “Kunstneren mellem Oprørerne [El artista entre los rebeldes]”, la cual apareció en diciembre de 1837 en el *Nytaarsgave fra danske Digtere [Regalo de año nuevo de los poetas daneses]* de H. P. Holst y Christian Winther. También escribió varias reseñas, de las cuales la más importante es su extensa reseña de *Extremene [Los extremos]* de Thomasine Gyllembourg, publicada en 1836²¹. En el género filosófico, con la excepción de una pequeña reseña de un libro de F. L. P. Zeuthen (1805-1874) y sus magníficas reseñas de la disertación acerca de la mentira de P. C. Kierkegaard (1805-1888) y de *Sobre la poesía y el arte* de Sibbern, solo publicó el gran tratado sobre la inmortalidad, “Pensamientos sobre la posibilidad de una demostración de la inmortalidad humana”²², la cual apareció en 1837 en el prestigioso *Maa-nedskrift for Litteratur*, de cuyo consejo editorial era miembro. Tenía muchos proyectos. Por ejemplo, le interesaba la figura nihilista de Ahasverus²³ y el concepto de la afectación²⁴, sobre el cual reflexionó por varios años en sus *Pensamientos dispersos*. Al final, no obstante, estaba demasiado enfermo para llevar a cabo estos planes. Después de su regreso de Noruega, su esposa quedó todavía más débil y murió en 1834, lo cual fue un duro golpe para él. Antes, también uno de sus hijos había muerto. Algunos años después, en diciembre de 1836, contrajo matrimonio con la amiga de su difunta esposa, Eline von Bülow (1804-1876), con quien tuvo una hija. Sin embargo, él mismo pronto cayó enfermo, al parecer de cáncer de hígado, y su condición, acompañada por el asma, empeoró. Murió el 13 de marzo de 1838.

En 1839, el año después de la muerte de Møller, apareció el primer volumen de sus *Escritos póstumos*, los cuales serían publicados en tres volúmenes entre 1839 y 1843, editados por su hermanastro, Christian Winther,

1837. Cfr. *Kjøbenhavns Universitets Aarbog for 1837*, ed. por H. P. Selmer, Copenhagen: Gyldendal, 1838, p. 81.

²¹ Este texto será tratado más adelante en la Sección III, D.

²² Ver Sección III, G.

²³ Ver Sección III, C.

²⁴ Ver Sección III, F.

y sus dos amigos, Frederik Christian Olsen y Christian Thaarup²⁵. Winther se hizo cargo lo mejor que pudo de los escritos poéticos, incluyendo las traducciones de Homero. El esfuerzo principal de Thaarup estuvo dirigido a la reconstrucción de las *Aventuras de un estudiante danés*. Olsen fue de forma principal el albacea de los escritos filosóficos; también incluyó una *vita*, la primera biografía de Møller, “Vida de Poul Martin Møller, con cartas de su mano”²⁶. La segunda edición en seis volúmenes (1848-1850) incluye varias adiciones (por ejemplo, la traducción de la *Batrachomyomachia*), mientras que la tercera edición, publicada entre 1855-1856, es prácticamente idéntica a la segunda, con la excepción de una inclusión del nuevo editor, L. V. Petersen, el drama en un acto “Las historias inventadas”²⁷.

²⁵ *Efterladte Skrifter af Poul M. Møller*, vols. 1-3, ed. por C. Winther, F. C. Olsen y C. Thaarup, 1° ed., Copenhague: C. A. Reitzel, 1839-1843 (vol. 1, 1839; vol. 2, 1842; vol. 3, 1843) (ASKB 1574-1576). En las notas sucesivas, me referiré a la primera edición de los *Escritos póstumos* con las siglas *ES1*.

²⁶ Winther y Olsen editaron los escritos póstumos de acuerdo con los deseos de Møller. Cfr. el prólogo de Winther a *ES1*, vol. 1: “Cuando mi hermano *Poul Møller* sintió que la muerte se acercaba, me dijo: ‘Puedo imaginar que, como suele ocurrir, también cuando muera yo alguien va a reunir y a publicar lo que he escrito. Por lo tanto, me gustaría encargarte, en este caso, la publicación de la parte estética, y que dejes fuera aquello que tú, conociéndome, pienses que yo mismo hubiera omitido. Dile a Olsen que haga lo mismo con la parte filosófica’”. Según el prólogo de F. C. Olsen a *ES1*, vol. 2, Møller en sus últimos días también había expresado el deseo de que Olsen buscara el consejo y la ayuda del profesor Sibbern para la publicación de la parte académica de los escritos. Eso hizo Olsen en el momento de decidir qué publicar y qué omitir. El tercer editor, Christen Thaarup, se involucró en la edición más tarde, cuando se hizo claro que era necesario un tercer volumen.

²⁷ *Efterladte Skrifter af Poul Møller*, vols. 1-6, ed. por C. Winther, F. C. Olsen, C. Thaarup y L. V. Petersen, 2° edición (*ES2*), Copenhague: C. A. Reitzel, 1848-1850; *Efterladte Skrifter af Poul M. Møller*, vols. 1-6, ed. por L. V. Petersen, 3° edición (*ES3*), Copenhague: C. A. Reitzel, 1855-1856. El nuevo editor, Lauritz Vilhelm Petersen (1817-1879), teólogo y un antiguo pupilo de Møller, es también conocido por traducir la disertación de H. L. Martensen, *De autonomia conscientiae sui humanae in theologiam dogmaticam nostri temporis introducta*, Copenhague: J. D. Quist, 1837 (ASKB 648); *Den menneskelige Selvbevidstheds Autonomie*, Copenhague: C. A. Reitzel, 1841 (ASKB 651). Las ediciones más importantes después de estas han sido las selecciones de Christian Winther de los escritos de Møller, *Poul M. Møllers Efterladte Skrifter*, vols. 1-2, Copenhague: C. A. Reitzel, 1873, y la edición de Vilhelm Andersen, también una selección, *Udvalgte Skrifter af Poul Møller*, vols. 1-2, Copenhague: G. E. C. Gad, 1895 (2° edición, *Skrifter i Udvalg*, 1930); en sus *Poul Møller Studier*, Copenhague: Gyldendal, 1940, Johannes Brøndum-Nielsen publicó algunos poemas hasta ese momento desconocidos (junto con un facsímil de la sátira *Smørialis Digtervandring* (1823), que él juzgaba, seguramente de forma errónea, escrita por Møller). Las cartas de Møller han sido editadas y comentadas por Morten Borup en *Poul Møller og hans Familie i Breve*. En la actualidad se está elaborando una edición moderna, histórica, crítica

Lo que ha faltado en las ediciones de Møller han sido en particular las lecciones filosóficas, de las cuales tan solo una pequeña parte ha sido publicada²⁸. Aun así, la primera edición de los *Escritos Póstumos* reveló por primera vez todo el alcance del genio de Møller para el público, el cual hasta ese momento solo había tenido acceso a una parte mínima de su obra. Møller era, en efecto, sumamente creativo. De esta forma, cuando Carsten Hauch, haciendo alusión a la *Estética* de Jean Paul, lo llama un genio “pasivo”, parece referirse a que Møller era por naturaleza un pensador fragmentario y que, en consecuencia, nunca publicó mucho (principalmente porque no ambicionaba hacerlo)²⁹. No obstante, su afirmación es tal vez precisa en el sentido de que Møller concebía ideas que Kierkegaard fue capaz de reunir y llevar a cabo. Discutiré en las siguientes secciones su posible impacto mayéutico sobre Kierkegaard.

II. Kierkegaard: ¿El confidente de Møller?

A menudo se ha señalado que Søren Kierkegaard y Poul Martin Møller eran “amigos”, pero las fuentes que apoyan esta hipótesis son muy pocas. Sin embargo, es obvio —incluso con lo poco que sabemos— que en varios sentidos Møller representaba para Kierkegaard una figura *socrática*, un mentor,

y comentada de los escritos reunidos de P. M. Møller, editada por Finn Gredal Jensen, Kim Ravn y Niels Stengaard en la Sociedad para el Idioma y la Literatura Danesas, Copenhague. Esta nueva edición incluirá material no publicado anteriormente.

²⁸ De acuerdo con la estimación de Sibbern, solo se publicaron los manuscritos de las lecciones sobre historia de la filosofía antigua (*ES1*, vol. 2, pp. 273-527, “Udkast til Forelæsninger over den ældre Philosophies Historie”) y sobre filosofía moral (*ES1*, vol. 3, pp. 351-369, “Forelæsnings-Paragrafer over Moral-Philosophien”). Las notas de Møller para sus lecciones sobre lógica forma ya habían sido incluidas antes en un libro de texto de Carl Berg, *Grundtrækkene af en philosophisk Propædeutik eller Erkjendelseslære, tilligemed Poul Møllers kortfattede formelle Logik. Trykt som Manuskript til Brug for Elever af det kongl. Landcadetacademie*, Copenhague: C. A. Reitzel, 1839 (*ASKB* 426, adquirida por Kierkegaard en 1844). Como ya se ha mencionado, para el semestre de invierno 1837-1838 Møller había planeado una serie de lecciones sobre “Ontología o el sistema de categorías”, el cual se canceló por su enfermedad. Sin embargo, partes de su manuscrito para un libro planeado acerca del tema se publicaron en *ES1*, vol. 3, pp. 331-360.

²⁹ Carsten Hauch, *Minder fra min Barndom og min Ungdom*, Copenhague: C. A. Reitzel, 1867, pp. 297-298; cfr. Jean Paul [Johann Paul Friedrich Richter], *Vorschule der Aesthetik, nebst einigen Vorlesungen in Leipzig über die Parteien der Zeit*, vols. 1-3, Hamburgo: Friedrich Perthes, 1804; 2° edición, Stuttgart y Tubinga: Cotta, 1813 (*ASKB* 1381-1383); ver, en general, el 2° Programa, “Stufenfolge poetischer Kräfte”, y el 3° Programa, “Ueber das Genie”. Se habla de los genios pasivos en § 10.

y que ambos se trataban en términos familiares. Como se verá en la Sección III, es posible demostrar que existen varias huellas de los escritos de Møller en la obra de Kierkegaard. Para Kierkegaard, sin embargo, es indudable que la *personalidad* de Møller era más importante que su pensamiento, ya fuera en sus escritos o en la comunicación oral. Troels-Lund, quien en su *Bakkehus y Solbjerg* destaca no de forma sorprendente la importancia de la personalidad de Møller, tiene razón cuando enfatiza también la gran importancia de su muerte: “De acuerdo con su naturaleza característica [de Kierkegaard], la muerte misma [de Møller], en virtud de la cual la relación se convirtió en memoria, los hizo incluso más íntimos”³⁰. En la presente sección, hablaré de los comentarios de Kierkegaard acerca de Møller y de los testimonios sobre la relación entre ambos.

El mejor testimonio de su relación personal es, desde luego, la dedicatoria impresa en *El concepto de la angustia* (1844). Esta bien podría considerarse como un compendio de lo que Kierkegaard pensaba de Møller. Dice lo siguiente: “Al difunto profesor Poul Martin Møller, el feliz amante de la cultura griega, el admirador de Homero, el confidente de Sócrates, el intérprete de Aristóteles, el gozo de Dinamarca en el ‘Gozo por Dinamarca’, siempre ‘recordado en el verano danés’ a pesar de sus ‘muchos viajes’, mi admiración, mi pérdida, le dedico esta obra”³¹. Una dedicatoria de esta clase definitivamente no tiene un carácter formal. El genio de Møller queda inscrito en diversos epítetos y no es sorprendente que se enfaticen en primer lugar su interés por la cultura helénica, luego su poesía³² y se concluya con las muy personales observaciones, “mi admiración, mi pérdida”.

Con un poco de cautela, es posible deducir algunas cosas a partir de la dedicatoria: Kierkegaard conoce las traducciones de Homero de Møller y sabe del conocimiento que este tenía de los diálogos de Platón y de otras fuentes relacionadas con Sócrates³³; la parte de “el intérprete de Aristóteles”

³⁰ Troels Frederik Troels-Lund, *Bakkehus og Solbjerg. Træk af et nyt Livssyns Udvikling i Norden*, vols. 1-3, Copenhagen: Gyldendal, 1920-1922, vol. 3, p. 200.

³¹ SKS 4, 311 / CA, 5.

³² Ver más adelante la Sección III B acerca del poema “Gozo por Dinamarca”, que es el escrito al que se refiere la dedicatoria. Ver también la nota 49 de la presente sección sobre la teoría de H. P. Rohde en torno a la influencia de la obra *Gjenboerne* de Hostrup.

³³ Møller habla de forma directa o indirecta de Sócrates en varias partes de sus escritos. Por ejemplo, en sus *Pensamientos dispersos*. Pero merece una especial mención su descripción de Sócrates en las notas de sus lecciones sobre filosofía antigua. Esta descripción se encuentra en *ES1*, vol. 2, pp. 357-375. Discutiré brevemente algunos pasajes importantes de ella en la Sección IV del presente artículo.

se refiere probablemente al análisis de Aristóteles en las lecciones de Møller sobre filosofía antigua³⁴, aunque es indudable que alude en particular a sus lecciones acerca del *De Anima* de Aristóteles³⁵. Como se mencionó antes, no hay evidencia de que Kierkegaard asistiera a estas o a otras lecciones de Møller, con la excepción de las lecciones sobre metafísica en el semestre de invierno 1836-1837, que es el único caso en el que su nombre aparece en una de las pocas listas de alumnos de las lecciones de Møller que se conservan³⁶. Por desgracia, no se conservan las listas de los cinco semestres en el verano de 1834 y el verano de 1836, de manera que no se puede saber con seguridad si Kierkegaard asistió a alguno de los cursos de Møller de esos años. Con todo, la suposición natural es que sí lo hizo, aun cuando era un alumno perezoso. No existen otras fuentes en las que se documente esto y en ninguna parte de los escritos de Kierkegaard se pueden rastrear de forma precisa elementos identificables de las lecciones de Møller³⁷. Desde luego, es preciso suponer que leyó la selección de las notas de las lecciones publicadas en la primera edición de los *Escritos póstumos* de Møller³⁸.

³⁴ Se habla de Aristóteles en las notas de las lecciones en *ES1*, vol. 2, pp. 455-505.

³⁵ Por desgracias, las notas de las lecciones sobre el *De Anima* —sin duda muy interesantes— se han perdido. En esa misma época, Møller tradujo también el *De Anima*, aunque solo los capítulos 1-3 del Libro 1. Este fragmento, “Om Sjælen”, se publicó por vez primera en *ES2*, vol. 3, 1848, pp. 213-228; no aparece en *ES1*, que es la edición que Kierkegaard tenía.

³⁶ Sobre las listas de alumnos y, en general, sobre las lecciones de Møller, ver la Sección I. El nombre de Søren Kierkegaard no aparece en las listas de las lecciones de Møller del semestre de invierno 1832-1833 (metafísica), el semestre de verano 1833 (lógica y filosofía moral) o el semestre de invierno 1833-1834 (historia de filosofía antigua). Tampoco aparece en las listas de las lecciones de psicología del semestre de invierno 1836-1837, o de filosofía moral y psicología del semestre de verano 1837. No obstante, a partir de esto no se puede deducir necesariamente que Kierkegaard no asistió a dichas lecciones; pudo haber estado presente sin inscribirse de forma oficial.

³⁷ Cuando, por ejemplo, Kierkegaard se refiere en *SKS* 20, 301, NB4:29 / *JP* 3, 3352 a la concepción según la cual Sócrates era un filósofo “práctico”, esto no constituye necesariamente una referencia a la parte donde Møller llama a Sócrates “el fundador de la filosofía práctica” (*ES1*, vol. 2, p. 366), ya que esta idea no es original. Consideremos otro ejemplo, aunque no de las lecciones, sino del fragmento de la “Ontología o el sistema de categorías de Møller”. Cuando en *Pap.* VI C 1 / *JP* 5, 5798, Kierkegaard menciona la confusión hegeliana entre τὸ οὖν y τὸ εἶναι, señala que su fuente es Rasmus Nielsen, *Den propædeutiske Logik*, Copenhague: P. G. Philipsen, 1845 (*ASKB* 699), y no el pasaje correspondiente en la obra de Møller. Cfr. *ES1*, vol. 3, p. 350.

³⁸ Kierkegaard también leyó las notas de Møller sobre lógica formal incluidas en el libro de texto de Berg, *Grundtrækkerne af en filosofisk Propædeutik eller Erkjendel-*

Sin embargo, el *borrador* de la dedicatoria es más extenso y mucho más interesante, ya que contiene algunos elementos personales bastantes íntimos que quedaron fuera de la versión impresa:

Al difunto

Profesor Poul Martin Møller

El feliz amante de la cultura griega, el admirador de Homero, el confidente de Sócrates, el intérprete de Aristóteles, el gozo de Dinamarca en el “Gozo por Dinamarca”, a pesar de “sus muchos viajes, siempre recordado en el verano danés”; el entusiasmo de mi juventud, la poderosa trompeta de mi despertar, el objeto deseado de mis sentimientos, el confidente de mis comienzos, mi amigo perdido, mi lector al que extraño

Dedico
Esta obra³⁹.

Las partes “a pesar de ‘sus muchos... verano danés’ ” y “la poderosa trompeta... mis sentimientos” fueron incluidos después (en la traducción inglesa de *El concepto de la angustia* aparecen marcados con asteriscos). Otro detalle que vale la pena observar es que frente a “que extraño”, Kierkegaard borró un “siempre”. Más tarde, en la copia en limpio, borró por completo el pasaje “el entusiasmo de mi juventud... mi lector al que extraño” y lo sustituyó con una expresión más modesta: “mi admiración, mi pérdida”⁴⁰.

Los traductores de *El concepto de la angustia*, Reidar Thomte y Albert B. Anderson, están en lo correcto cuando suponen que “la dedicatoria a Møller constituye en sí misma una evidencia de que *El concepto de la angustia* no es una obra seudónima en sentido estricto. Por medio del seudónimo y de las omisiones en la dedicatoria, Kierkegaard ocultó la privacidad de su relación con Møller”⁴¹. No obstante, las omisiones a las que aluden no son de la dedicatoria; probablemente están pensando en que, en el borrador, las

seslære, el cual adquirió en 1844. Acerca de las pocas partes de las lecciones que fueron publicadas en *ES1*, ver la Sección I.

³⁹ *Pap.* V B 46 / CA, Suplemento, p. 178. Citado de *SKS K4*, p. 344. El borrador de la dedicatoria se encuentra en el Archivo Kierkegaard, B, facsímil 15, mano 1, en la Biblioteca Real de Copenhague.

⁴⁰ *Pap.* V B 72, 3 / *SKS K4*, pp. 314-315. No se sabe con exactitud en qué momento se hizo esta corrección. De acuerdo con los editores de los *SKS*, la dedicatoria fue cambiada en el último minuto. *SKS K4*, p. 323.

⁴¹ CA, Notas, p. 223.

iniciales “S. K.” aparecían originalmente debajo del epígrafe o lema⁴². En la copia en limpio, la página del título también cambia. El seudónimo “*Vigilius Haufniensis*” es insertado, mientras que la parte inferior de la hoja es suprimida. Probablemente ahí aparecía el nombre de Kierkegaard y, puesto que el libro era una obra “académica”, su grado académico⁴³. Esto es evidente si observamos el borrador del título: “*Sobre / El concepto de la angustia / Una sencilla y simple deliberación psicológica sobre el problema dogmático del pecado hereditario / por / S. Kierkegaard / M. A.*”⁴⁴. El hecho de que el seudónimo fuera introducido de forma tan tardía tal vez explica la peculiaridad de que un libro seudónimo contenga una dedicatoria⁴⁵.

Existen varias teorías acerca del motivo por el que Kierkegaard decidió dedicar *El concepto de la angustia* de entre todos sus libros a Møller. Mencionaré brevemente algunas de estas teorías. Gregor Malantschuk sugiere que este libro constituye una realización de la idea de Møller de una nueva visión de mundo, tal como la desarrolló en su tratado sobre las pruebas de la inmortalidad⁴⁶. Existe también una explicación altamente hipotética por parte de Frithiof Brandt que no tiene nada que ver con la inmortalidad en el sentido estricto, sino más bien con la juventud y los límites de la mortalidad. En *El joven Søren Kierkegaard*, se desarrolla una compleja teoría, basada en las ideas de P. A. Heiberg y Eduard Geismar, acerca de un trasfondo muy

⁴² SKS 4, 310 / CA, 3.

⁴³ Cfr. SKS K4, p. 323.

⁴⁴ Pap. V B 42 / CA, Suplemento, p. 177; cfr. SKS K4, p. 310.

⁴⁵ En una entrada del diario (SKS 18, 213, JJ:227 / KJN 2, 196), Kierkegaard se refiere al seudónimo de esta manera: “El dibujo de un observador [Vigilius, es decir, vigilante] que he garabateado en *El concepto de la angustia* probablemente molestará a algunas personas. No obstante, su sitio indicado es aquí y constituye una especie de marca de agua en la obra. En términos generales, siempre establezco una relación poética con mis obras, razón por la cual yo soy un seudónimo. A la par que se desarrolla algún tema en el libro, se dibuja la individualidad correspondiente. Ahora bien, Vigilius Haufniensis dibuja varias, pero además yo he incluido un dibujo de él en el libro”. Este “dibujo” aparece en el Capítulo II. Cfr. SKS 4, 359-360 / CA, 54-56.

⁴⁶ Acerca de esto, ver Gregor Malantschuk, “Søren Kierkegaard og Poul M. Møller”, en *Kierkegaardiana*, vol. 3, 1959, pp. 7-20 (reimpreso en *Fribed og Eksistents. Studier i Søren Kierkegaards tænkning*, ed. por Niels Jørgen Cappelørn y Paul Müller, Copenhagen. C. A. Reizel, 1980, pp. 101-113). Sobre el tratado acerca de la inmortalidad, ver más adelante la Sección III. El concepto de “afectación cambiante” de Møller pudo haber inspirado el concepto de lo demoníaco de Kierkegaard en *El concepto de la angustia*. En términos generales, este libro es algo que Møller quizá hubiera llamado una “descripción moral de la naturaleza”, que es la expresión que él emplea en su teoría de la afectación. Acerca de esto, ver más adelante la Sección III, F.

personal de *El concepto de la angustia*: se argumenta que Møller le ayudó a Kierkegaard en su crisis de 1836. Brandt concluye: “Entonces las explicación de la dedicatoria es obvia. *El concepto de la angustia* está dedicada al hombre que, con su poderosa trompeta, arrancó a Kierkegaard de su etapa libertina, y que, durante los tiempos complicados que siguieron, se convirtió en el objeto de deseo de sus sentimientos”⁴⁷. Según parece, este es el resultado del minucioso análisis que Brandt hace de los elementos de la dedicatoria. Como una poderosa y apocalíptica figura paternal, una trompeta del despertar, Møller hizo que el joven Kierkegaard entrara en razón, se concentrara y, más adelante, que reflexionara sobre el pecado. Aunque no hay evidencia alguna acerca de cómo tuvo lugar este despertar, tiene que haber algo de verdad en ello. En el *Diario EE*, en una entrada del 28 de julio de 1839, Kierkegaard compara sus “excesos de la juventud” con el canto de las sirenas⁴⁸. Møller, en cambio, lo condujo por el camino correcto⁴⁹.

Møller es descrito como “el entusiasmo de mi juventud”. ¿Qué significa esto? Los otros elementos del borrador también sugieren una relación personal muy fuerte y una gran confianza: “el objeto deseado de mis sentimientos, el confidente de mis comienzos, mi amigo perdido, mi lector al que extraño”. Con respecto al último punto, Møller como lector de Kierkegaard, existe evidencia limitada. *De los papeles de alguien que todavía vive*,

⁴⁷ Frithiof Brandt, *Den unge Søren Kierkegaard. En række nye bidrag*, Copenhagen: Levin & Munsgaard, 1929, p. 415 (el capítulo sobre Kierkegaard y Møller se encuentra en pp. 336-446).

⁴⁸ SKS 18, 52, EE: 148 / KJN 2, 47.

⁴⁹ Para mencionar una teoría más dudosa, H. P. Rohde señala el hecho de que, en el prólogo de *El concepto de la angustia* (SKS 4, 314 / CA, 8), Vigilius Haufniensis dice que adoptaría con gusto el nombre “Christen Madsen”. Dicha figura aparece como personaje en la obra de J. C. Hostrup (1818-1892), *Gjenboerne*, la cual fue estrenada en el Teatro de la Corte el 20 de febrero de 1844. En ella, tanto Kierkegaard como Møller son objeto de burla, el primero en el papel de “Søren Kirk” (en la versión impresa es cambiado por Søren Torp) y el segundo como el Teniente Buddinge. La burla gira en torno al poema “Gozo por Dinamarca”. El hecho de mencionar el poema en la dedicatoria a *El concepto de la angustia*, libro que aparecería ese mismo año, constituiría una forma natural en la que Kierkegaard podía mostrar su reverencia y hacer una compensación por el sacrilegio cometido en contra del difunto Møller. Cfr. H. P. Rohde, “Poul Møller”, en *Kierkegaard's Teachers*, ed. por Niels Thulstrup y Marie Mikulová Thulstrup, Copenhagen: C. A. Reitzel, 1982 (*Bibliotheca Kierkegaardiana*, vol. 10), pp. 89-109, especialmente pp. 102-108. Cfr. también, H. P. Rohde, “Poul Møller y Søren Kierkegaard”, en *Afhandlingerne på originalsproget i 'Søren Kierkegaard—Tænkning og sprogbrug i Danmark'. Festskrift i anledning af prof. Dr. Masaru Otani's 70 års fødselsdag*, Copenhagen: impreso privadamente, 1983, pp. 1-22 (paginación separada; el libro original apareció en japonés en 1982).

planeado originalmente para el *Perseus* de J. L. Heiberg, se publicó como libro el 7 de septiembre de 1838, medio año después de la muerte de Møller, y lo más posible es que Kierkegaard comenzara a escribir la obra a finales de abril⁵⁰. Sin embargo, si nos referimos a los artículos polémicos publicados antes en el *Kjøbenhavns flyvende Post* de Heiberg, podemos estar seguros de que Møller leyó al menos uno, algo que es evidente a partir del *Diario AA*:

Algo que puedo decir que, en el momento de plasmar esto, me hubiera gustado añadir, pero que omití a causa de una ridícula vanidad —pues temía que, al hacerlo, se me considerase como demasiado vano—, es el impacto producido tanto por los artículos como por su exposición. Tan solo mencionaré el hecho de que apareció un diario en el que, bajo la impresión de que el primer artículo (el que apareció en el no. 76) era de Heiberg, se decía “que él había escrito muchas cosas ingeniosas, pero nunca nada tan ingenioso; y que el viejo Rahbek, si todavía estuviera vivo, hubiera dicho que era invaluable”. También que P. Møller, quien creía asimismo que había sido escrito por Heiberg, corrió tras este en la calle para agradecersele, “pues era lo mejor que había aparecido desde que el *Flyvepost* se había vuelto político”. Pero no lo alcanzó y se encontró con E. Boesen, quien le dijo que había sido escrito por mí⁵¹.

No cabe duda de que este gran reconocimiento significó mucho para Kierkegaard, algo que también resulta claro por el comienzo de la entrada⁵². El “primer artículo” al que alude es “Las observaciones matutinas en *Kjøbenhavnsposten* no. 43”, publicado en el *Kjøbenhavns flyvende Post*, no. 76, el

⁵⁰ Johnny Kondrup, “Tekstredøgørelse til Af en endnu Levendes Papirer”, *SKS* K1, p. 70.

⁵¹ *SKS* 17, 37.5-17, AA:19 / *KJN* 1, 31.

⁵² Como será el caso más adelante con su preferencia del “cómo” sobre el “qué” (de una forma más compleja), en esta etapa de la obra temprana de Kierkegaard el estilo parecía ser más importante que el contenido (o al menos aquel tapaba a este), una *obscuritas* bastante “latina” con una sintaxis extremadamente intrincada, algo que también es obvio en sus primeros libros, *De los papeles de alguien que todavía vive* y *Sobre el concepto de ironía*. El entusiasmo de Møller por el artículo en cuestión del estudiante podría parecer un poco extraño, pero probablemente percibía el genio detrás de la forma, y reconocía que estaba bien escrito y que era humorístico. El artículo de Kierkegaard también fue reconocido por Heiberg, el editor, quien le escribió: “Una vez más, ¡mi agradecimiento por tu ensayo! En esta nueva lectura me ha complacido incluso más”. *B & A*, vol. 1, p. 40 / *LD*, Letter 6, p. 51.

18 de febrero de 1836, columnas 1-6 y firmado por el seudónimo “B.”⁵³. No existe evidencia de que Møller leyera los otros artículos, “Sobre la polémica de *Fædrelandet*” y “Al Sr. Orla Lehmann”⁵⁴. Tampoco podemos saber si escuchó la exitosa conferencia pronunciada por Kierkegaard ante la Unión de Estudiantes el 28 de noviembre de 1835: “Nuestra literatura periodística: Un estudio de la naturaleza bajo la luz del mediodía”⁵⁵.

No obstante, lo esencial aquí no es si Møller leyó uno o más de estos artículos tal vez insignificantes, sino el hecho de que estaba bien familiarizado con el carácter *polémico* del joven Kierkegaard, no solo gracias a la lectura de sus escritos, sino de forma principal a través de sus conversaciones con él. Una entrada del *Diario NB* del 20 de enero de 1847 concluye con la siguiente observación:

Humanamente hablando, es preciso decir ahora de mí que no solo corro hacia algo incierto, sino que me precipito hacia una cierta ruina... confiando en Dios; aquí reside precisamente el triunfo. Así entendía la vida a los diez años; de ahí la extraordinaria polémica en mi alma. Así la entendía a los veinticinco años; así la entiendo ahora a los treinta y cuatro. Es por eso que Poul Møller me llamaba el más polémico de los hombres⁵⁶.

Esta observación se repite en una importante entrada del verano de 1854 del *Diario NB30*, donde se lee el siguiente comentario retrospectivo acerca de la predisposición permanente de Kierkegaard para la polémica, una cualidad o vicio que, en esta última etapa de su vida, comenzó a desplegarse de forma incluso más intensa al servicio de “lo extraordinario”. Sin embargo, recuerda bien que esta disposición suya era a menudo censurada por Møller (y, más tarde, por el “sucesor” de Møller, Sibbern):

⁵³ Cfr. *Bl. art.*, 3-8 / *EPW*, 6-11.

⁵⁴ “Om Fædrelandets Polemik”, publicado en dos partes, *Kjøbenhavns flyvende Post*, no. 87, columnas 1-8, y no. 83, columnas 1-4, 12 y 15 de marzo de 1836. Los artículos también fueron firmados con el seudónimo “B”. “Til Hr. Orla Lehmann”, *Kjøbenhavns flyvende Post*, no. 87, columnas 1-8, 10 de abril de 1836; firmado por “Søren Kierkegaard”. Cfr. *Bl. art.*, 9-31 / *EPW*, 12-34. No está documentado que Møller leyera el primer artículo de Kierkegaard, “Ogsaa et Forsvar for Qvindens høie Anlæg”, firmado por “A”, en *Kjøbenhavns flyvende Post*, no. 34, 17 de diciembre de 1834, columnas 4-6; cfr. *EPW*, 3-5.

⁵⁵ *Pap. I B 2 / JP 5*, 5116; *EPW*, 35-52.

⁵⁶ *SKS 20*, 83, 17-23, *NB*: 107 / *JP 5*, 5961.

Lo extraordinario

En cierto sentido es terrible, casi fatal, ser lo extraordinario bajo las condiciones polémicas de lo extraordinario cristiano. No es solo que esto constituye el esfuerzo más grande, casi sobrehumano, sino que esta relación de oposición frente a los otros y las dimensiones de dicha oposición resultan casi fatales para toda simpatía meramente humana.

Es por ello que solo he deseado —la simpatía es mi pasión— señalar de forma constante lo extraordinario.

Recuerdo las palabras del moribundo Poul Møller, mismas que a menudo me dirigía en vida y que, si recuerdo bien, le recomendó a Sibbern que me las repitiera (más las palabras: Dile al pequeño Kierkegaard que debe cuidarse de no diseñar un plan de estudios demasiado grande, ya que eso ha sido muy perjudicial para mí): Eres tan polémico que da miedo.

A pesar de que soy tan polémico —y lo era ya incluso en mi juventud—, el cristianismo es casi demasiado polémico para mí⁵⁷.

Según Møller, un plan de estudios demasiado grande había sido perjudicial para él y deseaba que el joven Kierkegaard no pasara por lo mismo. Es indudable que Møller estaba pensando de manera principal en sus tormentos personales al leer a Hegel y a otros autores —de acuerdo con las cuidadosas instrucciones de su amigo Sibbern—, y la gran cantidad de conocimientos que tuvo que adquirir cuando se convirtió en profesor de filosofía. Había sido un trabajo duro. En el caso del joven Kierkegaard, la palabra “estudios” se refiere más bien a las abundantes lecturas que emprendió en aquellos años: sus queridos estudios estéticos sobre el romanticismo, Fausto, Don Juan, Ahasverus y todo tipo de cosas. Por ejemplo, en la entrada BB:51 emplea la expresión “mis estudios” para referirse a su gran proyecto; en Not3:16, “mi proyecto” hace alusión a lo mismo⁵⁸. Con relación a este fenómeno, Henning Fenger dice: “No tiene sentido intentar forzar algún plan o modelo sobre semejante masa incoherente de material. Esto nos muestra a Kierkegaard en su etapa *Sturm und Drang*, cuando su genio busca encontrarse a sí mismo de diversas maneras, a través de la religión, la filosofía, la estética y, por último, aunque no por ello menos importante, la literatura”⁵⁹.

⁵⁷ SKS 25, 459-461, NB30:93 (hay un facsimilar de esta página del diario en p. 460) / JP 6, 6888.

⁵⁸ Cfr. Finn Gredal Jensen y Kim Ravn, “Tekstredegørelse til journalen BB”, SKS K17, p. 139, nota, y Niels W. Brunn y Finn Gredal Jensen, “Tekstredegørelse til notesbog 3”, SKS K19, pp. 145-146.

⁵⁹ Henning Fenger, *Kierkegaard, the Myths and Their Origins: Studies in the Kierkegaardian Papers and Letters*, trad. de George C. Schoolfield, New Haven y Londres: Yale

En el margen, Kierkegaard añade una pequeña explicación. Con relación a su presunto carácter polémico, no está muy convencido de que ésas hayan sido las palabras que Møller le encomendó a Sibbern que repitiera, “Eres tan polémico que da miedo”, pero está seguro de que Møller “siempre me lo decía en vida”. Según parece —de acuerdo con esta y muchas otras fuentes—, Sibbern asumió tiempo después el papel de consejero intelectual:

No recuerdo con exactitud si el moribundo P. M. le recomendó a Sibbern que me dijera esas palabras (Eres tan polémico, etcétera), y estoy casi tentado a dudarlo. No obstante, recuerdo muy bien las otras palabras que le pidió a S., en su último encuentro antes de morir, que me dijera. En cuanto a las primeras palabras (Eres tan polémico), eso siempre me lo decía en vida. También S. me las ha dirigido en varias ocasiones tiempo después⁶⁰.

En cualquier caso, la persona con la que Sibbern lidiaría más adelante era un Kierkegaard extremadamente parlanchín⁶¹. La hija de Sibbern, Augusta Sibbern Møller, le escribió a Harald Høffding: “Uno de mis recuerdos de infancia es el estar caminando de la mano con mi padre mientras S. Kierkegaard, al lado de nosotros, hablaba con entusiasmo y se detenía de forma frecuente para hablar con claridad acerca de cosas que eran importantes para él”⁶². Sibbern mismo escribe que Kierkegaard “estaba preocupado de forma constante consigo mismo... con aquello que se revolvía dentro de él y con la manera de expresarlo”⁶³. No es sencillo determinar si esto era muy

University Press, 1980, p. 97.

⁶⁰ SKS 25, 461, NB30:93.a / JP 6, 6889. No se sabe cuándo fue la última vez que Sibbern habló con Møller. Se conserva una breve carta sin fecha; dice lo siguiente: “¡Querido Sibbern! / Hazme el favor de venir a visitarme, si tus asuntos te lo permiten, pero quédate tan solo cinco minutos. Mi sangre está algo agitada; no puedo hablar por mucho tiempo. / Tu / P. Møller”. Citado en Sejer Kühle, *Søren Kierkegaard. Barndom og ungdom*, Copenhagen: Aschehoug, 1950, p. 108. La carta no se encuentra en la edición de Borup ni en las *Breve til og fra Sibbern*, vols. 1-2, ed. por C. L. N. Mynster, Copenhagen: Gyldendal, 1866.

⁶¹ Cfr. Kühle, *Søren Kierkegaard. Barndom og ungdom*, pp. 109-110.

⁶² Carta de Augusta Sibbern Møller a Harald Høffding, fechada el 7 de diciembre de 1912, Biblioteca Real, NKS 4620, 4°. Citada en *Encounters with Kierkegaard*, p. 19. Cfr. Jens Himmelstrup, *Sibbern. En Monografi*, Copenhagen: J. H. Schultz, 1934, p. 262.

⁶³ Carta de Sibbern a H. P. Barfod, cfr. *Encounters with Kierkegaard*, pp. 216-217. En cuanto al papel de Sibbern después de la muerte de Møller, también es preciso tener en cuenta la carta de Kierkegaard desde Berlín a Sibbern del 15 de diciembre de 1841. Aquí se lee: “Incluso ahora que no puedo verificarlo por mí mismo de forma cotidiana, jamás

diferente en el caso de su relación con Møller. El hecho de que Kierkegaard hablara la mayor parte del tiempo no implica, sin embargo, que su genio fuera el superior, sino más bien que ambos eran iguales, pero sus papeles eran muy diferentes: Møller era el liberador socrático de ideas que tal vez estaban ya ahí, y, Kierkegaard, aquel que las llevaba más allá.

Existe un único testimonio de Kierkegaard acerca de una conversación sostenida con Møller, a saber, una entrada del 6 de julio de 1837 en el *Diario DD* (citada completa en la Sección III, C, más adelante). Esta “muy interesante conversación”, la cual tuvo lugar la tarde del 30 de junio, era sobre la ironía y el humor. Según la versión de Kierkegaard, Møller comparaba la relación entre Cristo y sus discípulos con el amor con el que “Sócrates ceñía a sus discípulos”⁶⁴. Por este motivo, al hablar de Møller, “el objeto deseado de mis sentimientos”, parece natural que Kierkegaard piense en seguida en Sócrates, el liberador, y en el carácter del amor por sus “discípulos”⁶⁵.

En Møller mismo no hay ningún rastro de su discípulo, Søren Kierkegaard. Sin embargo, aparecen evidencias de una relación dialéctica con un “Kierkegaard” en una carta de 1837 dirigida a su hermano menor, Hans Ulrik Møller (1796-1862), con el que habla de su tratado sobre la inmortalidad, que acababa de publicarse. En esta carta, se lee lo siguiente: “Disfruto de forma especial los debates en conversación con gente que puede tolerar el ser refutada con habilidad y que, también, se apresura a entender lo que su interlocutor ha querido decir. Así, el año pasado sostuve en una ocasión

he puesto en duda que mantendrías algo del interés con el que siempre me has honrado, especialmente después de la muerte de Poul Møller”. *B & A*, vol. 1, p. 83 / *LD*, Carta 55, p. 106; *Breve til og fra Sibbern*, vol. 1, p. 196. Según esta misma carta, se lee que Sibbern le había aconsejado a Kierkegaard, en vano, que tradujera *Sobre el concepto de ironía* al alemán. Sibbern había fungido como *opponens ex officio* durante la defensa de Kierkegaard de su tesis algunos meses antes.

⁶⁴ *SKS* 17, 225, *DD*:18 / *KJN* 1, 216.

⁶⁵ También es importante observar la entrada *JJ*:54 de 1843, que lleva el encabezado “Mi juicio sobre *O lo uno o lo otro*”: “Había un joven extraordinariamente talentoso como un Alcibíades. Se extravió en el mundo. En su necesidad, buscó a un Sócrates, pero no encontró a ninguno entre sus contemporáneos. Entonces les suplicó a los dioses que lo convirtieran en uno. ¡Y vean! Él, que tan orgulloso se había sentido de ser un Alcibíades, se rebajó y humilló en tal medida ante la merced de los dioses que, precisamente cuando obtuvo aquello de lo cual podía sentirse orgulloso, se sintió el más inferior de todos”. *SKS* 18, 157, *JJ*:54 / *KJN* 2, 146. Nótese la expresión “no encontró a ninguno entre sus contemporáneos”. Y es que Møller, su Sócrates, había muerto y no se encontraba ya, por tanto, entre sus contemporáneos. Georg Brandes, el primer biógrafo de Kierkegaard, habla de esta entrada, aunque en un contexto en el que no menciona a Møller. Cfr. *Søren Kierkegaard. En kritisk Fremstilling i Grundrids*, Copenhague: Gyldendal, 1877, pp. 44-45.

un largo debate con el Kierkegaard al que conoces, y me inspiró un gran interés”⁶⁶. Lo más probable, sin embargo, es que el Kierkegaard al que aquí se refiere no sea Søren Kierkegaard, como algunos han supuesto⁶⁷, sino su hermano, Peter Christian Kierkegaard, a quien Møller también conocía⁶⁸.

A partir de fuentes de segunda mano, en cambio, resulta obvio que Søren Kierkegaard y Møller compartieron juntos mucho tiempo y, para una persona como Kierkegaard, tiempo es sinónimo de palabras. En su biografía de Møller, Vilhelm Andersen escribe que a menudo podía verse a los dos juntos en la calle, así como en otros lugares públicos⁶⁹. En el diario del poeta Henrik Hertz (1797/8-1870) del 4 de junio de 1836 se lee lo siguiente: “Tarde donde los Hb [los Heiberg] y despedida antes de su viaje a París. Kierkegaard, Poul Møller, etcétera, estaban ahí”⁷⁰. Esto no dice mucho; solo insinúa que visitaban los mismos círculos. De manera parecida, incluso el hecho de que, en sus últimos años (1836-1838), Møller vivió en Nytorv, la misma plaza en la que Kierkegaard vivió en el hogar paterno hasta el 1 de septiembre de 1837, no constituye una evidencia de que se vieran de forma privada⁷¹.

⁶⁶ Borup, carta no. 151. Publicada antes por Morten Borup en “F. C. Olsens brevar-kiv på Det kgl. Bibliotek”, *Fund og Forskning i Det Kongelige Biblioteks Samlinger*, vol. 3, 1956, pp. 103-116; pp. 113-114.

⁶⁷ Cfr. Uffe Andersen, *Poul Møller og romantismen — den filosofiske idealisme i Poul Møllers senere forfatterskab*, Copenhague: Gyldendal, 1973, p. 86; cfr. pp. 67-68.

⁶⁸ Estoy de acuerdo con Morten Borup, quien, en su nota a la carta, señala que “Poul Møller conoció tanto a Peter Christian como a Søren K., pero todo indica que la persona en este caso es el mayor de los dos, P. C. K.”. *Poul Møller og hans Familie i Breve*, vol. 3, p. 120. En una carta anterior, escrita en un tono muy amigable y fechada el 17 de octubre de 1830, en la cual Møller responde a la pregunta de P. C. Kierkegaard sobre su puesto en Christiania (Oslo), para el que este estaba pensando postularse (Borup, carta no. 116), Møller le agradece por su disertación doctoral acerca del concepto de la mentira (la cual Møller reseñaría tiempo después de forma minuciosa en el *Maanedskrift for Litteratur*) y también “por la amable disposición con la que has guardado la memoria de nuestra vida social en Copenhague”.

⁶⁹ Vilhelm Andersen, *Poul Møller*, p. 394. Como sucede de forma frecuente, Andersen no menciona ninguna fuente para fundamentar esta afirmación.

⁷⁰ *Encounters with Kierkegaard*, p. 218; la referencia se encuentra en la p. 328.

⁷¹ Møller vivía en el no. 117, hoy 17, en Nytorv. Cfr. Tudvad, *Kierkegaards København*, p. 29. Kierkegaard vivió en el hogar paterno, Nytorv no. 2, en apariencia hasta el 1 de septiembre de 1837, cuando se mudó a Løvstræde. Cfr. Tudvad, *Kierkegaards København*, p. 31. A fin de ser minucioso, mencionaré un testimonio más. En el verano de 1851, Kierkegaard recibió una carta de Petronella Ross, la antigua ama de llaves de Rasmus Møller. Ella escribe: “Conozco a tu hermano en Selandia y en mi juventud fui amiga de su primera esposa, Marie B.; por muchos años viví en la casa del difunto obispo Møller (tú conociste a

Más importante es el testimonio de Hans Brøchner (1820-1875). En sus “Recuerdos de Søren Kierkegaard”, relata un episodio que resulta muy típico en la forma en que describe la personalidad de Møller. Tuvo lugar el 25 de octubre de 1836, durante la defensa doctoral de F. O. Lange, en la cual Møller y Madvig eran los oponentes⁷². Brøchner recuerda lo que Kierkegaard le contó:

S. K. a menudo mencionaba a Poul Møller, siempre con la más profunda devoción. Mucho más que sus escritos, aquello que hizo una impresión en él fue el carácter de Poul Møller. Le apenaba que pronto iba a llegar el momento —cuando la memoria nítida de su personalidad se hubiera desvanecido y los juicios sobre él se basaran en sus obras— en el que su importancia ya no sería comprendida. En cierta ocasión me contó un pequeño y divertido episodio relacionado con P. Møller. Este iba a fungir como oponente *ex officio* en una defensa doctoral y había apuntado sus observaciones en varias hojas sueltas colocadas en medio de la disertación. Cada objeción la iniciaba con la frase *graviter vitupe-*

Poul Martin, su querido hijo). La esposa del obispo Boisen me colocó aquí”. *B & A*, vol. 1, p. 304 / *LD*, carta 280, p. 387. Sin embargo, decir que Kierkegaard “conocía” a Møller no es información demasiado útil, ya que esto puede significar casi cualquier cosa.

⁷² Frederik Olaus Lange (1798-1862) había sido uno de los maestros de Kierkegaard en el Colegio Borgerdyd y Møller lo conocía de forma personal. En su biblioteca, Kierkegaard tenía la disertación de Lange, *De casuum universis causis et rationibus commentatio grammatica*, Copenhague: Popp, 1836 (*ASKB* 610); es obvio que Lange es el maestro de griego del que se habla en *Johannes Climacus o De omnibus dubitandum est. Pap. IV B 1*, p. 107 / *JC*, 121. Anteriormente, Møller había reseñado la gramática griega de Lange, *Det græske Sprogs Grammatik til Skolernes Brug*, en *Dansk Litteratur-Tidende*, 1827, no. 5, pp. 65-74 (la reseña no aparece en los *Efterladte Skrifter*). Møller y su esposa frecuentaron a los Lange hasta 1833, cuando éstos se mudaron a Vordingborg, donde Lange enseñaba en el colegio —del que fue director a partir de 1841— mientras trabajaba en su disertación. Cuando el colegio cerró en 1846, los Lange regresaron a Copenhague y él recibió un puesto en la universidad. Gracias a uno de los hijos de Lange, el historiador del arte Julius Lange (1838-1896), conservamos la divertida evidencia —en una carta dirigida a Vilhelm Andersen fechada el 27 de diciembre de 1894— de que a su madre, Louise Paludan-Müller (1803-1862), Møller le parecía un “carnicero”, y que ella no aprobaba su hábito perpetuo de hacer constantemente un análisis psicológico de sus alrededores. Según Julius Lange, el carácter de su madre tampoco le agradaba a Møller, ya que “con su poderosa y audaz habilidad de reflexión, ella se ocupaba de todo en el cielo, la tierra y lo intermedio, algo que sobrepasaba de forma importante los límites de la femineidad que él, quien era un poco estrecho de miras, deseaba determinar... Es más probable que hiriera los sentimientos de ella con sus afirmaciones un poco críticos sobre las primeras obras de su muy querido hermano menor, Frederik Paludan-Müller (1809-1876)”. *Breve fra Julius Lange*, ed. por P. Købke, Copenhague: Det nordiske Forlag, 1902, pp. 315-316.

randum est [es preciso criticar seriamente], pero en cuanto el doctorando respondía a su objeción, él decía en tono amistoso *Concedo*, y pasaba a la siguiente objeción. Después de un debate bastante breve, concluía expresando su pena sincera de que el tiempo asignado no le permitiera continuar con esta interesante conversación. Al retirarse, pasó junto a S. K., quien estaba en el auditorio, y le dijo en voz baja: “¿Vamos a Pleisch?” esta era la sala de té que solían frecuentar. Mientras hablaba en su posición de oponente, todas sus hojas sueltas cayeron del libro y salieron volando. Ver al gran hombre arrastrándose y recogiendo las hojas desperdigadas, contribuyó no poco a levantar el ánimo en el auditorio⁷³.

Como ya se mencionó antes, el primer biógrafo de Møller fue su amigo F. C. Olsen, el coeditor de los *Escritos póstumos*, quien incluyó su “Vida de Poul Martin Møller” en la edición. Kierkegaard, desde luego, la leyó cuando se publicó en 1843, y esto le proporcionó un motivo de queja, el cual expresa al final de una larga nota al pie en el *Postscriptum definitivo y no científico* de 1846. Tiene que ver con Møller y el hegelianismo, a saber, que, hacia el final de la vida de aquel, se estaba alejando de este (o, mejor dicho, de Heiberg) y estaba a punto de pasar a algo completamente nuevo, lo cual quedó interrumpido por una muerte temprana. Sin embargo, hacia el final de la nota, Kierkegaard tiene la oportunidad de ofrecer una descripción muy personal del carácter de Møller. De forma típica, escribe primero en la misma nota sobre Hegel y acerca de cómo Sócrates, el maestro, hubiera podido tener algo de qué reírse, justo como Møller hacía con frecuencia:

Tal vez esta nota sea un sitio adecuado para una queja que tengo. En la *Vida de Poul Martin Møller* hay una sola referencia que expresa la manera en que él consideraba a Hegel en sus últimos años. En su medida, el editor probablemente se ha tomado la libertad de dejarse guiar por la parcialidad y por su reverencia por el difunto, por un respeto incómodo frente a lo que cierta gente podría decir, aquello que un público especulativo, casi hegeliano, podría juzgar. No obstante, precisamente cuando pensaba estar actuando a favor del difunto, el editor tal vez dañó su imagen. Más notable que varios aforismos incluidos en la colección impresa e igualmente digno de mención que varios episodios juveniles conservados por este editor cuidadoso y de buen gusto en su

⁷³ *Encounters with Kierkegaard*, p. 241. Las memorias de Brøchner fueron redactadas entre diciembre de 1871 y enero de 1872, y fueron publicadas de manera póstuma en 1877 (Brøchner murió en 1875) en *Det nittende Aarhundrede*, vol. 5, pp. 337-374.

encantadora y noble presentación, es el hecho de que P. M., cuando todo aquí en casa era hegeliano, tuvo una opinión bastante diferente; el hecho de que por algún tiempo, al comienzo, habló de Hegel casi con indignación, hasta que su naturaleza íntegra y humorística le hizo sonreír, especialmente frente al hegelianismo, o, para recordar una imagen de P. M. más precisa, hasta que le hizo reír de corazón. ¿Quién ha estado encantado con P. M. y ha olvidado su humor? ¿Quién lo ha admirado y olvidado su integridad? ¿Quién lo ha conocido y olvidado su risa, la cual resultaba benéfica aunque no fuera del todo claro de qué se estaba riendo? Y es que su carácter despistado a veces lo dejaba a uno perplejo⁷⁴.

Esta “sola referencia” que Kierkegaard menciona, pero que no explica, se encuentra en un contexto en el que Olsen describe la relación de Møller con Hegel en el tema de la metafísica. Møller se estaba alejando de Hegel, dice Olsen, “y seguía con gran interés la oposición a este filósofo y a sus seguidores. De hecho, llegaba a molestarse, aunque solo con los segundos”⁷⁵. En una nota al pie, ofrece un ejemplo de esto último:

He aquí un ejemplo de uno de esos juicios sorprendidos y, de hecho, casi terribles que uno podía escuchar de su parte ocasionalmente. Un amigo le pidió en cierta ocasión que intentara expresar en una frase breve la clave de la filosofía hegeliana. Poul Møller se quedó callado por un instante, acariciándose la barbilla mientras estaba sentado en el sofá, y dijo: “Sí, Hegel en verdad está loco. Padece de una monomanía y piensa que el Concepto puede extenderse de esta manera”. En ese momento hizo unos movimientos circulares con las manos y ya no dijo nada más⁷⁶.

El veredicto “loco” debió haber resultado demasiado fuerte para Kierkegaard, después de todo, así que este decidió omitirlo, pero aun así le pareció correcto incluirlo en un contexto diferente del *Postscriptum*. En la Parte 2, Sección 2, Capítulo 3, § 2, hay un pasaje en el que se lee: “Si el sistema carece, por lo demás, de una ética, termina por ser totalmente moral con el auxilio de la categoría de la *mala* infinitud, tan exageradamente moral que la

⁷⁴ SKS 7, 40.31-36 y 41.6-18 / CUP1, 34, nota.

⁷⁵ F. C. Olsen (en *ES1*), p. 109.

⁷⁶ *Ibid.*, nota al pie. Una parte se encuentra traducida en CUP2, p. 189, nota 40.

utiliza incluso en la lógica”⁷⁷. Esto apareció en lugar de la siguiente reflexión acerca del escepticismo y la locura, la cual encontramos en el borrador:

La autorreflexión era un escepticismo; se supera en el pensamiento puro. Sin embargo, el pensamiento puro es un escepticismo aún más extremo. A pesar de toda la interioridad de la autorreflexión, ha sido incapaz de olvidar su relación con la realidad en el sentido de realidad, su relación con el *an sich* que la persigue. No obstante, el pensamiento puro es positivo cuando aborda todo este asunto de forma imaginativa y lo traslada a una esfera en la que no hay ninguna relación con la realidad. Al pensamiento puro ni siquiera se le ocurre que es escepticismo, aunque esto constituye por sí mismo el más extremo de los escepticismos. Sin insistir demasiado en esto, si se comparase el escepticismo con la locura, una persona que sospecha que padece de locura y que, en medio de este conflicto, va por la vida, estaría menos loca, pese a todo, que aquella que triunfa con júbilo como la más inteligente de todas⁷⁸.

En un tono parecido, Kierkegaard añadió lo siguiente al margen: “Y los lectores daneses no olvidarán que Poul Møller pensaba que Hegel estaba loco”⁷⁹. Con todo, nada de esto apareció en la edición final del *Postscriptum*, en la cual solo está la insinuación de la nota al pie antes mencionada.

Poul Martin Møller murió el 13 de marzo de 1838, antes de cumplir los cuarenta y cuatro años. En abril, Kierkegaard escribió en su diario: “Poul Møller está muerto”⁸⁰. Lo breve del comentario —el cual, no obstante, está subrayado en el manuscrito— quizá resulte sorprendente, pero antes de esto escribe sobre su pesar: “Otra vez ha pasado un largo tiempo sin que pudiera concentrarme en lo más mínimo. Intentaré tomar de nuevo impulso”⁸¹. En una nota marginal romántica y sumamente poética, fechada el 1 de abril, permite que sus pensamientos melancólicos se vayan volando: “Esta mañana vi una media docena de gansos que volaban en el frescor del aire. Primero estaban justo sobre mi cabeza, después se fueron alejando cada vez más, hasta que finalmente se dividieron en dos bandadas y se arquearon como las cejas de mis ojos, que ahora contemplaban la tierra de la poesía”⁸². La tierra de la poesía es un país en el que se parte de este mundo, el anticipo de

⁷⁷ SKS 7, 309.20-23 / CUP1, 338.

⁷⁸ MS 10.1 en SKS K7, pp. 19-20, *Pap.* VI B 54, 19 / CUP2, 75.

⁷⁹ *Ibid.* / CUP2, 76.

⁸⁰ SKS 17, 252, DD:96 / KJN 1, 243.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² SKS 17, 252, DD:96.a / KJN 1, 243.

la vida eterna, de la cual hay también un reflejo en otra entrada, probablemente del mismo día: “Si para un verdadero cristiano todo se oscurece a la hora de su muerte, es porque la luz del sol de la bienaventuranza brilla con demasiada fuerza ante sus ojos”⁸³. Al menos puede decirse que esta tierra de la poesía apareció con fuerza cuando la tarde del 1 de abril el joven Kierkegaard escuchó a un actor recitar el poema de Møller, “Gozo por Dinamarca”, y se sintió extrañamente conmovido por las palabras: “¿Recuerdan a ese hombre de muchos viajes? Sí, ahora ha viajado muy lejos. Pero al menos yo lo recordaré”⁸⁴.

III. Referencias a los escritos de P. M. Møller

Por supuesto, Søren Kierkegaard compró la primera edición de los *Escritos póstumos* (1839-1843, ASKB 1574-1576) de Møller. De forma extraña, parece que en ninguna parte hay referencias o alusiones a la principal obra en prosa de Møller, la novela inconclusa *Aventuras de un estudiante danés*, partes de la cual Møller leyó en la Unión de Estudiantes en 1824. Los fragmentos se publicaron por primera vez en 1843, en el volumen 3 de los *Escritos póstumos*⁸⁵. No obstante, sobra decir que debió escuchar de la novela en cuanto esta apareció; de forma parecida, debía conocer los otros escritos que se hicieron públicamente accesibles en esta edición⁸⁶. Esto resulta claro por su reacción cuando, para su cumpleaños trece, le obsequió a su sobrina, Henriette Lund (1829-1909), una copia de los escritos de Møller y se enteró de que ya se había entretenido con la historia del “rizado Frits”⁸⁷.

⁸³ SKS 17, 252, DD:99 / KJN 1, 243.

⁸⁴ SKS 17, 253, DD:101 / KJN 1, 244. Regresaré al poema “Gozo por Dinamarca” en la Sección III, B.

⁸⁵ Existe una comparación particular de estas dos importantes publicaciones de 1843, el volumen 3 de los *Escritos póstumos* de Møller y *O lo uno o lo otro* de Kierkegaard, en una carta de Signe Læssøe a Hans Christian Andersen, fechada el 7 de abril de 1843: “Aquí ha aparecido otro libro —como puedes ver, somos productivos, aunque no sea la temporada literaria— tan agradable como desagradable es *O lo uno o lo otro*, a saber, la tercera parte de las *Obras* de Poul Møller”. Cfr. *Encounters with Kierkegaard*, p. 58.

⁸⁶ No hay evidencia de que Møller leyera en público su novela después de 1824. Tal vez lo hizo de forma privada, pero todo indica que Kierkegaard no la conoció sino hasta su publicación en 1843.

⁸⁷ En sus memorias, publicadas después de su muerte en 1909, se lee que “el bueno de Anders [el criado de Kierkegaard] volvió con una nueva carta con contenidos bastante nuevos, acompañada con un paquete que, después de revisarlo, resultó que eran las obras póstumas de Poul Møller. Tan solo algunos días antes, en casa de mis primos, me encon-

Es importante destacar que, como se ha observado, puede percibirse que Kierkegaard había leído y estaba al tanto de todos los escritos de Møller a los que tenía acceso, aunque, desde luego, no estimaba necesario mencionar o reflexionar acerca de cada uno de estos textos. Esto debe tenerse en cuenta cuando, en lo sucesivo, se hable de las referencias y alusiones a los escritos de Møller en Kierkegaard. Nótese bien que partes que se encuentran en los escritos póstumos de Møller a veces son mencionadas por Kierkegaard en un momento anterior a su publicación (por ejemplo, aquellas que se refieren a la ironía), pero en esos casos es importante considerar la posible influencia de las fuentes orales, es decir, aquello que Kierkegaard podía recordar de sus conversaciones.

En el siguiente planteamiento del uso —o posible uso— de los escritos de Møller por parte de Kierkegaard, el orden será cronológico en la medida de lo posible. Comenzaré con la sátira temprana en contra de Grundtvig, “Esbozo de una carta desde el cielo” (Sección III, A), y hablaré de los dos poemas a los que Kierkegaard les dedica una atención especial (Sección

tré con un libro que me redujo al mismo estado que aquel hombre del que el rey español observó: ‘¡O bien está loco, o bien está leyendo el Don Quijote!’ La historia del ‘rizado Frits’ me ha hecho retorcerme de la risa. Ahora que lo atesoro en mis manos como mi justa propiedad, me siento tan abrumada de éxtasis que me cuesta trabajo encontrar las palabras para expresarle esto al tío Søren. Incluso así, se sintió un poco decepcionado de que el azar hubiera puesto en mis manos un libro de Poul Møller antes de que él lo hiciera”. Henriette Lund, *Erindringer fra Hjemmet*, Copenhague: Gyldendal, 1909, pp. 119-120. Cuando dice que esto ocurrió en su cumpleaños doce (*Encounters*, p. 165), es decir, en 1842 (ella nació en 1829), debe de estar equivocada, ya que *Aventuras de un estudiante danés* apareció en el volumen 3 de *ES1* en 1843. También mencionaré un hecho curioso del cual Kierkegaard no estaba enterado. Henrik Hertz tenía planeado escribir una sátira —que nunca terminaría—, *La quinta monarquía*, en la que Kierkegaard iba a ser un personaje. Cfr. *Encounters with Kierkegaard*, pp. 221-224. Entre otras cosas, Kierkegaard seduciría a una muchacha dentro de una tienda de acampar, “pero bajo uno de sus seudónimos de escritor”, y diría “que no es responsable de lo hecho por esa firma” (*Encounters*, p. 222). Con relación a Poul Møller, el personaje de Kierkegaard “también puede hacer alusión a la escena en *Aventuras de un estudiante danés* de Poul Møller, en la que Frits, de trece años, en su aventura romántica pretende ganarse el pan con su violín y, estando en la granja de un pobre labrador, es interpelado de forma prosaica y brusca por una campesina. Ahora bien, esto último hubiera sido representado de forma incluso más tosca por el autor de *Una historia cotidiana*. Este habría buscado una antítesis en *dos* personalidades: Frits, con sus inclinaciones poéticas y libres, y la campesina, sumida *por completo* en la prosa de la vida. Pero ¡qué diferente es la claridad poética y radiante que P. Møller arroja sobre la situación! La mujer descubre que era la nodriza de Fritz, y en ese momento toda la fuerza poética de su existencia (misma que se encuentra en toda existencia) se revela a través de su dura cubierta. Frits está lejos de ser absorbido *por completo* en lo poético” (*Encounters*, p. 224).

III, B). Me enfocaré entonces en la filosofía, primero en los fragmentos de Møller sobre la ironía y el nihilismo, incluido su interés con la figura de Ahasverus (Sección III, C). Analizaré a continuación (Sección III, D), desde el punto de vista de Kierkegaard, la reseña de la novela de Thomasine Gyllembourg, *Los extremos*. Después compararé el ensayo “Sobre contarles a los niños cuentos de hadas” con el análisis de Kierkegaard del mismo tema (Sección III, E). El rasgo característico de Møller como escritor fragmentario aparece de forma especial en sus *Pensamientos dispersos*, algunos de los cuales son mencionados por Kierkegaard, incluyendo un aforismo acerca del concepto de afectación, el cual era de importancia fundamental para la filosofía de Møller (Sección III, F). Por último, hablaré de las referencias de Kierkegaard al tratado filosófico de Møller de 1837, “Pensamientos sobre la posibilidad de una demostración de la inmortalidad humana, con referencia a la literatura más reciente sobre el tema”, esto visto bajo la luz del debate contemporáneo sobre la inmortalidad del alma (Sección III, G).

A. “Esbozo de una carta desde el cielo”

La pequeña pieza satírica titulada “Esbozo de una carta desde el cielo según el nuevo gusto histórico de Grundtvig, descubierto por Poul Møller” se publicó en *Nyeste Skilderie af Kjøbenhavn* el 19 de diciembre de 1818⁸⁸. Se trata de una parodia del peculiar estilo de N. F. S. Grundtvig en sus varias contribuciones a la controversia literaria entre Adam Oehlenschläger (1779-1850) y Jens Baggesen, en la cual Møller participó como un miembro de “*Tylvtten*” (“los doce”), un grupo de estudiantes admiradores que acudieron al apoyo del poeta laureado, Oehlenschläger, cuando Baggesen lo atacó⁸⁹. Los doce estudiantes desafiaban públicamente a Baggesen al exigir-

⁸⁸ “Forsøg til et Himmelsbrev i Grundtvigs nye, historiske Smag, fundet af Poul Møller”, en *Nyeste Skilderie af Kjøbenhavn*, vol. 15, ed. por S. Soldin, Copenhague, 1818, no. 101, columnas 1696-1699; reimpresso en *ES1*, vol. 1, pp. 195-200.

⁸⁹ Sobre esta controversia, ver, por ejemplo, Kristian Arentzen, *Baggesen og Oehlenschläger. Litteraturhistorisk Studie*, vols. 1-8, Copenhague: Otto B. Wroblewsky, 1870-1878, especialmente el vol. 7. La dicotomía estética Grundtvig-Oehlenschläger también es tratada por Møller más tarde cuando en uno de sus pensamientos dispersos escribe lo siguiente: “Existe un modo de producir ideas que es característico de la época cristiana que está completamente en conflicto con el gusto antiguo. El autor no empieza a darle vueltas a la idea de una obra clásica sino hasta que esta ha madurado en él, y no dedica constantes críticas y esfuerzos a la producción de la idea. Por el contrario, toda su vida constituye una continua actividad literaria; sus conceptos se desarrollan durante la obra, de manera que su vida entera como autor no debería sino considerarse como un tren de pensamiento público, una

le que defendiera en latín sus críticas y su comportamiento (varios de los estudiantes, incluido Møller, eran latinistas consumados y debatían en latín en el club de lectura llamado “Lyceum”)⁹⁰. Møller desempeñó un papel principal en esto al entregarle el desafío a Baggesen y, cuando este lo rechazó, al amenazarlo con que tres cuartas partes de los estudiantes residentes del dormitorio Regensen (donde también Møller vivía a veces) acudirían a abuchear una pieza compuesta por uno de los amigos de Baggesen, a saber, *La profecía de Tycho Brahe* de Heiberg⁹¹. Møller escribió una espléndida parodia, “Sobre la pequeñez de Jens”, acerca de un poema de Baggesen de 1786, “Hubo un tiempo en que era muy pequeño”⁹². Y escribió el “Esbozo de una carta desde el cielo”, al cual Kierkegaard probablemente se refiere cuando en el *Diario DD*, en una entrada fechada el 13 de julio de 1837, emplea la expresión: “Hecha en nuestro estudio”⁹³. De forma parecida, concluye una carta dirigida a Regine Olsen en el otoño de 1840 con una mención a Mø-

especie de confesión ininterrumpida. Es posible observar su empeño en todas las etapas por las que ha pasado, como si se tratara de una corriente continua, pero no pueden verse productos terminados con una vida orgánica independiente. El *Nachlass* literario de Jean Paul es un ejemplo adecuado de esta productividad ilimitada, misma que tiene su principio exclusivamente en el autor mismo; para considerar un ejemplo más cercano, las obras de Grundtvig, Goethe y Oehlschläger poseen, en cambio, un valor como arte clásico”. *ESI*, vol. 3, p. 233.

⁹⁰ El desafío a Baggesen fue impreso más tarde —en latín, desde luego— en el diario *Dagen*, no. 236, 1816, firmado por “los doce”: A. G. Rudelbach, P. M. Møller, C. Hauch, C. Lütken, C. Flor, W. R. Dichman, N. B. Krarup, H. Brøchner (un teólogo que no ha de confundirse con el filósofo, quien todavía no había nacido), G. A. Dichman, L. Abrahams, N. C. Møhl y L. C. Westergaard. En el transcurso de ese año aparecieron más contribuciones, de ambos lados, en *Dagen*.

⁹¹ Cfr. Hauch, *Minder om min Barndom og min Ungdom*, pp. 317-319. En sus memorias, Hauch, quien era uno de “los doce”, no señala de forma directa que la pieza en cuestión fuera, de hecho, *La profecía de Tycho Brahe* de J. L. Heiberg, la cual se estrenó el día del cumpleaños del rey el 28 de enero de 1819. Los motivos para no mencionar esto pueden ser que, al ser ya un anciano, lo hubiera olvidado, o, mejor, que este hecho quizá era demasiado delicado o poco halagüeño para un retrato ideal de Møller, ya que Heiberg era su amigo cercano.

⁹² P. M. Møller, “Om Jenses Lidenhed”, en *Hermes. Nytaarsgave for 1820*, ed. por Carsten Hauch et al., Copenhagen, 1819, pp. 1-2, reimpresso en *ESI*, vol. 1, pp. 17-18. En sus memorias, Hauch escribe de este poema: “La perfecta ejecución y el virtuosismo con el cual volvió las propias palabras de Baggesen en su contra han mantenido a este poema por encima del río del olvido, en el cual tantas cosas escritas en su momento con ingenio y vigor se han hundido”. Hauch, *Minder om min Barndom og min Ungdom*, p. 299.

⁹³ “Resolución del 13 de julio de 1837, hecha en nuestro estudio a las seis de la tarde”. *SKS* 17, 229, *DD*:28.a / *KJN* 1, 221.

ller: “Me permito invocar como testigo a mi P. Møller *eternizado*. / Hecho en *nuestro estudio*”⁹⁴.

Aunque la expresión latina equivalente, “*e museo meo/nostro (dabam/datum)*”, era una fórmula epistolar usual, es obvio que aquí Kierkegaard estaba pensando en la parodia de Møller, la cual sin duda había disfrutado. Como se sabe bien, su propio veredicto acerca de Grundtvig puede resumirse con las últimas palabras de la entrada NB23:67 de 1851: “Creo que Grundtvig es un disparate”⁹⁵. Es en esa misma entrada que Kierkegaard escribe con ironía acerca del gran profeta Grundtvig, que en su entrar y salir de la Iglesia nacional la define en virtud de su presencia y la de sus seguidores, “pues, como Poul Møller señaló en cierta ocasión, la historia y Grundtvig, Grundtvig y la historia, son una y la misma cosa; de la misma manera, es preciso que Dinamarca y Grundtvig, Grundtvig y Dinamarca, sean también lo mismo... esto en el supuesto de que se trate de la verdad histórica con los ‘miles de oyentes’ ”⁹⁶. Esto es también una alusión al “Esbozo de una carta desde el cielo” de Møller, en el cual, por ejemplo, se atribuyen las siguientes palabras finales a Grundtvig: “En el final exclamaré una vez más: ¡Desdichados! Desdichados los cachorros que se han opuesto a la crónica y a mí, a mí y a la crónica, y a la crónica y a mí. Amén”⁹⁷.

En el *Postscriptum definitivo y no científico*, Parte 1, Capítulo 1, “El punto de vista histórico”, se leen al final del § 2, “La Iglesia”, algunos comentarios sobre J. C. Lindberg y Grundtvig. El primero “tiene una cabeza sana sobre los hombros; por el contrario, resulta sumamente dudoso qué es en verdad todo lo que se dice sobre Grundtvig, que es un visionario, un poeta, un bardo, un profeta con una visión sin igual sobre la historia universal y con buen ojo para lo profundo”⁹⁸. Lo anterior es bastante modesto si lo comparamos con los manuscritos, en los cuales parece que Kierkegaard planeaba incluir una reflexión más extensa sobre el fenómeno Grundtvig. Ahí toca también el tema de su estilo y habla del “Esbozo de una carta desde el cielo” de Møller. Este escrito, sin embargo, no fue incluido en el libro. Entre otras cosas, se lee en el borrador que:

⁹⁴ *B & A*, vol. 1, p. 50 / *LD*, carta 17, p. 63.

⁹⁵ *SKS* 24, 242.36, NB23:67.

⁹⁶ *SKS* 24, 242.19-22, NB23:67.

⁹⁷ *ES1*, vol. 1, p. 200. Sobre las “crónicas” de Grundtvig, ver, por ejemplo, la nota en *SKS* 7, 52.4.

⁹⁸ *SKS* 7, 52.2-5 / *CUP1*, 46. Jacob Christian Lindberg (1797-1857) era un seguidor entusiasta de Grundtvig.

Grundtvig es tan absoluto que termina por ser su propia caricatura. Su naturaleza absoluta se transforma en parodia, y lo mismo sucede con su estilo, el cual no requiere sino de una reproducción cuidadosa, ya sea que se trate de algo polémico, como fue el caso con Poul Møller, o en tono de admiración, como ocurrió con Siegfried Ley. Al final termina en parodia, de modo que, como consecuencia, amigo y enemigo, haciendo lo mismo, producen el mismo efecto. En efecto, aunque estas observaciones inocentes e insignificantes pudieran conmover al pastor Grundtvig, obligándolo a hacer uso de lo mejor de sus fuerzas, estoy seguro de que me destruiría de forma tan absoluta que al final saldría completamente ileso⁹⁹.

B. “*El viejo amante*” y “*Gozo por Dinamarca*”

Kierkegaard solo se refiere a Møller como traductor de la *Odisea* de un modo muy indirecto cuando se refiere a él como “el admirador de Homero” en la dedicatoria de *El concepto de la angustia*¹⁰⁰. Con respecto a la poesía original de Møller, encontramos varias referencias en los escritos, aunque solo se mencionan algunos versos específicos de dos de sus poemas¹⁰¹.

⁹⁹ Pap. VI B 29, p. 104 / CUP2, 18-19. El “Siegfried Ley” del que se habla aquí es Christian Sigfred Ley (1806-1874), quien nunca terminó sus estudios en teología, pero trabajó como tutor. Fue un seguidor entusiasta de Grundtvig. Incluso en la copia en limpio se puede encontrar la siguiente versión, la cual, no obstante, fue borrada: “Su vida [es decir, la de Grundtvig] está diseñada de una forma tan paródica que basta con narrarla con simpleza para escribir una sátira. De forma parecida, su estilo es tan paródico que una simple reproducción suya —por ejemplo, en tono polémico, en el caso de Møller, o con admiración, en el caso de Siegfried Ley— constituye ya una parodia. Esto es una buena demostración que en sí misma es paródica: que amigo y enemigo, haciendo lo mismo, produzcan el mismo efecto”. Pap. VI B 98, 17 / CUP2, 30-31.

¹⁰⁰ Kierkegaard conoció las traducciones de la *Odisea* de Møller, al menos después de su reimpresión en 1839 en *ES1*, vol. 1. En el registro de la subasta de la biblioteca de Kierkegaard, no aparece ninguna de las ediciones originales de la traducción (1816, 1822, 1825). No existe evidencia de que Kierkegaard conociera la traducción de Møller de la pseudohomérica *Batrachomyomachia*, “La batalla de las ranas y los ratones”, probablemente elaborada en el invierno de 1816-1817, aunque publicada por primera vez en 1848 en *ES2* (no está registrada en *ASKB*), vol. 1, pp. 254-261, donde Thaarup completa el fragmento. En cambio, por *O lo uno o lo otro* se sabe que Kierkegaard estaba al tanto del poema griego, pues lo menciona en el pasaje donde compara a Homero con el *Don Giovanni* de Mozart, y señala que Homero no se ha ganado la inmortalidad por su *Batrachomyomachia*. *SKS* 2, 58.13-20 / *EO1*, 50.

¹⁰¹ Además de los dos poemas de los que hablaré más adelante, hay también una referencia indirecta al poema —o pequeña escena dramática— de Møller titulada “Hans og

Cuando visita a Constantin Constantius, el joven enamorado de *La repetición* (1843) repite con desesperación la sexta estrofa de “El viejo amante”:

Así como los amantes recurren con frecuencia a las palabras del poeta para lograr que la dulce aflicción del amor se revele como goce jubiloso, lo mismo hacía él. Mientras andaba de un lado a otro, repetía una y otra vez un verso de Poul Møller:

Llega pues un sueño desde mi juventud

Hasta mi sillón

Por ti siento un íntimo anhelo

Tú, sol de las mujeres¹⁰².

Sus ojos se llenaron de lágrimas y se tumbó en la silla; repetía los versos una y otra vez. Yo quedé conmovido por la escena¹⁰³.

Trine” (*ES1*, vol. 1, pp. 83-84, incluido por los editores en la colección de poemas “Escenas en el Jardín de Rosenborg”; originalmente, el poema —que fue escrito en el viaje a China— se publicó en *Gefion. Nytaarsgave for 1826*, ed. por Elisa Beyer, Copenhagen: Forlagt af Udgiverinden, 1825, pp. 154-159). Sin embargo, esto es solo porque Heiberg, en su vodevil *Aprilsnarrene eller Intriguen i Skolen* (Copenhague: F. A. C. Printzlau, 1826), estrenada el 22 de abril de 1826, alude de forma constante al poema, no solo al usar los mismos personajes y nombres de los dos jóvenes amantes, sino también al hacer que Trine, en la Escena 23, se refiera al escrito de Møller como un “pasquín” sobre ellos que ha aparecido recientemente, y que también ha sido recitado con el papel de Hans representado por el actor C. N. Rosenkilde (1786-1861). Kierkegaard se refiere a esta ilusión arruinada cuando, en *Pap. I A 23 / JP 2*, 2241, cita de forma libre las palabras de Trine: “Hay un viejo, llamado Rosenkilde, que te está copiando”. Las palabras originales de Heiberg son: “¿Crearás que el actor que hace tu papel es en realidad un vejestorio llamado Rosenkilde? Se le atavió de tal manera que parecía un colegial”. Heiberg, *Aprilsnarrene*, p. 79 (*Poetiske Skrifter*, vols. 1-11, Copenhagen: C. A. Reitzel, 1862, vol. 6, pp. 92-93). La representación tuvo lugar en el Teatro de la Corte en febrero de 1826. En esa época, Rosenkilde era un hombre maduro, al menos en comparación con Trine, cuyo papel era representado por la actriz de trece años Johanne Luise Pätges, quien más adelante se convertiría en la señora Heiberg (1812-1890).

¹⁰² *ES1*, vol. 1, p. 12. El poema se publicó originalmente en *Iris. En Samling af Poesie og Prosa*, ed. por Carsten Hauch, Copenhagen: B. Brünnich, 1819, pp. 112-115.

¹⁰³ *SKS 4*, 13.21-31 / *R*, 135-136. Constantin Constantius no podía olvidar este episodio: “Con el permiso del lector, volveré a considerar aquella época en la que llegó a mi habitación intoxicado con el recuerdo, cuando su corazón constantemente *ging ihm über* en aquel verso de Poul Møller, cuando me confesó que había tenido que negarse a sí mismo a fin de permanecer el día entero con la muchacha que amaba. Repetía el mismo verso aquella tarde, cuando nos separamos. Jamás podrá olvidar aquel verso. De hecho, me resultaría más fácil destruir el recuerdo de su desaparición que la imagen de aquel momento; de manera parecida, las noticias de su desaparición me perturbaron mucho menos que su situación en aquel primer día”. *SKS 4*, 23.2-11 / *R*, 146. Vilhelm Andersen, en su *Poul Møller*, p. 91, escribe lo siguiente acerca del poema: “Existen, en efecto, muchos más jóvenes además del joven de *La repetición* de Kierkegaard que han encontrado refugio en

Este poema, publicado por primera vez en 1819, aunque redactado en 1817 o a principios de 1818, cuando Møller era tutor privado en la hacienda de Espe, parece ser un reflejo de su temprano e infeliz amor por Margrethe Bloch. Puesto que ahora esa “antigua idea fija” se ha “disuelto en una elegía absolutamente pura”, como le escribió a su amigo, B. S. Ingemann¹⁰⁴, él se imagina a sí mismo como un anciano que recuerda su amor de juventud, si bien con cierta añoranza, a fin de buscar de nuevo a su amada. En el contexto referido, el viejo amante infeliz podría ser el *alter ego* de Kierkegaard, aunque esto quizá resultaría extraño, ya que, algunos años antes, había empleado la misma estrofa en varias cartas dirigidas a su prometida, Regine Olsen. En una de esas cartas, la compara con el sol: “Siempre que huelas la fragancia de ese heliotropo que tienes en casa y que está todavía fresco, por favor piensa en mí, pues en verdad mi mente y mi alma se vuelven hacia este sol, y una añoranza sincera se adueña de mí cuando pienso en ti, sol de las mujeres”¹⁰⁵. Otra carta empieza de la siguiente manera: “¡Mi Regina! ¿Me encuentro soñando o ‘llega un sueño desde mi juventud hasta mi sillón?’”¹⁰⁶. La señorita Olsen probablemente conocía el poema y entendía estas citas o alusiones de forma perfecta¹⁰⁷.

También en el *Cuaderno 7* de 1840-1841, redactado durante el mismo periodo del compromiso, Kierkegaard cita la misma estrofa “soñadora” y la interpreta de la siguiente manera:

El soñar se alza constantemente a potencias cada vez más elevadas; de este modo, un sueño dentro de una existencia soñada (con lo cual se transforma en una especie de realidad) ejerce un efecto infinitamente

estos versos de Poul Møller, a fin de lograr que la dulce angustia del amor se revelara como goce jubiloso”.

¹⁰⁴ Borup, carta no. 13.

¹⁰⁵ *B & A*, vol. 1, pp. 51-52 / *LD*, carta 19, p. 66. Ver también la carta 18, en la cual cita las palabras “desde mi juventud”.

¹⁰⁶ *B & A*, vol. 1, p. 57 / *LD*, carta 27, p. 72.

¹⁰⁷ Tal vez Kierkegaard se lo leía en voz alta o ella misma lo había leído. Niels Thulstrup afirma en *B & A*, vol. 2, p. 33 (comentario en la p. 50.5), que Kierkegaard le había regalado el primer volumen (1839) de *ES1* (“S. K. le regaló a Regine Olsen el material ya publicado de la primera edición de los *Escritos póstumos* de P. M.”), aunque esto no se ha podido verificar. Parece que Thulstrup confunde a Regine Olsen con Henriette Lund, quien cuenta que el tío Søren le había regalado las obras póstumas de Møller (cfr. *Encounters with Kierkegaard*, p. 166; ver la introducción de la presente Sección III). No obstante, eso ocurrió no en 1839, sino en 1843, después de la publicación del vol. 3 de *ES1*.

volatilizador. Con qué exaltación infinita puede un joven leer las palabras del poema de P. Møller, “El viejo amante”:

Llega pues un sueño desde mi juventud
Hasta mi sillón
Por ti siento un íntimo anhelo
Tú, sol de las mujeres.

Para el joven, el sueño se eleva aquí a la segunda potencia. Se sueña primero como siendo un viejo, para entonces succionar, a través del embudo de una vida entera, el instante más aromático de su primera juventud¹⁰⁸.

El segundo poema de Møller al que Kierkegaard hace alusión es “Gozo por Dinamarca”, con su conocida primera línea: “La rosa se ruboriza ya en el jardín de Dana”. En la dedicatoria a *El concepto de la angustia*, la parte “el gozo de Dinamarca en ‘El gozo por Dinamarca’, siempre ‘recordado en el verano danés’ a pesar de sus ‘muchos viajes’” es una alusión al poema¹⁰⁹. Este fue compuesto durante el largo viaje —o, podría decirse, odisea— a China (1819-1821) y expresa la añoranza por Dinamarca y los amigos en casa¹¹⁰. La tercera estrofa va así:

¡Amigos míos, en el verano danés!
¿Recuerdan a aquel hombre de muchos viajes
Que, lejos de las hermosas flores de Dana,
Aquí donde el viento del sur sopla en la vela,
Erra lejos de su querida tierra natal?¹¹¹.

El poema se publicó por primera vez en 1823 y apareció en el primer volumen de los *Escritos póstumos* de 1839. No obstante, Kierkegaard lo conocía desde antes de 1839 y tenía una relación muy emocional con él, ya que estos versos sobre la “odisea” le recordaban a Møller, quien había viajado en su juventud y ahora había partido para siempre¹¹². Esto es evidente por el he-

¹⁰⁸ SKS 19, 208-209, Not7:9 / JP 1, 804.

¹⁰⁹ SKS 4, 311.4-6 / CA, 5. Acerca de la dedicatoria, ver la Sección II.

¹¹⁰ Según Vilhelm Andersen, fue escrito en Manila en julio de 1829; *Poul Møller*, p. 107.

¹¹¹ ES1, vol. 1, p. 47. El poema se publicó por primera vez en K. L. Rahbek, *Tilskuene. Et Ugeskrift*, no. 47, 1823, pp. 374-376.

¹¹² La alusión a los primeros versos de la *Odisea* de Homero es obvia. Con todo, Møller no emplea la expresión *vidtforreist* [de muchos viajes, muy viajado] en su traducción de la *Odisea* homérica.

cho de que cita esta línea en el *Diario DD* en una entrada del 2 de abril de 1838, escrita no mucho después de la muerte del Møller el 13 de marzo del mismo año. El actor N. P. Nielsen había recitado el poema en el Teatro Real, algo que, como ya se ha mencionado, le produjo una profunda impresión¹¹³.

C. Fragmentos sobre la ironía y el nihilismo

Møller tenía una naturaleza humorística, algo que Kierkegaard mismo atestigua en la nota del *Postscriptum*, citada anteriormente, donde dice: “¿Quién lo ha conocido y olvidado su risa, la cual resultaba benéfica aunque no fuera del todo claro de qué se estaba riendo?”¹¹⁴. Además, si bien en sus escritos prefería la comunicación directa (en la reseña de *Los extremos*, menciona el ideal de que el autor, “sin cansar al lector con demasiadas bromas y rodeos, debería concentrarse en el asunto en cuestión y decir directamente aquello que tiene que decir”¹¹⁵), Møller mismo era un ironista en el sentido socrático (no en el romántico)¹¹⁶. Incluso podría decirse que su obra dispersa o fragmentaria constituye una negación, una manifestación de ironía. En sus escritos, él aborda el tema de la ironía de forma no irónica. Si uno desea explorar esto, es importante prestar atención especial al fragmento “Sobre el concepto de ironía”, a una serie de pensamientos dispersos y a ciertos pasajes de su reseña de *Los extremos*¹¹⁷.

El fragmento de Møller, “Sobre el concepto de ironía” —el mismo título que Kierkegaard emplearía más tarde para su disertación— estaba des-

¹¹³ SKS 17, 253, DD:101 / KJN 1, 244. El actor Nicolai Peter Nielsen (1795-1860) recitó el poema en el Teatro Real la tarde del 1 de abril de 1838. Parece que era parte de su repertorio: lo había recitado varias veces después de una primera representación en el Teatro el 1 de enero de 1830. Más tarde, Kierkegaard vio a la pareja de actores, N. P. Nielsen y Anna Nielsen (1803-1856). Cfr. el borrador de una carta de 1847, *B & A*, vol. 1, pp. 189-190 / LD, carta 170, pp. 238-240.

¹¹⁴ SKS 7, 41 / CUP1, 34, nota. El humor de Møller es visible en muchos contextos diferentes, aunque también en una escala más pequeña. Un ejemplo de esto es la simpática rima de “El viejo amante” que acabamos de citar: *Lænestol/Sol* (silla, sol). Un poeta más “serio” difícilmente hubiera hecho esto.

¹¹⁵ P. M. Møller, “Nye Fortællinger af Forfatteren til en Hverdagshistorie. Udgivne af Johan Ludvig Heiberg. Andet Bind: Extremerne. Kjøbenhavn. Paa Universitets-Boghandler Reitzels Forlag, trykt hos J. D. Qvist, Bog- og Nodetrykker. 1835. 223 S. 8”, *Maanedskrift for Litteratur*, vol. 15, Copenhague: C. A. Reitzel, 1836, pp. 135-163; p. 139; *ES1*, vol. 2, p. 131.

¹¹⁶ Cfr. Vilhelm Andersen, *Poul Møller*, p. 396.

¹¹⁷ Sobre esta reseña, ver más adelante la Sección III, D.

tinado al *Maanedskrift for Litteratur* como respuesta a la reseña de Eggert Christopher Tryde (1781-1860) sobre el libro de Sibbern acerca de estética¹¹⁸. No obstante, nunca concluyó el estudio; lo que terminó fue una introducción acerca de la ironía moral. Møller interrumpió el trabajo antes de pasar a la ironía poética. El fragmento no se publicó sino hasta 1848, en la segunda edición de los *Escritos póstumos*, volumen 3¹¹⁹. En su reseña, Tryde había incluido algunas observaciones finales sobre la ironía en el contexto del romanticismo alemán. De acuerdo con Tryde, el *modus vivendi* de los románticos apuntaba en la dirección incorrecta, alejándose de Dios y aproximándose a un ideal en la naturaleza¹²⁰.

En su fragmento, Møller nunca llega a una discusión más amplia acerca de este profundo nihilismo de la ironía del romanticismo alemán, sino que solo introduce el concepto “tal como se ha formado en el uso lingüístico de nuestra época”¹²¹. Como puede verse también en su reseña de *Los extremos*, su método es el mismo del licenciado en *Aventuras de un estudiante danés* (quien estudia mineralogía para identificar la piedra adecuada para afilar su cuchillo para conseguir una buena pluma), comenzando, por así decirlo, *ab ovo*, en este caso con la moralidad griega, es decir, la antigua dicotomía

¹¹⁸ E. C. Tryde, “Om Poesie og Konst i Almindelighed, med Hensyn til alle Arter deraf, dog især Digte-, Maler-, Billedhugger- og Skuespiller-Konst; eller: Foredrag over almindelig Æsthetik og Poetik. Af Dr. Frederik Christian Sibbern, Proffesor i Philosophie. Første Deel. Kbhvn., 1834, 392 Sider. Forfatterens Forlag”, *Maanedskrift for Litteratur*, vol. 13, Copenhague: C. A. Reitzel, 1835, pp. 177-202; especialmente pp. 200-202.

¹¹⁹ P. M. Møller, “Om Begrebet Ironie”, en *ES2*, vol. 3, pp. 152-158.

¹²⁰ Tryde, “Om Poesi og Konst i Almindelighed”, pp. 200-201: “Parece característico de las últimas producciones poéticas el que no se busca tanto enfatizar aquel ideal interior ni permanecer en los objetos... como conocer toda forma, toda figura y especie de vida, es decir, lo malo y lo bueno, lo bajo y lo elevado, como una condición necesaria para que aparezca y devenga el ideal”. El carácter negativo o inmoral de esta clase de poesía consiste en que “trata de descubrir algo interesante incluso en aquello que es completamente erróneo, y esto aun cuando se siente feliz con respecto a los objetos; pese a ello, no se abstiene de una cierta burla acerca de tales objetos. De hecho, a menudo se burla de forma abierta de sus propios productos”. De modo parecido, Sibbern, en su *Sobre la poesía y el arte*, escribió de la ironía poética que “a fin de representar las cosas con verdadera objetividad, el poeta debe observar la vida y sus figuras como si se tratara de un juego que considera con un placer meramente contemplativo, sin ningún tipo de participación empática; lo hace, de hecho, con una sonrisa contemplativa, es decir, con una actitud semejante a la que se encuentra en la ironía real”. F. C. Sibbern, *Om Poesie og Konst i Almindelighed, med Hensyn til alle Arter deraf, dog især Digte-, Maler-, Billedhugger- og Skuespillerkonst; eller: Foredrag over almindelig Æsthetik og Poetik*, Parte 1, Copenhague: Paa Forfatterens Forlag, 1834, pp. 387-388; citado por Tryde, p. 200.

¹²¹ *ES2*, vol. 3, p. 152.

entre deseo y razón, y la cuestión sobre cuál es el medio correcto para el bien moral. El idealismo moral es idéntico a la subjetividad, como cuando, tiempo después, Fichte “le confirió el máximo poder a la conciencia del individuo, de manera que este pudiera determinar en cada caso particular y según su propia convicción moral cuál sería su deber... Al identificarse la voluntad del individuo con la ley moral, la convicción subjetiva llega a ser considerada como lo supremo”¹²². La consecuencia necesaria de esta autonomía es el *nihilismo* moral, afirma Møller, para luego señalar el peligro universal que esta subjetividad implica, lo cual se ejemplifica con la famosa novela de Friedrich Schlegel, *Lucinde* (1799), misma que era considerada — también en la disertación de Kierkegaard — como un evangelio de la ironía y en la cual un personaje dice: “Nada resulta más insensato que el reproche que los moralistas les hacen a ustedes a causa de su egoísmo. Están completamente equivocados, pues ¿qué dios puede ser venerable para los seres humanos, si no es su propio dios?”¹²³. El placer y el vegetar se convierten en la vida genuina y la religión verdadera. Møller alude a Hegel, quien considera la ironía como algo idéntico a esta actitud vacía frente a la vida, y la define como una “subjetividad que se conoce a sí misma como lo más elevado”¹²⁴. De acuerdo con Hegel, se trata de una de “las formas morales del mal”¹²⁵. El ironista romántico se aleja de un mundo vacío y se siente superior a este¹²⁶.

¹²² Ibid., p. 154.

¹²³ El pasaje, que es traducido al danés y citado en *ES2*, vol. 3, p. 155, aparece en la sección “Idylle über den Müssiggang”. La *Lucinde* de Schlegel también es analizada por Møller en su reseña de *Los extremos* y, por supuesto, en *Sobre el concepto de ironía* de Kierkegaard.

¹²⁴ *ES2*, vol. 3, p. 155. En sus *Elementos de filosofía del derecho*, § 140, Hegel usa esta fórmula en su explicación del uso de la ironía en Solger comparado al uso de Schlegel, quien ampliaba el significado de la expresión para incluir “aquella subjetividad que se conoce a sí misma como lo más elevado”. G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in 20 Bänden*, ed. por Hermann Glockner, Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1928-1941, vol. 7, p. 217, nota.

¹²⁵ *ES2*, vol. 3, p. 158. Esta visión de la ironía romántica como un mal moral y una especie de vacío es desarrollada por Hegel en *Elementos de filosofía del derecho*, § 140, *in fine*, donde se lee: “En esta forma, la subjetividad no solo está vacía de todo contenido ético a la manera de derechos, deberes y leyes, de modo que es mala, en consecuencia (mala, de hecho, en una forma inherente y totalmente universal); en añadidura, su forma es la de un vacío *subjetivo*, en el sentido de que se conoce a sí misma como este vacío de todo contenido y, conociendo esto, se conoce a sí misma como lo absoluto”. *Jubiläumsausgabe*, vol. 7, p. 219.

¹²⁶ Cfr. Brian Söderquist, *The Isolated Self: Truth and Untruth in Søren Kierkegaard's On the Concept of Irony*, Copenhagen: C. A. Reitzel, 2007 (*Danish Golden Age Studies, Estudios Kierkegaardianos*. Revista de filosofía (2015)

El concepto de ironía en el romanticismo alemán es una “aberración” que tan solo ha tenido un eco débil en la literatura danesa, pero que también se encuentra en las conversaciones cotidianas bajo la forma de un deseo de un “pensamiento libre de prejuicios” y, en términos generales, como una “desconfianza hacia el concepto de moralidad”¹²⁷. Semejante a la ironía, aunque no debe confundirse con ella, es el sentimentalismo, el cual es una resignación a la vida externa y un entregarse a “una vida puramente interior que llena con anhelos y presentimientos de algo venidero que constituye la única realidad”¹²⁸.

Por supuesto, estas ideas le resultaban familiares a Kierkegaard, quien más tarde las desarrollaría con detalle en su disertación. Møller también analizó la ironía y el nihilismo en varios pensamientos dispersos y en su reseña de *Los extremos*, escritos a los que me referiré dentro de poco. Pero, como ya se mencionó antes, el estudio inconcluso de Møller sobre la ironía no apareció en la primera edición de los *Escritos póstumos*, que era la que Kierkegaard tenía. Así que, en cualquier caso, no pudo haberlo leído antes de la publicación de su propia disertación acerca de la ironía. Lo que es más importante en el caso de Kierkegaard es su relación personal con Møller y el impacto “irónico” o socrático que este llevaba a sus conversaciones: el hecho de que las ideas comentadas anteriormente y los contenidos del estudio de Møller probablemente habían sido comunicados a Kierkegaard en una o más de sus conversaciones. Por desgracia, no hay mucha evidencia sobre esto. Pese a ello, como ya se ha señalado en la Sección II, gracias a la entrada

vol. 1), p. 152. Söderquist dice, *inter alia*: “A primera vista, la descripción de Møller del romanticismo parece estar de acuerdo con su propia sensibilidad con relación a los derechos de lo subjetivo y de la vida interior. No obstante —y esto es importante—, para Møller la clase de subjetividad celebrada por los románticos se cierra no solo frente a la cultura burguesa, sino también frente a un orden moral más profundo a través de lo cual el yo se desarrolla y cultiva”.

¹²⁷ *ES2*, vol. 3, p. 156.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 157. En su reseña de *Los extremos* (ver más adelante la Sección III D), Møller dice lo siguiente sobre la relación entre la poesía sentimental y la ironía: “La ironía fue, de hecho, una continuación natural de esto [la poesía sentimental], ya que el sentimentalismo, cuando es tratado como arte y es llevado a su extremo, tiene una relación muy estrecha con lo inhumano. Una conciencia vaga de esta relación es probablemente la razón de que el hombre sentimental, quien se aprovecha de su propia simpatía, desprecie al ironista más que a otras personas. Puesto que su comportamiento [del ironista] le parece una parodia de su propia naturaleza, se perturba ante su presencia, justo como un caballo ante la presencia de un camello”. *Maanedskrift for Litteratur*, vol. 15, 1836, pp. 147-148; *ES1*, vol. 2, pp. 140-141.

DD:18 sabemos de esa “muy interesante conversación” de la tarde del 30 de junio de 1837 acerca de la ironía y el humor. Esta entrada del diario constituye una importante evidencia de que hablaron con detalle de la cuestión (y es probable que lo hicieran en más de una ocasión). Me permitiré citar el texto principal de la entrada *in extenso*, ya que las distinciones que en ella se hacen sobre la ironía y el humor podrían considerarse como un resumen de Kierkegaard de la conversación y, desde luego, como una síntesis de sus posteriores reflexiones acerca del tema:

No cabe duda de que la ironía puede generar una cierta calma (la cual, a su vez, podría corresponderse con la paz que sigue a un desarrollo humorístico) que, no obstante, se encuentra muy lejos de ser la reconciliación cristiana (los hermanos en Cristo, donde toda otra distinción se desvanece por completo, una nada comparada con ser hermanos en Cristo; por otra parte, ¿acaso Cristo no hizo distinciones? ¿Acaso no amó a Juan más que a los demás? Poul Møller, en una muy interesante conversación en la tarde del 30 de junio). Puede generar un cierto amor, por ejemplo, como el amor con el que Sócrates abrazaba a sus discípulos (pederastía espiritual, en palabras de Hamann), pero sigue siendo egoísta, ya que se establecía como su salvador, expandía sus expresiones y puntos de vista angustiosos hacia su conciencia superior, hacia su punto de vista. Sin embargo, el diámetro del movimiento no es tan amplio como el del humorista (el cielo, el infierno; el cristiano tiene que haberlo despreciado todo; el movimiento polémico más elevado del ironista es un *nil admirari*). La ironía es *egoísta* (combate en contra de la mentalidad burguesa, pero permanece en ella, aunque, en el individuo, se eleve por el aire como un pájaro cantor, poco a poco arrojando por la borda su lastre, con lo cual se corre el riesgo de terminar con un egoísta “al diablo con todo”, pues la ironía todavía no se ha destruido a sí misma contemplándose a sí misma, ya que el individuo se mira a sí mismo desde la perspectiva de la ironía). El humor es *lírico* (es la más profunda seriedad de la vida, una poesía profunda que no puede desarrollarse en cuanto tal y, en consecuencia, se cristaliza en las formas más barrocas; es el *non fluens* de las venas, las *molimina* de la vida superior).

Toda la actitud en la naturaleza griega (la armonía, lo hermoso) era tal que, aunque el individuo se desvinculara e iniciara la batalla, la lucha llevaba el sello de que se había originado en un punto de vista armonioso y, por lo tanto, pronto llegaba a su fin sin haber descrito el círculo completo (Sócrates). Pero entonces apareció una visión de vida que enseñaba que toda la naturaleza estaba corrompida (la más profunda polémica, el gran despliegue de alas). Sin embargo, la naturaleza buscó

su venganza, de manera que ahora tenemos humor en el individuo e ironía en la naturaleza, y se unen en cuanto que el *humor* pretende ser un insensato en el mundo, mientras que la ironía supone que eso es lo que en realidad son [los humoristas].

Algunos dirán que humor e ironía son básicamente lo mismo, con solo una diferencia de grado. Yo diré lo mismo que Pablo cuando este habló sobre la relación del cristianismo con el judaísmo: todo es nuevo en Cristo [2 Cor 5:17].

El humorista cristiano es como una planta de la cual solo puede verse la raíz, pero cuya flor se abre bajo un sol más elevado¹²⁹.

Es evidente que Kierkegaard volvió más tarde a esta entrada porque hay varias adiciones marginales. Una de estas está fechada el 30 de octubre de 1837 y dice: “El efecto de Sócrates, por tanto, está dirigido solo al despertar —siendo la comadrona que era—, no a parir, salvo en el más inauténtico de los sentidos”¹³⁰. En todo esto es imposible decir dónde termina Møller y dónde comienza Kierkegaard. Tomando eso en cuenta, no podemos sino señalar que Møller pudo haber dado, en un sentido socrático, el tema para la disertación de Kierkegaard, aunque solo el tema¹³¹. Por consiguiente, no será del todo justo darle la razón a Vilhelm Andersen, quien afirma que en el análisis de Kierkegaard de la ironía romántica “puede en verdad decirse sin exageración que, si bien la pluma es de Kierkegaard, el espíritu es de Møller”¹³². Møller era una inspiración, pero no era un “escritor fantasma”. En este mismo contexto, Vilhelm Andersen destaca la descripción que Møller hace de Sócrates, incluyendo su ironía, en las lecciones sobre filosofía antigua (las cuales no se publicaron sino hasta 1842 en el volumen 2 de los *Escritos póstumos*, pero que, incluso así, Kierkegaard pudo haber seguido), y señala que esta fuente como una posible inspiración no es importante,

¹²⁹ SKS 17, 225-226, DD:18 / KJN 1, 216-217. Sobre la referencia a Hamann, ver SKS K17, 396 / KJN 1, 503 (nota a 216.35).

¹³⁰ SKS 17, 225, DD:18a / KJN 1, 216.

¹³¹ Me abstendré aquí de hablar de los contenidos de *Sobre el concepto de ironía* de Kierkegaard, pues eso ya se ha hecho de forma suficiente. Me referiré especialmente al minucioso análisis de Söderquist, *The Isolated Self*. También es importante señalar que, según parece, había un debate en curso acerca de la ironía, un tema discutido por muchos en aquella época, también en Copenhague. Cfr. Söderquist, p. 151, nota 3, con una referencia a la nota al pie de F. C. Olsen (*ES2*, vol. 3, p. 152), en la cual se dice, por otra parte, que el ensayo de Møller “merece publicarse porque hace una contribución a la historia del concepto en cuestión [la ironía] en nuestra literatura”.

¹³² Vilhelm Andersen, *Poul Møller*, pp. 396-397.

dado que era el conocimiento que Kierkegaard tenía de la personalidad de Møller aquello que le inspiró su propia comprensión un tanto peculiar de la personalidad de Sócrates¹³³.

Poeta de corazón, Møller no se limitó a meras abstracciones sobre el tema del nihilismo. En términos de ficción, fue más allá y utilizó la figura de Ahasverus, el Judío Errante. Una personificación o encarnación de esta clase constituía también, de hecho, un proyecto personal, una forma de salir de una crisis o estado de ánimo de desesperación (estética) en el que Møller estaba atrapado. Esto tenía que ver con una duda acerca del valor de la vida humana, la verdad, la ciencia y las artes, algo que surgía probablemente de su liberación del hegelianismo¹³⁴. Esta negación o nihilismo sería expuesto y analizado a través de la figura de Ahasverus; el propósito consistiría en curar esta visión de vida negativa o pesimista exponiéndola y demostrando sus deficiencias, lo mismo que Kierkegaard haría más tarde con el esteta A en *O lo uno o lo otro*¹³⁵. Vilhelm Andersen sugiere que si este gran proyecto poé-

¹³³ Ibid., p. 396. Compárese esto, por ejemplo, con el énfasis que H. P. Rohde coloca en un pasaje de Møller sobre la relación entre Platón y Jenofonte como fuentes del Sócrates histórico: “Es posible que Platón sea la fuente principal, pero él no es confiable desde un punto de vista histórico en su descripción de la filosofía de Sócrates: él mismo era un pensador más bien especulativo y ofrecía una imagen idealizada de Sócrates en sus diálogos. En efecto, Jenofonte es una fuente mucho más confiable, pero su falta de talento filosófico es posible que a menudo lo llevara a entender mal a Sócrates. Por lo tanto, de alguna manera son adecuados para corregirse mutuamente, y aquello que tienen en común quizá corresponda al Sócrates histórico”. (traducción de Rohde de *ES1*, vol. 2, p. 365, en H. P. Rohde, “Poul Møller”, en *Kierkegaard’s Teachers*, ed. por Niels Thulstrup y Marie Mikulová Thulstrup, Copenhague: C. A. Reitzel, 1982, pp. 89-109; p. 95). Entonces Rohde compara este pasaje con la tercera tesis latina de *Sobre el concepto de ironía*: “*Si quis comparationem inter Xenophontem et Platonem instituerit, inveniet, alterum nimium de Socrate detraxisse, alterum nimium eum evexisse, neutrum verum invenisse*”. *SKS* 1, 65.6-8. No puede excluirse la posibilidad de que en un caso como este las consideraciones de Møller fueran una inspiración, pero la idea de que la verdad se encuentra en un punto intermedio no es original

¹³⁴ Jørgen K. Bukdahl considera esto como un análisis general y crítico del panteísmo. Cfr. “Poul Martin Møller opgør med ‘nihilismen’”, *Dansk Udsyn*, vol. 45, ed. por Richard Andersen et al., Vejlen: Askov Højskole, 1965, pp. 266-290; p. 267. Un síntoma visible de una crisis personal o *spleen* es el tema de la *Wanderlust*, también presente en Ahasverus, pero que aparece de forma muy clara en el joven Møller: sus viajes por el Oriente, la presencia del tema en las *Aventuras de un estudiante danés*, etcétera. Cfr. Vilhelm Andersen, *Poul Møller*, pp. 228ss.

¹³⁵ El tema kierkegaardiano de la seducción era otra característica de Ahasverus. Dos de los fragmentos dicen: “Sus ojos parecían el cristal de una ventana empañado ligeramente por los suspiros de amor de una joven” (*ES1*, vol. 3, p. 329) y “Sus experimentos con las

tico de los últimos años de Møller se hubiera completado, probablemente hubiera tenido la misma importancia para su obra que la que el *Fausto* había tenido para la de Goethe¹³⁶. No resulta claro cuál hubiera sido la forma del *Ahasverus* de Møller; tal vez un diario, un monólogo o una serie de escenas dramáticas. La mayoría de los pocos fragmentos o esbozos destinados a *Ahasverus* fueron publicados por primera vez en 1843, en el volumen 3 de los *Escritos póstumos*¹³⁷. Kierkegaard los leyó ahí tras su publicación. No se puede decir si Møller le habló a Kierkegaard de sus reflexiones acerca de Ahasverus en alguna de sus conversaciones, pero la propia preocupación de Kierkegaard por el tema está bien documentada en el *Cuaderno 2* y el *Diario BB*¹³⁸. Estas entradas datan de 1835-1837, es decir, mucho antes de que los fragmentos de Møller se publicaran de forma póstuma. Desde luego, la antigua leyenda del Judío Errante había inspirado antes a numerosos poetas, especialmente en el romanticismo, y esto fue también el caso con el joven Kierkegaard cuando, como parte de su proyecto personal, investigó las tres figuras “representativas”: Don Juan, Fausto y el Judío Errante. El tema de Ahasverus también fue tratado por otros poetas daneses de la época; por ejemplo, por B. S. Ingemann en *Páginas del diario del zapatero de Jerusalén* de 1833¹³⁹ y, más tarde, por J. C. Hostrup en *Los vecinos opuestos* de 1844¹⁴⁰

mujeres a quienes hace que se enamoren de él. Entonces se envuelve con un encanto que está a su servicio, ya que su ingenio es infinito y se percata de cómo un verdadero amor puede surgir de él” (no en los *ES*, sino en la selección de Vilhelm Andersen, *Udvalgte Skrifter af Poul Møller*, vol. 2, p. 129).

¹³⁶ Vilhelm Andersen, *Poul Møller*, p. 341. Por cierto, Kierkegaard señala en la entrada BB:18, *SKS* 17, 107 / *KJN* 1, 100, que en la obra de Goethe, *Aus meinem Leben (Dichtung und Wahrheit)*, “también está su idea de una adaptación del Judío Errante, en la cual, fiel a su costumbre, intenta motivar la desesperación del Judío Errante”.

¹³⁷ *ES1*, vol. 3, pp. 328-330.

¹³⁸ *SKS* 19, 94-96, Not2:9-14 / *JP* 5, 5109-511; *JP* 5, 5087; *JP* 2, 2206, y BB:16-20, *SKS* 17, 107-109 / *KJN* 1, 100-102. Sobre el interés de Kierkegaard por Ahasverus, ver, por ejemplo, Knud Jensenius, *Nogle Kierkegaardstudier: “De tre store Ideer”*, Copenhague: Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck, 1932, pp. 64ss. Troels-Lund, en *Bakkehus og Solbjerg*, vol. 3, p. 204, dice: “Apenas puede dudarse de que estos diferentes señalamientos [de Møller acerca de Ahasverus] fueran discutidos de forma oral por ellos y de que ejercieran una influencia en Søren Kierkegaard”.

¹³⁹ B. S. Ingemann, *Blade af Jerusalems Skomagere Lommebog*, Copenhague: Andreas Seidelin, 1833 (*ASKB* 1571). Este es uno de los libros apuntados por Kierkegaard en BB:16, *SKS* 17, 107.15-16 / *KJN* 1, 100.15-16.

¹⁴⁰ J. C. Hostrup, *Gjenboerne. Vaudeville-Komedie*, Copenhague: F. H. Eibe, 1847 (las canciones se habían publicado antes por separado en *Sange af Gjenboerne*, Copenhague, 1844). Se representó por primera vez el 20 de febrero de 1844 en el Teatro de la Corte. En

y por Hans Christian Andersen en 1848¹⁴¹. Dado que Don Juan y Fausto son analizados por Kierkegaard en varios contextos, resulta tal vez curioso que nunca desarrollara con más profundidad al Judío Errante, a quien se considera como el representante arquetípico de la época presente¹⁴². Es verdad que Ahasverus vuelve a aparecer de vez en cuando, pero solo de forma breve. Es especialmente digno de mención un corto pasaje en “El más desdichado” de *O lo uno o lo otro*:

Si hubiera alguien incapaz de morir, si fuera cierto lo que la leyenda cuenta acerca del Judío Errante, ¿cómo podría pasarnos por la cabeza

esta obra, el Judío Errante le presta al estudiante Klint los zapatos de la fortuna que pueden volverlo invisible. Otro personaje del drama es Søren Kirk, una caricatura de Kierkegaard. Ver antes la Sección II, nota 49.

¹⁴¹ El poema dramático de Hans Christian Andersen, *Ahasverus* (Copenhague: C. A. Reitzel, 1848), se publicó el 16 de diciembre de 1847. Andersen había utilizado antes a Ahasverus en su *Fodreise fra Holmens Canal til Østpynten af Amager i Aarene 1828 og 1829* (1829). Los zapatos de la fortuna, famosos por *Los vecinos opuestos* de Hostrup, también aparecen en el cuento de hadas de Andersen, “Los zapatos de la fortuna” (1838), en el cual, por cierto, aparece un loro, probablemente Kierkegaard, que repite con insistencia: “¡Vamos! ¡Seamos hombres!”. Para un vistazo *general* sobre Ahasverus y otros elementos judíos en la literatura danesa, ver la introducción de Mogens Brønsted a su antología, *Ahasverus. Jødiske elementer i dansk litteratur*, Odense: Syddansk Universitetsforlag, 2007 (*University of Southern Denmark Studies in Scandinavian Language and Literature*, vol. 78), pp. 9-54.

¹⁴² George Pattison sugiere que Ahasverus sigue presente, después de todo, “enmascarado detrás del ‘rostro cosmopolita’ del nihilismo contemporáneo”. George Pattison, *Kierkegaard, Religion and the Nineteenth-Century Crisis of Culture*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 74; sobre Ahasverus, ver en general el Capítulo 4 (pp. 72-95). No estoy de acuerdo en que aquí haya algún antisemitismo, aunque —es triste decirlo— definitivamente hay algo de esto en otros pasajes de Kierkegaard. En un fragmento, se lee la siguiente broma, que quizá no le resulte tan divertida a un lector moderno: “Aquellos que escriben al modo de los judíos (Heine, Börne, Menzel) parecen ser alegres, pero su jovialidad recuerda a la sonrisa de los niños recién nacidos, la cual se debe a un dolor de estómago”. *ESI*, vol. 3, p. 284. En su reseña de *Los extremos*, Møller habla de las escuelas vanas y sin gusto de la Joven Francia y la Joven Alemania; acerca de esto, ver más adelante la Sección III, D. La relación de Kierkegaard con los judíos de la “Joven Alemania”, es decir, Heine, Börne y otros, es compleja, pero en cierto sentido es respetuosa: para Kierkegaard, se trata de representantes del escándalo; a diferencia de los cristianos nominales, ellos al menos han comprendido lo que es el verdadero cristianismo y lo han rechazado. No es claro lo que quiere decir en el *Diario NB32*, cuando Kierkegaard señaló que Møller “estaba consciente” de que “los judíos son especialmente aptos para ser publicistas”. *SKS* 26, 196, NB32:108 / *JP* 3, 2985. No puede estarse refiriendo a *El corsario*, el cual comenzó a publicarse en 1840, después de la muerte de Møller.

erigirlo en el más desdichado? Entonces se explicaría por qué el sepulcro estaba vacío, para indicar que el más desdichado es aquel que no puede morir, que no puede dejarse caer dentro de un sepulcro. Entonces el caso estaría resuelto, la respuesta sería simple; pues el más desdichado sería el que no pueda morir, dichoso el que pueda; dichoso quien muera en su vejez, más dichoso quien muera en su juventud, el más dichoso sería quien muera al nacer y más dichoso que nadie, quien nunca llegue a nacer. Pero así no son las cosas, pues la muerte es la dicha común a todos y, en cuanto el más desdichado no haya sido encontrado, es susceptible de búsqueda en esa circunscripción¹⁴³.

La idea de Frithiof Brandt es que la inspiración se dio del modo inverso, es decir, de Kierkegaard a Møller, y que el Ahasverus de Møller es una imagen del joven Kierkegaard¹⁴⁴. No obstante, esta teoría es altamente especulativa. No existe evidencia de que el joven Kierkegaard aparezca reflejado en la siguiente descripción de Møller: “Ahasverus no quiere nada. Se considera infinitamente superior a aquellos que quieren algo”; como Schopenhauer, Ahasverus no reconoce “una diferencia absoluta entre el bien y el mal”¹⁴⁵. Esta clase de nihilismo moral es idéntico a la ironía moral que se encuentra también Fichte y en la *Lucinde* de Schlegel, y que más tarde será criticada por Kierkegaard en *Sobre el concepto de ironía*.

D. La reseña de Los extremos

En su diario de viaje, el hermano mayor de Søren Kierkegaard, Peter Christian Kierkegaard, apunta el 28 de junio de 1829 que, en Berlín, donde se estaba quedando por entonces, conoció al profesor H. N. Clausen, con quien discutió, entre otras cosas, “acerca de la nueva publicación literaria mensual, cuyos catorce miembros constituyen un consejo que dictamina todas las reseñas recibidas y escriben ellos mismos la mayoría”¹⁴⁶. Esta descripción es bastante adecuada y proporciona una imagen precisa de la manera en que el *Maanedskrift for Litteratur* funcionaba como institución¹⁴⁷. Møller se convirtió en miembro del consejo editorial a comienzos de 1835 y publicó ahí,

¹⁴³ SKS 2, 214.24-35 / EO1, 220-221.

¹⁴⁴ Brandt, *Den unge Søren Kierkegaard*, pp. 336-446 y pp. 454-459.

¹⁴⁵ *ESI*, vol. 2, p. 329.

¹⁴⁶ Diario de P. C. Kierkegaard de 1829-1830, Biblioteca Real, NKS 907, 8º, p. 64.

¹⁴⁷ Ver, por ejemplo, Vilhelm Andersen, *Poul Møller*, p. 327, acerca de cómo estaba organizado el consejo editorial y la manera en que realizaba su trabajo.

en 1836, su extensa reseña —escrita en diciembre de 1835— de la novela de Thomasine Gyllembourg, *Los extremos*¹⁴⁸. Como era su costumbre, la escritora había utilizado el seudónimo “El autor de ‘Una historia cotidiana’”, aunque la mayoría sabía, también Møller y Kierkegaard, que se trataba de la madre del editor, J. L. Heiberg; con todo, constantemente se alude a la autora como un “él”. Puede parecer sorprendente que figuras culturales tan importantes como Møller y Kierkegaard reseñaran a Gyllembourg con tanta minucia (*Los extremos* y *Dos épocas*, respectivamente), ya que sus novelas no son de ningún modo gran literatura¹⁴⁹. Sin embargo, como señala Klaus P. Mortensen, era “un gran arte el ser capaz de expandir el ideal a partir de lo cotidiano”, algo que hasta entonces era un territorio virgen; aunque, a pesar de su fascinación por este arte de la realidad, los reseñadores no tenían buen ojo para la dimensión femenina¹⁵⁰. Los límites de la tolerancia frente a las

¹⁴⁸ P. M. Møller, “Nye Fortællinger af Forfatteren til en Hverdagshistorie. Udgivne af *Johan Ludvig Heiberg*. Andet Bind: Extremene. Kjøbenhavn. Paa Universitets-Boghandler Reitzels Forlag, trykt hos J. D. Qvist, Bog- og Nodetrykker. 1835. 223 S. 8”, *Maanedskrift for Litteratur*, vol. 15, Copenhague: C. A. Reitzel, 1836, pp. 135-163; reimpresso en *ES1*, vol. 2, 1842, pp. 126-158. Anteriormente, Møller había publicado otras dos reseñas en el *Maanedskrift for Litteratur*: de F. L. B. Zeuthen, *Noget om Philosophien og dens Dyrkelse, tildeels med Hensyn paa Danmark* (*Maanedskrift*, vol. 6, 1831, pp. 266-270), y de la disertación doctoral de P. C. Kierkegaard, *De notione atque turpitudine mendacii commentatio* (*Maanedskrift*, vol. 7, 1832, pp. 65-85). La reseña de Zeuthen dio lugar a una pequeña polémica; sobre esto, ver Jon Stewart, “Poul Martin Møller. Et nyt fund”, *Fund og Forskning i Det Kongelige Biblioteks Samlinger*, vol. 44, 2005, pp. 415-423. Las otras reseñas de Møller se publicaron en *Dansk Litteratur-Tidende*, la primera en 1824, y la última, de *Sobre la poesía y el arte* de Sibbern, en 1835.

¹⁴⁹ No fueron los primeros en reseñar a Gyllembourg. Dos de sus predecesores son mencionados por Møller. El primero, Carsten Hauch, “Noveller, gamle og nye, af Forfatteren til en Hverdagshistorie. Udgivet af J. L. Heiberg, to Bind. Kbhvn. 1833”, *Prometheus. Maanedskrift for Poesie, Æsthetik og Kritik*, vol. 3, ed. por Adam Oehlenschläger, Copenhague: Udgiverens Forlag, 1833, pp. 289-329, y, el segundo, J. N. Madvig (con el seudónimo “Ø”), “Noveller, gamle og nye, af Forfatteren til ‘En Hverdagshistorie’. Udgivne af J. L. Heiberg, 1^{ste}, 2^{det} og 3^{die} Bind. Kjøbenhavn 1833-34. Reitzels Forlag”, *Maanedskrift for Litteratur*, vol. 11, Copenhague: C. A. Reitzel, 1834, pp. 363-392.

¹⁵⁰ Klaus P. Mortensen, *Thomasines oprør – en familiehistorisk biografi om køn og kærlighed i forrige århundrede*, Copenhague: G. E. C. Gad, 1986, p. 151. Compárese con lo anterior la siguiente observación en la reseña de Møller: “Algunas veces nos encontramos con la afirmación de que, en las obras poéticas del autor, hay un énfasis parcial en la bella y acogedora organización de las formas de la vida social y doméstica. Que también es capaz de abordar temas más elevados puede verse en esta novela, en la cual religión y arte constituyen momentos esenciales en la armonía de la obra en su totalidad”. *Maanedskrift for Litteratur*, vol. 15, p. 153; *ES1*, vol. 2, pp. 146-147.

actividades estéticas de las mujeres aparecen de forma obvia en, por ejemplo, el borrador de Kierkegaard de una reseña sarcástica de *Clara Raphael: Doce cartas*¹⁵¹, o en los esbozos de Møller sobre la “feminidad”, en los cuales se lee que “es *impropio* y, de hecho, *detestable* que una mujer sea poeta de profesión”¹⁵². De manera superficial, las reseñas sobre Gyllembourg podrían ser fácilmente vistas como una forma de acercarse o de venerar al círculo heibergiano (Møller era amigo de Heiberg y Gyllembourg), pero, lo que es más importante, constituyen puntos de partida para algo que va más allá de los contenidos, en su mayoría triviales, de las novelas, eso que en *Los extremos* es una historia de amor un poco banal, pero que con su título se refiere a los conflictos o colisiones que se originan en distintos niveles en los ámbitos social, político o religioso, y en términos de edades y sexos¹⁵³. En el caso de *Los extremos*, Møller aprovecha la oportunidad para desarrollar con detalle su propio punto de vista sobre el arte, en algo que podría considerarse una discusión crítica con el hegelianismo y con la melancolía romántica que él mismo había practicado durante su juventud. Aquí no desarrollaré esto con detalle, sino que analizaré con brevedad los puntos necesarios relacionados con Kierkegaard.

En una introducción fenomenológica de proporciones gigantescas, Møller reflexiona sobre el arte de reseñar, y distingue tres métodos. El primer tipo de reseña es un análisis estrictamente científico o sistemático; no proporciona ejemplos de semejante “hegelianismo”, pero, como observa Vilhelm Andersen, quizá tenía en mente el método de Heiberg utilizado en *Sobre el vodevil como una forma dramática de poesía* (1826)¹⁵⁴. Un se-

¹⁵¹ SKS 24, 136-138, NB22:63 / JP 6, 6709. La obra anónima de Mathilde Fibiger (1830-1872), *Clara Raphael: Tolv Breve*, Copenhague: C. A. Reitzel, 1851 (ASKB 1531), se publicó en diciembre de 1850, editada por J. L. Heiberg, y escandalizó a otros además de Kierkegaard con sus ideas de emancipación. Para una visión de conjunto de la controversia de *Clara Raphael*, ver, por ejemplo, Katalin Nun, “‘A Passionflower Planted in a Cabbage Garden’: Heiberg, Mathilde Fibiger and the Emancipation of Women”, en *Johan Ludvig Heiberg: Philosopher, Litterateur, Dramaturge, and Political Thinker*, ed. por Jon Stewart: Museum Tusulanum Press, 2008 (*Danish Golden Age Studies*, vol. 5), pp. 493-516; ver pp. 500-505.

¹⁵² P. M. Møller, “Qvindeligheid”, en *ES1*, vol. 3, pp. 314-321; ver p. 318. La cita proviene del tercer estudio —más tarde titulado “Carta a una dama” por Vilhelm Andersen—, que es el borrador de una carta a Vilhelmine Grüner (idéntica a la carta no. 50 en Borup). En una carta a Heiberg, Møller dice que es consciente “de que en tu madre hay muchas cosas que son inusuales en las mujeres”. Borup, carta no. 113.

¹⁵³ Aquí no profundizaré más acerca de los contenidos de la novela.

¹⁵⁴ *Udvalgte Skrifter af Poul Møller*, vol. 2, p. 163.

gundo tipo de crítica es la denominada “crítica ridiculizante [*persiflerende*]” o nueva reseña francesa, en la que una obra poética elegida al azar es utilizada como “ocasión para un torrente de comentarios ingeniosos” e ideas de carácter puramente subjetivo; esto lo encontramos en “las escuelas vanas y sin gusto de la Joven Francia y la Joven Alemania”, en particular en Heinrich Heine. Su carácter atomístico hace que “el tren de pensamiento quede oculto casi por completo por las perlas artificiales de los comentarios ingeniosos”¹⁵⁵. Møller recurre a una refinada metáfora para describir este abuso “conversacional” y con frecuencia político de las obras literarias: “El reseñador, preñado de comentarios ingeniosos, satisface su propio impulso accidental con medios desagradables, más o menos como un cuco que deposita su huevo en el nido del mirlo”¹⁵⁶. Estos dos enfoques podrían interpretarse con facilidad como nihilismo, aunque esto no se expresa claramente en la reseña. Para Møller, la subjetividad personal o “personalidad” es la verdad, y este es el tercer camino o camino medio; en lo que se refiere a la crítica literaria, él llama a este camino “la reseña elemental”. La tarea del reseñador consiste en sopesar la obra poética con su propia personalidad, “de manera que el reseñador considere, a partir de razones subjetivas, la relación de una obra poética con ciertas exigencias estéticas específicas, sin prestar atención a otros aspectos”¹⁵⁷.

En *O lo uno o lo otro*, entre los papeles de “A”, se encuentra la reseña de “*El primer amor*: Una comedia en un acto de Scribe, traducida por J. L. Heiberg”, la cual no es una reseña, sino más bien una historia personal sobre cómo se escribió una reseña. El autor destaca el carácter accidental de su presentación:

Sin embargo, es la ocasión de esta humilde crítica la que me ha dado la ocasión de intentar decir algo absolutamente en general sobre la ocasión, o sobre la ocasión en general... Tal vez piense [el lector] que podría haberle dado unas cuantas vueltas a todo antes de ponerme a escribir y no haber empezado a decir algo que más adelante resultaría ser nada. Sin embargo, creo que el lector debería hacer justicia a mis procedimientos, aun suponiendo que hubiera conseguido percatarse por su parte de forma más convincente de que la ocasión en general es algo que no es nada... Por lo tanto, lo dicho aquí debe ser tomado como algo superfluo, como una portada superflua que no se incluye

¹⁵⁵ *Maanedskrift for Litteratur*, vol. 15, pp. 135-137; *ES1*, vol. 2, pp. 127-129.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 136; *ES1*, vol. 2, p. 127.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 144; *ES1*, vol. 2, p. 137.

cuando la obra se encuaderna. Por eso no veo cómo podría acabar sino del mismo modo lacónico, inigualable a mi parecer, en que el profesor Poul Møller acaba la introducción a *Los extremos*: con esto concluye la introducción¹⁵⁸.

Con esta última afirmación, es claro que Kierkegaard no piensa que la larga introducción de Møller a su reseña sea superflua; tan solo admira su forma de concluir. Pero hay otra observación que es preciso tomar en cuenta en el pasaje anterior: que el estilo mismo no es sino aquello que Møller, si hubiera tenido la oportunidad, hubiera considerado indiferente —o incluso como “nueva reseña francesa”—, mucha cháchara y poca sustancia, algo que a menudo es el caso con Kierkegaard, quizá especialmente cuando era joven.

Hay otra fuente por la que resulta evidente que Kierkegaard leyó la reseña de Møller de *Los extremos* en cuanto se publicó a principios de 1836.¹⁵⁹ En el *Cuaderno 3*, se encuentra un pequeño extracto de las *Vertraute Briefe über die Lucinde* de Schleiermacher¹⁶⁰. Kierkegaard había leído la segunda edición de este libro, el cual había sido publicado de forma anónima en 1800 como *Vertraute Briefe über Friedrich Schlegels Lucinde*, concebido como una defensa de la novela de Schlegel, *Lucinde* (1799), la cual era vista como inmoral, como un “evangelio de la carne” que defendía de la forma más picante la relación física entre los sexos. En la segunda edición de 1835, el editor Karl Gutzkov, en su prólogo, considera en términos generales los dos escritos de Schlegel y Schleiermacher como parte de las empresas sociales y políticas características de la “Joven Alemania”, y, de forma más específica, como una crítica en contra de la supresión burguesa y religiosa del amor de la época. En la entrada de octubre de 1835, Kierkegaard alaba el libro de Schleiermacher como “una verdadera obra de arte” que “debería ser un modelo de reseña, así como un ejemplo de cómo una cosa de este tipo puede ser sumamente productiva en el sentido de que construye una multitud de personalidades a partir del libro mismo y, a través de ellas, arroja luz

¹⁵⁸ SKS 2, 233.14-36 / EO1, 239-240.

¹⁵⁹ El *Maanedskrift for Litteratur* no aparece de forma explícita en el *Registro de la subasta*, y Kierkegaard no se encuentra en la lista de suscriptores. Aun así, es probable que lo leyera en una biblioteca pública o en algún club de lectura, por ejemplo, en el Athenæum o en la Unión de Estudiantes.

¹⁶⁰ SKS 19, 99, Not3:2 / JP 4, 3846. Esta entrada es analizada por Richard E. Crouter, “Schleiermacher: Revisiting Kierkegaard’s Relationship to Him”, en *Kierkegaard and His German Contemporaries*, Tome II, *Theology*, ed. por Jon Stewart, Aldershot: Ashgate, 2007 (*Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, vol. 6), pp. 197-231; ver pp. 204-206.

sobre la obra y sobre sus individualidades”. Es posible que esto fuera una de las inspiraciones de Kierkegaard para su uso de seudónimos. Después de la publicación de la reseña de Møller de *Los extremos*, añadió lo siguiente en el margen al final de la entrada: “Ver *Maanedskrift for Litteratur*, año ocho, p. 140. Un ensayo de P. Møller. Febrero de 1836”¹⁶¹. En la citada página cuarenta —que se encuentra también en la introducción de la reseña—, Møller habla sobre si una reseña puede ser un arte libre en el sentido de que el reseñador pueda elegir el método que quiera, pues, en tal caso y de acuerdo con Schlegel, una reseña de poemas sería un nuevo poema¹⁶².

Para Møller era importante que la poesía no renunciara a “su vínculo con el resto de la vida”¹⁶³. Más adelante en la reseña de *Los extremos*, se desarrolla con mayor profundidad su planteamiento sobre la relación entre la poesía y la realidad, es decir, su concepto del realismo poético. Dice, por ejemplo: “La poesía es la flor de la vida social, y aquello que un pueblo y sus individuos han experimentado proporciona, en cierto sentido,

¹⁶¹ SKS 19, 99, Not3:2.a / JP 4, 3847.

¹⁶² “Ha dejado en el aire [Schlegel] la cuestión de si la serie ha de considerarse concluida con semejante poema al segundo grado —que, en este caso, sería una clase especial de obra poética imposible de reseñar—, o si la serie puede continuarse de forma indefinida. En el segundo caso, la poesía podría renunciar por completo a su vínculo con el resto de la vida; adquiriría tal independencia y autonomía que sería capaz de reproducirse a sí misma de forma continua y meramente a partir de sí misma, justo como la serpiente, la cual es símbolo de eternidad, que conserva la vida comiéndose su propia cola. La poesía alemana ofrece un planteamiento de este extremo en las muchas novelas, novelas cortas y poemas líricos que tratan casi de forma exclusiva del arte y de las obras y empresas de los artistas. Si uno se mantiene en este extremo, la reseña estética pierde su carácter académico y la poesía se traga a la estética”. *Maanedskrift for Litteratur*, vol. 15, p. 140; *ES1*, vol. 2, p. 132.

¹⁶³ *Ibid.* Mucho antes, en su sátira topográfica, “Statistik Skildring ag Lægdsgaarden i Ølseby-Magle. Af en ung Geograph” (*ES1*, vol. 1, pp. 201-223), escrita durante su viaje a China, señala lo mismo. En los *Prolegomena* observa que “No es sin motivo que en los tiempos más recientes la gente se queja mucho del número desproporcionadamente grande de estudiantes que se dedican a la filosofía, a la teoría del arte, a las visiones totales, a las observaciones sobre el espíritu de la época y cosas por el estilo que exigen un grado de erudición no pequeño. Supongamos que es verdad que la filosofía es el alma de las ciencias; en tal caso, un alma no puede, después de todo, sobrevivir por sí misma separada del cuerpo. Ya a estas alturas no queda casi nada de cuerpo. Pronto los escritores no tendrán nada más acerca de lo cual hacer observaciones más que de sus propias observaciones. Así, los poetas alemanes ya han llegado al extremo de que su poesía trata exclusivamente de poesía. En la república de eruditos prevalece una extraña emanación invertida. Todos los campos de estudio se vuelven cada día más incorpóreos, diluidos y transfigurados, de modo que uno puede temer con razón que, en algún momento, se desvanecerán por completo en el aire”. *ES1*, vol. 1, p. 203.

el material para su vida más elevada a través de la poesía”. Comunicada a través de la *mimesis* del genio, la poesía debería surgir de la vida real “con frescura y originalidad”¹⁶⁴. En el romanticismo alemán, en cambio, se da cuenta del peligro de que el arte poético haya sido considerado “como la única forma de revelación de la vida divina en el género humano”¹⁶⁵. En el fondo, el peligro es, desde luego, la *ironía* romántica y sus consecuencias: “una indiferencia frente a las condiciones de vida de otras personas y, como resultado, un egoísmo constante”¹⁶⁶. En la *Lucinde* de Schlegel —que Kierkegaard analizará después en *Sobre el concepto de ironía*—, Møller descubre la esencia de esta filosofía de vida nihilista a través de la máxima según la cual “no tiene Dios aquel que no es su propio Dios”¹⁶⁷. Møller concluye: “Si el artista ha llegado tan lejos por medio de una ironía absoluta, al punto de que todo aquello fuera de él y de su arte le resulta completamente indiferente, entonces lo cierto es que todo termina con su arte; el verdadero poeta debe ser en primer lugar un verdadero ser humano”¹⁶⁸. Tratándose de este conflicto entre, por un lado, el idealismo o la libertad poética de espíritu y, por el otro, la simpatía poética por la condición humana, Møller considera la “genuina disposición poética” de Thomasine Gyllembourg como una expresión de la bella armonía entre los dos extremos: “Aquí hay una simpatía cálida y profunda frente a las direcciones más heterogéneas del espíritu, combinada con una libertad de espíritu que las convierte en objetos de serena contemplación”¹⁶⁹. Desafortunadamente, una armonía perfecta de esta clase es rara en la poesía contemporánea y es posible “compararla

¹⁶⁴ *Maanedskrift for Litteratur*, vol. 15, p. 145; *ES1*, vol. 2, p. 138.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 146; *ES1*, vol. 2, p. 139. Anteriormente, esto había llevado a Peder Hjort a señalar el hecho de que, en palabras de Møller, “el arte no era el yo absoluto y eterno, sino una de sus formas de revelación”. Peder Hjort, “Om Digteren *Ingemann* og hans *Værker*”, *Athene. Et Maanedsskrift*, vol. 5, ed. por Christian Molbech, Copenhagen: Gyldendal, 1815, pp. 73-111 y pp. 388-428; el tema es analizado en la introducción teórica, pp. 74-90. (La reseña de Hjort de las *juvenilia* de Ingemann continúa en *Athene*, vol. 6, 1816, pp. 158-198, pp. 366-383, y pp. 544-566).

¹⁶⁶ *Maanedskrift for Litteratur*, vol. 15, p. 146; *ES1*, vol. 2, p. 139.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 147; *ES1*, vol. 2, pp. 139-140; Møller le atribuye erróneamente está máxima al protagonista de la novela, mientras que, en la obra de Schlegel, la palabras son: “*welcher Gott kann dem Menschen ehrwürdig sein, der nicht sein eigener Gott ist?*” Ver también la Sección III, C, acerca del “Sobre el concepto de ironía” de Møller.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 147; *ES1*, vol. 2, p. 140.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 149; *ES1*, vol. 2, p. 142. Sobre este pasaje, ver también Elisabeth Hude, *Thomasine Gyllembourg og Hverdagshistorierne*, Copenhagen: Rosenkilde y Bagger, 1951, p. 67.

con las solitarias manzanas frescas que pueden verse de forma esporádica en los árboles cuando ha comenzado la defoliación”¹⁷⁰. No haré aquí una comparación con la reseña de Kierkegaard de *Dos épocas* y con lo que, más tarde en su vida, diría sobre Gyllembourg. Sin embargo es indudable que, después de todo, tanto Møller como Kierkegaard admiraban a la escritora, aunque fuera una mujer¹⁷¹.

E. “Sobre contarles a los niños cuentos de hadas”

Entre los papeles póstumos de Møller, hay un pequeño ensayo inconcluso titulado: “Sobre contarles a los niños cuentos de hadas”¹⁷². Puesto que fue publicado por primera vez en 1843, Kierkegaard no pudo haberlo leído cuando, en 1837, a finales de enero o principios de febrero, escribió una larga entrada bastante parecida, la BB:37, en el *Diario BB*¹⁷³. No obstante, dado que, según el editor, F. C. Olsen, Møller debió escribir el ensayo en 1836 o 1837¹⁷⁴, no es improbable que el interés de Møller por el tema fuera la principal inspiración de Kierkegaard y la ocasión de su entrada del diario (la cual es, de hecho, el borrador para un tratado). Es probable que hablaran de este tema en particular basándose en el debate contemporáneo acerca de la literatura infantil y su efecto sobre la imaginación de los niños¹⁷⁵. En cualquier caso, es indudable que la infancia era un tema de gran interés para Kierkegaard, ya que reconocía su importancia esencial para la formación de la personalidad o, para emplear una de sus metáforas favoritas tomada de la gramática en una entrada de 1837, “La infancia es la parte paradigmática de la vida; la madurez es su sintaxis”¹⁷⁶. También Møller, quien era padre, estaba consciente de que “cuando uno piensa en la firmeza con la que la esfera de la imaginación —la cual es formada en la infancia de una persona— permanece durante el resto de la vida, resulta natural ser un poco cauteloso

¹⁷⁰ *Maanedskrift for Litteratur*, vol. 15, p. 157; *ES1*, vol. 2, p. 151.

¹⁷¹ En la reseña de *Los extremos*, Møller se adelanta también al que sería, el año siguiente, el tema de su gran tratado sobre la inmortalidad. Sobre esto, ver más adelante la Sección III, G.

¹⁷² P. M. Møller, “Om at fortælle Børn Eventyr”, MS en Collinske Samling, 365, 4º, Biblioteca Real, Copenhague; publicado por primera vez en *ES1*, vol. 3, 1843, pp. 322-325.

¹⁷³ *SKS* 17, 122-133, BB:37 / *KJN* 1, 116-125.

¹⁷⁴ *ES1*, vol. 3, p. 322, nota.

¹⁷⁵ Acerca de este debate, en el cual participó, entre otros, Christian Molbech, ver la nota a 122.23 en *SKS* K17, p. 241 / *KJN* 1, pp. 413-414.

¹⁷⁶ *SKS* 17, 46.27-28, AA:30 / *KJN* 1, 40.

en la elección de las fantasías con las que uno llena de forma deliberada sus cabezas [de los niños]”¹⁷⁷.

¿Cuáles son, entonces, sus puntos de semejanza? En su ensayo, Møller sugiere que es dañino llenar las mentes de los niños con historias imaginarias. Lo anterior resulta también evidente por la forma en que juzgaba, por lo general, a Hans Christian Andersen. No lo dice de forma explícita, ya que en ninguna parte menciona los cuentos de hadas de Andersen —de los cuales la primera colección apareció en 1835—, pero en una carta a Sibbern, fechada el 5 de mayo de 1829 y escrita desde Noruega, Møller elogia las tragedias de su viejo amigo Hauch, *Bajazet* y *Tiberius* (de las que llega a decir: “¡por mi parte, sitúo a *Tiberius* por encima del *Julio César* de Shakespeare sin titubear!”) y se lamenta profundamente de que, de forma inmerecida, *Tiberius* no sea popular en comparación con el entusiasmo contemporáneo suscitado por el fabuloso y hoffmannesco *Viaje a pie* del joven Andersen. No obstante, Møller había leído algunos pasajes de esta novela en el *Kjøbenhavns flyvende Post*: “He leído algunas páginas sueltas, las cuales han estado a punto de desintegrarse debido al febril manoseo de la gente. En ellas todo me hace pensar en una lectura ligera ejecutada con una lengua veloz o, mejor dicho, una cháchara decadente”¹⁷⁸. Aunque Andersen después cambió su estilo, es indudable que Møller, si hubiera vivido lo suficiente, hubiera disfrutado la crítica parecida de Kierkegaard en *De los papeles de alguien que todavía vive*. Más tarde, después de haber regresado de Noruega en 1831 al ambiente literario de Copenhague —el cual, según parece, era incluso más “artístico” que antes—, Møller manifiesta los mismos puntos de

¹⁷⁷ *ES1*, vol. 3, p. 323.

¹⁷⁸ Borup, carta 102. Møller escribió una reseña para el *Maanedskrift for Litteratur* de las dos tragedias de Hauch, *Bajazet* y *Tiberius*, pero nunca se publicó, pues no aceptó la exigencia del consejo editorial de cambiar algunos pasajes, especialmente donde destacaba el realismo de las obras. Según parece, el pasaje que suscitó la crítica era el siguiente: “Cuando decimos de las obras poéticas de Hauch que poseen un interés tanto psicológico como estético, y que aquello que las anima es más la idea de la verdad que la idea de belleza, estamos convencidos de que con eso no disminuimos su valor, sino que contribuimos a una descripción correcta de su calidad... Esta clase de minuciosidad en la representación de la vida espiritual humana, especialmente en sus aberraciones extremas, también la encontramos en nuestro autor, quien nos muestra en sus obras que no solo es un poeta, sino también un investigador filosófico de la naturaleza”. (*ES1*, vol. 2, pp. 55-56). Esto se refiere al hecho de que Hauch era también un científico natural. La reseña “*Bajazet og Tiber.* To Sørgepsil af C. Hauch. Kjøbenhavn. Trykt paa C. A. Reitzels Forlag, i Fabritius de Tengnagels Officin. 1828”, se publicó por primera vez en 1842 en *ES1*, vol. 2, pp. 54-68.

vista en su reseña del libro de estética de Sibbern, *Sobre la poesía y el arte* (1834), en la cual se lee, *inter alia*:

Otra dirección equivocada que el autor [Sibbern] tiene la oportunidad de discutir —y que, de forma reciente, ha criticado celosamente en uno de nuestros diarios— es el epicureísmo rampante que conduce al artista y a su público a considerar el arte y la poesía como meros medios para un placer refinado. En varios países, este falso gusto lleva incluso a poetas talentosos a servirse de recursos coquetos (repiqueteos métricos, por ejemplo) a fin de hacer que sus obras obtengan el favor del codicioso mundo lector. Pero aquí también es válido eso de que la búsqueda unilateral del placer impide el verdadero placer. El público no tardará en sentir tal desprecio por esta servil poesía que mirará con arrepentimiento la dureza masculina de sus padres¹⁷⁹.

De forma parecida, en su ensayo sobre los cuentos de hadas Møller señala “como un hecho completamente claro” que “la lectura exagerada de novela les ha dado a varios de nuestros contemporáneos una disposición moral distorsionada, ha retorcido sus emociones, los ha colocado en un estado ininterrumpido de sonambulismo, les ha inculcado un rechazo por el trabajo duro y les ha enseñado a despreciar las formas reales de vida”¹⁸⁰. Esta crítica estética se expresa *en miniature* en el ensayo sobre los cuentos de hadas. De acuerdo con Vilhelm Andersen, Møller estaba pensando en Hans Christian Andersen —entre otras personas—, en un fragmento de poema, probablemente de 1834, que comienza con las siguientes palabras: “Nacerá una especie carente de fuerza, / Una raza que nada puede y nada quiere...”¹⁸¹. Esto es válido de forma particular para la nueva generación de poetas, pero, de manera parecida, el ensayo de Møller sobre los cuentos de hadas es una obra de pedagogía práctica en la que advierte precisamente en contra de la educación errónea de la nueva generación —es decir, los niños— y del efecto perjudicial que esto puede tener en su imaginación. Al ser “un nuevo

¹⁷⁹ P. M. Møller, “Om Poesie og Konst i Almindelighed, med Hensyn til alle Arter deraf, dog især Digte-, Maler-, Billedhugger- og Skuespillerkonst; eller: Foredrag over almindelig Æsthetik og Poetik. Af Dr. Frederik Christian Sibber, Proffesor i Philosophien. Første Deel. Kiøbenhavn. Paa Forfatterens Forlag, trykt hos Fabritius de Tengnagel. 1834”, en *Dansk Litteratur-Tidende*, 1835, no. 12, pp. 181-192, y no. 13, pp. 205-209; ver p. 209; reimpresso en *ES1*, vol. 2, pp. 105-126; ver pp. 125-126.

¹⁸⁰ *ES1*, vol. 3, p. 322.

¹⁸¹ El fragmento se encuentra en *ES1*, vol. 3, pp. 16-17. Cfr. Vilhelm Andersen, *Poul Møller*, p. 352.

ciudadano del mundo”, dice Møller, todo niño lucha por alcanzar el conocimiento cuando su conciencia despierta, es decir, cuando el niño “tiene un poderoso presentimiento de que su vida está conectada con la vida de toda la existencia... Entonces se comete una gran injusticia al interrumpir esta fervorosa lucha para conocer el mundo real a fin de atraerlo a un mundo de fantasía”¹⁸². Sin embargo, esto no excluye por completo el uso de relatos fantásticos, aunque deben emplearse de forma moderada; de lo contrario, “se acostumbra a los niños a dedicarse en las cosas pequeñas a lo mismo que los adultos se dedican en los asuntos importantes cuando, como se dice, se dedican a las lecturas ligeras como pasatiempo”¹⁸³.

El enfoque de Kierkegaard, por otro lado, no es tan negativo. Al principio destaca que el propósito de su tratado es solo atacar los abusos¹⁸⁴. De los dos modos de narrar historias, señala, el método de las niñeras —los “relatos de guardería” de los que habla Møller— es dañino, pues el niño percibe la falta de honestidad del narrador, a partir de lo cual se desarrollan una falta de confianza y una cierta suspicacia. La otra clase de narrador es una persona que en sí misma no es como un niño, sino que conoce de forma fundamental lo que significa ser un niño, “y desde su perspectiva superior

¹⁸² *ES1*, vol. 3, p. 323. En su tratado sobre la inmortalidad, del cual hablaré más adelante en la Sección III, G, Møller escribe lo siguiente. “En las obras poéticas que, en la actualidad, presentan un mundo de fantasía para la imaginación, los autores y lectores infieles suelen pensar que uno puede sentirse encantado por un mundo suprasensible y, no obstante, mantener la creencia de que no existe un mundo más elevado. Sin embargo, la consecuencia de esto es que el encanto quizá sea como se esperaba. Semejante intento de autoengaño es más infantil que el de un niño que usa un taburete y una vara como trono y cetro; a pesar de que el niño sabe que se trata en realidad de un taburete y una vara, también es consciente de que los tronos y cetros existen, mientras que el adulto cree que su mundo de fantasía no significa absolutamente nada. Existe un nivel de arte en el que el poeta presenta tradiciones mitológicas en las que él mismo cree; hay también un segundo nivel en el que las fantasías del poeta, aun cuando se originan de tales leyendas, son consideradas por él como un juego sin sentido; y hay un tercer nivel en el que el poeta contempla su producción artística como una imagen de una existencia más elevada”. *Maanedskrift for Litteratur*, vol. 17, p. 56; *ES1*, vol. 2, pp. 219-220.

¹⁸³ *ES1*, vol. 3, p. 324. En su introducción a “Sobre contarles a los niños cuentos de hadas”, Andersen señala que Møller escribió el ensayo basándose en experiencias personales, y menciona que, entre sus papeles, “hay fragmentos de un tratado sobre la vida de los indios en Norteamérica, acerca de los cuales investigó a fin de cerciorarse antes de exponer a sus hijos al romanticismo barato de las historias de indios”. *Udvalgte Skrifter af Poul Møller*, vol. 2, p. 117.

¹⁸⁴ *SKS* 17, 122, BB:37 / *KJN* 1, 116.

les ofrece a los niños un alimento espiritual adecuado para ellos”¹⁸⁵. Este es el marco de la narración de cuentos. A continuación, Kierkegaard expone en detalle cómo debería ser un narrador: en pocas palabras, debería ser un Sócrates. De forma parecida al “tío Frands”, tiene que involucrarse con los niños y fomentar “una movilidad mental constante... una atención constante frente a todo lo que escuchan y ven”¹⁸⁶. No obstante, al igual que Møller, Kierkegaard hace algunas advertencias serias acerca de posibles “falsos caminos”. El sentimentalismo puede ser uno de estos caminos, así como la idea de que los niños solo necesitan entretenimiento. En lo que Kierkegaard llama la “primera etapa”, el narrador “incurrir en la falta de ‘ser un niño’”, habla tragicómicamente como los niños, etcétera. La alternativa es intentar poner los juegos y los cuentos al servicio de un propósito útil. De esto resultan dos caminos: “o se les educa moralmente, como suele decirse, o se les proporciona un conocimiento útil”¹⁸⁷. El producto ha sido el libro ilustrado sobre historia natural, pero a partir de esto, señala Kierkegaard, no se desarrolla más que un conocimiento atomístico “que no establece una relación más profunda con el niño y su existencia, un conocimiento que no *queda apropiado* en su *alma* de ninguna manera”¹⁸⁸. En otras palabras, el impacto socrático en un caso así está ausente. Por el contrario, los niños deberían hacer preguntas y, como se dijo antes en el ensayo: “Lo que importa es hacer que *lo poético tenga sus vidas un impacto global*, que ejerza un influjo mágico”¹⁸⁹.

Kierkegaard mismo leía cuentos de hadas y relatos populares¹⁹⁰, y estaba convencido de su naturaleza positiva y renovadora: “¿Qué es eso que al alma le parece tan vigorizante de *la lectura de relatos populares*? Cuando estoy cansado de todo y ‘lleno de días’, los cuentos de hadas son siempre para mí el baño refrescante que me renueva”¹⁹¹. Møller, quien era él mismo un poeta, sentía lo mismo. Pero ambos advierten que, tratándose de niños, estos recursos deben emplearse con especial cuidado.

¹⁸⁵ SKS 17, 123 / KJN 1, 117.

¹⁸⁶ SKS 17, 125 / KJN 1, 119.

¹⁸⁷ SKS 17, 130 / KJN 1, 124.

¹⁸⁸ Ibid.

¹⁸⁹ SKS 17, 124 / KJN 1, 118.

¹⁹⁰ Cfr. ASKB 1407-1471.

¹⁹¹ SKS 17, 251.2-5, DD:94 / KJN 1, 241. Cfr. Grethe Kjær, *Barndommens ulykkelige elsker. Kierkegaard om barnet og barndommen*, Copenhagen: C. A. Reitzel, 1986, pp. 127ss.; en general, ver su análisis en pp. 118ss.

F. Los pensamientos dispersos y el Concepto de afectación

Una de las principales características de Møller era su incapacidad para terminar con la mayoría de las cosas que empezaba. Por esta razón, los *aforismos* constituían un perfecto medio de expresión. En su viaje a China de 1819-1820, en su soledad intelectual, comenzó a escribir sus pensamientos en forma de aforismos o, como él prefería llamarlos, “pensamientos dispersos”. Estos cubrían una amplia variedad de temas: la vida cotidiana, estética, psicología, religión, filología, filosofía, etcétera. Møller continuó con esta práctica por el resto de su vida¹⁹². Paul V. Rubow sugiere que una inspiración pudieron ser las *Máximas* (1665) de François de La Rochefoucauld (1613-1680), ya que, en términos generales, estas máximas tratan acerca de la afectación y arrojan luz sobre la idea de que las virtudes humanas son vicios ocultos¹⁹³. Sin embargo, Uffe Andreasen observa de forma correcta que una influencia francesa no era muy probable y que el contacto con La Rochefoucauld solo pudo ser indirecto, a través de la lectura de Møller de la obra de Schopenhauer (1788-1860), *Die Welt als Wille und Vorstellung*, en donde se cita al francés¹⁹⁴. Además, de acuerdo con una carta a Sibbern, Møller leyó esta obra (cuya tendencia por lo general pesimista describiría más tarde, en su tratado de la inmortalidad, como nihilista) por primera vez en enero de 1828, varios años después de haber empezado a escribir aforismos durante su viaje a China¹⁹⁵. Como Rubow destaca en otra parte, probablemente un mejor candidato sea el autor alemán de aforismos, Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799)¹⁹⁶. Dentro de este contexto, también podría sugerirse el nombre de Friedrich Schlegel y sus fragmentos. Con todo, nada puede decirse con certeza al respecto y tal vez sea más sabio

¹⁹² Vilhelm Andersen sugiere que dejó de hacerlo en 1836: “Por lo que puede juzgarse, no se conservan aforismos posteriores a 1836”. *Udvalgte Skrifter af Poul Møller*, vol. 2, p. 380.

¹⁹³ Paul V. Rubow, *Kunsten at skrive—Kunsten at læse*, Copenhagen: Ejnar Munksgaard, 1942, p. 45.

¹⁹⁴ Uffe Andreasen, *Poul Møller og romantismen*, pp. 60-61. *Die Welt als Wille und Vorstellung* se publicó por primera vez en 1819; Kierkegaard tenía la segunda edición de 1844 (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1844; ASKB 773-773a).

¹⁹⁵ Borup, carta no. 91, en la que Møller dice que solo ha leído dos libros de Schopenhauer, de quien nunca había escuchado antes; uno de estos libros era *Die Welt als Wille und Vorstellung*.

¹⁹⁶ Paul V. Rubow en una reseña de Olle Holmberg, *Tankar vid en kopp te*, Estocolmo: Bonniers, 1958, en *Berlingske Aftenavis*, 25 de noviembre de 1958; cfr. Andreasen, *Poul Møller og romantismen*, p. 61.

solo observar que Møller era sencillamente un pensador fragmentario por naturaleza.

Resultaría natural suponer que los “Diapsalmata” de Kierkegaard en *O lo uno o lo otro* estaban inspirados en Møller, pero es preciso tener en cuenta que los pensamientos dispersos de este no se publicaron sino hasta 1843, en el volumen 3 de los *Escritos póstumos*¹⁹⁷. Además de esto, es claro que varios de los “Diapsalmata” provienen de una época bastante anterior, ya que algunos de ellos aparecen como entradas en los primeros diarios (en efecto, las entradas de los diarios de Kierkegaard a menudo resultan, *obiter dicta*, muy parecidos a los aforismos de Møller, aunque, en el caso de un aforismo, se espera una cierta conclusión y un sentido claro)¹⁹⁸. Éstos no son necesariamente idénticos a los “Diapsalmata” posteriores, pero la forma es la misma. Por ejemplo, en el *Diario CC* hay una entrada en la que se lee: “Prefiero hablar con las ancianas que parlotean sobre sinsentidos de familia; después con los dementes y, por último, con la gente muy razonable”¹⁹⁹. En *O lo uno o lo otro*, aparece la versión más conocida: “Prefiero hablar con niños, pues de ellos se puede esperar que acaben convirtiéndose en seres racionales; pero de aquellos que han llegado a serlo, ¡Dios mío!”²⁰⁰. Así, resulta curioso cuando, entre los pensamientos dispersos de Møller, encontramos lo siguiente: “En cierto sentido los niños son más racionales que los viejos: los primeros consideran a los que están por encima de ellos como más perspicaces en términos de entendimiento; los segundos, a aquellos que están por debajo”²⁰¹. No obstante, el hecho de que una idea común como esta sea expresada por ambos pensadores quizá no sea más que una coincidencia. Aun así, es indudable que Kierkegaard leyó todos los pensamientos dispersos de Møller publicados. En la nota al pie citada antes del *Postscriptum definitivo y no científico*, alude a ellos en general cuando se refiere al antihegelianismo de Møller como algo “más notable que varios aforismos

¹⁹⁷ *ES1*, vol. 3, pp. 171-291, y pp. 303-313 (sobre la afectación). Es otro asunto, por supuesto, la posibilidad de que los “pensamientos dispersos” hayan llegado a Kierkegaard de forma oral a través del Møller mismo. Sin embargo, esta posibilidad no tiene nada que ver con los aforismos como género literario.

¹⁹⁸ Sobre el uso de Kierkegaard de notas anteriores como “Diapsalmata”, cfr. por ejemplo, la introducción de Frithiof Brandt a *Kierkegaard-Manuskripter. Diapsalmata*, publicado por la Sociedad para el Idioma y la Literatura Danesas, Copenhague: Levin & Munksgaard, 1935, y Brandes, *Søren Kierkegaard*, pp. 124-129.

¹⁹⁹ *SKS* 17, 208, CC:24 / *KJN* 1, 199.

²⁰⁰ *SKS* 2, 27.23-24 / *EO1*, 19.

²⁰¹ *ES1*, vol. 3, 275.

incluidos en la colección impresa”²⁰². Sin embargo, solo en algunos pocos casos es posible determinar con certeza absoluta que se inspiró de forma directa en él.

En el *Postscriptum definitivo y no científico* se lee lo siguiente: “Poul Møller ha señalado de forma correcta que un bufón de la corte usa más ingenio en un año que más de un autor ingenioso en toda su vida”²⁰³. Esta afirmación es típica de Møller y es, de hecho, bastante socrática. Lo que importa es la actividad práctica entre la gente; lo que importa es la existencia. No obstante, el aforismo en cuestión es un poco más complejo y dice lo siguiente *in extenso*:

El improvisador humorístico y otros poetas orales tienen más genio que los poetas que escriben, pero tienen menos conciencia de ello²⁰⁴. Son hombres ricos que se divierten arrojando oro a la multitud, sin conocer su valor. Los escritores poéticos no tienen pensamientos inspiradores tan a menudo, pero son conscientes de su carácter genuino. Cada idea afortunada con la que dan es tomada en cuenta y empleada de la manera adecuada. Sin embargo, incluso entre los autores cómicos más voluminosos no hay tanto ingenio como el que emplea en un año un destacado bufón de la corte²⁰⁵.

Kierkegaard utiliza este aforismo en el *Postscriptum*, Parte 2, Sección 2, Capítulo 3, § 4, donde Climacus habla sobre la misión y el estilo del pensador subjetivo. Ahí explica el pensamiento de Møller de la siguiente manera: “esto sucede porque aquel [el bufón de la corte] es una persona existente que en todos los momentos del día debe tener a su disposición el ingenio, mientras que el otro es ingenioso solo de forma ocasional”²⁰⁶.

En *El libro sobre Adler*, Capítulo 4, “La concepción psicológica de Adler como un fenómeno y como una sátira de la filosofía hegeliana y del presente”, Kierkegaard escribe: “Eso que Møller dice en alguna parte es muy verdadero y muy maduro: uno realmente puede tolerar no hacer nada; de hecho, esto incluso puede resultarle entretenido a alguien, cuando hay conciencia de que hay algo que debería hacerse. Lo entretenido reside en la

²⁰² SKS 7, 41.8 / CUP1, 34, nota.

²⁰³ SKS 7, 321.30-32 / CUP1, 351.

²⁰⁴ Compárese esto con los “genios pasivos” de Jean Paul, de los cuales se habló en la Sección I.

²⁰⁵ ES1, vol. 3, pp. 176-177.

²⁰⁶ SKS 7, 321.32-34 / CUP1, 352.

conciencia de que uno ha desatendido algo”²⁰⁷. En una nota a esto alude a los *Escritos póstumos*, volumen 3, p. 217 medio, y luego, al margen, cita uno de los pensamientos dispersos de Møller:

Dentro de un ocio casi absoluto es posible eludir el aburrimiento, siempre y cuando exista una tarea obligatoria que esté siendo desatendida durante el ocio, pues, en tal caso, uno se ocupa con la lucha constante que se entabla con uno mismo. Pero en cuanto cesa el deber o cuando ya no hay ningún recordatorio de dicho deber, el aburrimiento se establece. El tutor privado que, de forma ocasional, pospone una hora de trabajo, disfruta siempre y cuando tenga que ir inmediatamente después con su pupilo; pero en cuanto decide omitir esa hora de trabajo, su goce desaparece. El recordatorio de la conciencia en este ejemplo constituye algo desagradable que funciona como un estímulo para algo agradable. Un poeta que escribe una tragedia, aunque sea parte de un proyecto de vida para conseguir un grado, lo hará con mayor entusiasmo que si renunciara a ese proyecto²⁰⁸.

Kierkegaard emplea esta experiencia —tal vez trivial— de posponer y mantener los deberes en su “visión psicológica” de Adler y, en este caso, en el carácter de su productividad: “De la misma manera, tal vez también sea la vaga conciencia de que debería estar haciendo algo más en lugar de ser productivo lo que hace que Magister Adler sea tan productivo y que su productividad le resulte tan interesante, ya que, en vez de adquirir una mejor comprensión de sí mismo a través de su productividad, se defiende en contra de lo que una simplicidad ética le ordenaría hacer”²⁰⁹. No es posible afirmar si al mismo tiempo Kierkegaard estaba pensando en el ensayo juvenil —y en parte autobiográfico— de Møller sobre los holgazanes ingeniosos: “Algunas observaciones sobre el desarrollo de las ideas populares”²¹⁰, leída originalmente como conferencia en la Unión de Estudiantes el 19 de febrero de 1825 bajo el título de “Sobre la influencia de los holgazanes en la época contemporánea”.

En sus últimos años, Møller tenía pensado escribir un tratado sobre la *afectación*, una teoría social y psicológica desarrollada por él mismo y

²⁰⁷ *Pap.* VII-2 B 235, p. 214 / *BA*, 128.

²⁰⁸ *Pap.* VII-2 B 235, pp. 214-215 / *BA*, 128-129; *ES1*, vol. 3, p. 217.

²⁰⁹ *Pap.* VII-2 B235, p. 215 / *BA*, 129.

²¹⁰ P. M. Møller, “Nogle Betragtninger over populæire Ideers Udvikling”, *Nyt Aftenblad*, no. 18, 1825, pp. 153-160; reimpresso en *ES1*, vol. 2, pp. 3-19.

desarrollada en el transcurso de los años en numerosos pensamientos dispersos sobre el tema y en un fragmento que iba a ser la introducción del tratado. Este fragmento fue comenzado en 1837, según F. C. Olsen, quien lo incluyó con el título “Observaciones introductorias para un tratado sobre la afectación”²¹¹. Esta “descripción moral de la naturaleza”, como Møller la llamó, podría ser considerada como su única contribución original a una antropología filosófica o, mejor dicho, patología filosófica. Anteriormente, el concepto de afectación era utilizado para referirse a una función o a acciones extrovertidas; Møller, en cambio, lo emplea de forma principal con relación a la existencia. Por este mismo motivo, se vio obligado a renunciar al concepto hegeliano de moralidad (*Sittlichkeit*), ya que, para Hegel, la moralidad constituye la máxima realidad de la razón. Pero, como Møller señala, un “sistema especulativo construido de forma previa” es inútil para este propósito. Él toma en consideración cualquier engaño o falsedad frente a uno mismo, frente a la propia individualidad, y esto no puede ser definido en términos absolutos, ya que la verdad en la vida es un asunto personal que va más allá de la moralidad²¹². La no verdad es el engaño y la ausencia de libertad. No obstante, ciertos tipos de manifestaciones de vida no deben considerarse como afectación. Por ejemplo, una mentira o una simulación consciente. Lo mismo ocurre con diferentes modos de conducta anormal o

²¹¹ P. M. Møller, “Forbredelser til en Afhandling om Affectation”, en *ES1*, vol. 3, pp. 291-302 y pp. 303-313 (“Strøtanker; om Affectation”); ver nota al pie de Olsen en pp. 291-292. Sobre este tema, ver, por ejemplo, Peter Thielst, “Poul Martin Møller (1794-1838); Scattered Thoughts, Analysis of Affectation, Combat with Nihilism”, *Danish Yearbook of Philosophy*, vol. 13, 1976, pp. 66-83; reimpresso como “Poul Martin Møller: Scattered Thoughts, Analysis of Affectation, Struggle with Nihilism”, en *Kierkegaard and His Contemporaries: The Culture of Golden Age Denmark*, ed. por Jon Stewart, Berlín y Nueva York: Walter de Gruyter, 2003 (*Kierkegaard Studies Monograph Series*, vol. 10), pp. 45-61.

²¹² La interpretación general (o hegeliana) de la verdad es descrita por Møller de la siguiente manera: “La vida de la persona que sigue sin fingimiento sus deseos naturales, posee una especie de verdad. Existe una verdad más elevada en la vida de la persona que ha alcanzado la virtud (en el sentido del término empleado en la Antigüedad), de modo que incluso cuando continúa extrayendo el contenido de sus acciones de sus instintos naturales, pese a ello ha adquirido el suficiente dominio sobre ellos como para mantener una cierta moderación en el momento de satisfacerlos. Hay una verdad personal todavía superior en la vida de la persona que determina todos sus propósitos mediante una autonomía puramente racional... Así, en la medida que la autodeterminación pura del ser humano sea la voluntad santificada por la religiosidad, esta operará en completa armonía con todo el mundo de la Razón. El ser humano será lo que debe ser y su vida habrá alcanzado su verdad suprema. Sin embargo, esta verdad es la moralidad misma y toda desviación de ella es inmoralidad”. *ES1*, vol. 3, pp. 293-294.

condiciones “alteradas”, de las cuales también habla Møller en sus lecciones sobre psicología²¹³. En su introducción, Møller distingue entre tres grados de afectación: momentánea, permanente y alternante. En pocas palabras, el engaño *momentáneo* o corrupción del yo ocurre cuando la virtud de una persona no se ha hecho estable y fuerte, y cuando, en ocasiones, no se es fiel al propio carácter, como cuando, al socializar con otros, uno penetra en su “círculo de conciencia”. Sin embargo, de forma paradójica, suele ocurrir que una afectación de esta clase es necesaria en la existencia. La afectación *permanente* es cuando una persona ha perdido el control sobre sí misma y “ha adoptado como hábito un tipo determinado de afirmaciones falsas, esto en el sentido de que se imagina que tiene ciertas opiniones, intereses o inclinaciones, pues desea tenerlas por alguna u otra razón externa”.²¹⁴ Por último, la peor afectación es la alternante, en la cual ya no hay un “núcleo permanente en los pensamientos y voluntad de la persona, sino que en todo momento de su vida se inventa una personalidad temporal que puede ser anulada al momento siguiente”²¹⁵. Este singular tipo de culminación constituye la falsedad absoluta en la vida personal.

Por muchos años, Møller reunió material sobre el concepto de afectación, incluyendo toda clase de observaciones y reflexiones, las cuales se encuentran especialmente entre sus pensamientos dispersos. Kierkegaard no analiza con detalle en ninguna parte el concepto de afectación de Møller²¹⁶. Pero hay al menos un caso en el que se refiere a uno de los pensamientos dispersos sobre la afectación. En enero de 1847 escribe lo siguiente en el *Diario NB*:

Que incluso Poul Møller pasó por toda clase de dudas es algo que resulta evidente a partir de algunas expresiones bastante accidentales. En un aforismo, habla de los pastores fanáticos que discurren con fervor y no se percatan de que toda su religiosidad es una circulación potenciada de la sangre. ¡Ay! ¡Esto es solo el principio del problema! ¿Cuántos hombres viven con la suficiente transparencia para saber realmente qué es qué? Piensan en categorías completamente diferentes a aquellas en

²¹³ El manuscrito con las notas de las lecciones de Møller sobre psicología no se ha publicado, pero estará presente en la nueva edición crítica. Se encuentra en la Biblioteca Real en Copenhague, en la Collinske Samling, 379, 4°.

²¹⁴ *ESI*, vol. 3, p. 298.

²¹⁵ *ESI*, vol. 3, p. 299.

²¹⁶ Sin embargo, parece que eso es lo que piensan los editores de los *SKS*, por ejemplo, cuando habla de las “obras afectadas” en la entrada JJ:313. Ver la nota completa en *SKS* 18, 238.8 / *KJN* 2, 539, nota a 219.4.

las que viven. Hablan en categorías religiosas y viven en categorías de la sensualidad, las categorías del bienestar inmediato²¹⁷.

A partir de esta entrada del diario, parece que Kierkegaard estaba enterado de las dudas religiosas de Møller en el transcurso de su vida. La afectación en los siervos de Dios —la cual vemos reflejada en varios de sus pensamientos dispersos— definitivamente no le ayudó a fortalecer su fe. De hecho —y esto a diferencia de Kierkegaard—, nunca volvió a pensar seriamente en convertirse en pastor después de su viaje a China. El aforismo al que alude Kierkegaard es un ejemplo de la afectación momentánea y dice lo siguiente:

La exaltación momentánea posee a veces una naturaleza sensual inferior con un movimiento orgánico dominante. El poderoso cambio orgánico necesariamente despierta la reflexión (pues toda afección severa debería hacerlo) y entonces la afección queda preservada como goce por su propia actividad y por sentirse perdida en la idea. Semejante deleite parcialmente demencial por la elevación de la vida vegetativa —por ejemplo, de la circulación de la sangre— puede vislumbrarse a menudo a través de la mirada de los sacerdotes fanáticos, quienes incluso llegan a apretar los dientes y torcer sus rostros en su *arrebato*. El segmento inferior de la multitud, especialmente las mujeres sin educación, consideran esto como entusiasmo²¹⁸.

En lo que se refiere a la inmortalidad, la cual será analizada en la siguiente sección, parece que —aparte de las reflexiones intelectuales fundadas en un debate general sobre el tema en aquella época— constituyó una experiencia personal que acercó a Møller a una clarificación religiosa. Después de la muerte de su esposa Betty en 1834, escribió lo siguiente en una carta a su suegra, Elisabeth Berg:

El lamentable divorcio que hemos sufrido ha hecho que mi pensamiento acerca de otra vida superior esté más vivo y presente que nunca antes... Estoy completamente convencido de que la muerte y la vida son

²¹⁷ SKS 20, 80, NB:103 / JP 1, 1044. Hay un comentario al margen sobre esto: “Para que sea evidente que uno que sufre tiene fe, entonces la fe debe aparecer al mismo tiempo que el sufrimiento. Pero ¿qué sucede? A medida que desaparecen de forma gradual el dolor, el infortunio y la oposición, su vida —interpretada por la mente secular— se vuelve más saludable y feliz... y él piensa que esto se debe a la fe. Por el contrario, esto ocurre en virtud de la vitalidad restaurada de la inmediatez”. SKS 20, 80, NB:103.a / JP 1, 1045.

²¹⁸ ES1, vol. 3, p. 241.

repeticiones a gran escala de la misma alternancia que hay entre el sueño y la vigilia... Me parece, no obstante, que una idea de cuya validez uno está seguro, a veces puede adquirir en la propia vida una claridad y una fuerza inusuales, y aparecer frente a uno bajo una luz que la hace ver como si fuera algo completamente nuevo²¹⁹.

G. *El tratado sobre la inmortalidad*

En el Capítulo 2 de la novela inconclusa de Møller, *Aventuras de un estudiante danés*, el protagonista, el rizado Frits, les cuenta a sus amigos sobre sus reflexiones en torno a las graves consecuencias de colgarse de un manzano en flor como resultado de su desdichado amor por la hija del molinero: “Pero entonces me di cuenta de que la parte imperecedera en mí, al abandonar esta esfera temporal, tal vez se trasladaría a regiones tan lejanas que sería incapaz de ver o escuchar ninguna de las sensaciones que, de forma particular, pretendía experimentar con mi desesperada decisión”²²⁰. La pregunta sobre la existencia de “regiones lejanas” era central en el debate contemporáneo acerca de la inmortalidad en el cual Møller también participó y que es el tema de su obra filosófica más extensa, “Pensamientos sobre la posibilidad de una demostración de la inmortalidad humana, con referencia a la literatura más reciente sobre el tema”, publicada en dos partes en el *Maanedskrift for Litteratur* en 1837²²¹. El complejo contenido de este

²¹⁹ Borup, carta no. 140. Comparemos. En el tratado sobre la inmortalidad, Møller dice: “En términos generales, el impulso de conocer a determinados seres humanos como objetos imperecederos de su amor es aquello que conduce a pensadores escépticos o no creyentes de vuelta a la visión cristiana”; y refiriéndose a ciertos científicos naturales que han renunciado al panteísmo abstracto, dice que “la muerte de los individuos a los cuales estaban relacionados por fuertes vínculos de simpatía les ha hecho ver el vacío de su visión de vida”. *Maanedskrift for Litteratur*, vol. 17, p. 52; *ES1*, vol. 2, p. 215. Kierkegaard tal vez estaba pensando en esto en un borrador del discurso de Victor Eremita en *Etapas en el camino de la vida*, Pap. V B 178, 8, p. 308 / *SLW*, Suplemento, p. 548: “En tiempos pasados, uno creía que la inmortalidad quedaba demostrada por el amor erótico; era algo así como esto: esos dos se aman por toda la eternidad, ergo, debe existir una eternidad. Hoy en día, uno la demuestra al amar con mucha frecuencia, pues ¿no es acaso una perfección semejante una prueba de un espíritu inmortal?”

²²⁰ *ES1*, vol. 3, p. 80.

²²¹ P. M. Møller, “Tanker over Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed, med Hensyn til den nyeste derhen hørende Literatur”, *Maanedskrift for Litteratur*, vol. 17, Copenhague: C. A. Reitzel, 1837, pp. 1-72 (número de enero) y pp. 422-453 (número de mayo); reimpresso en *ES1*, vol. 2, 1842, pp. 158-272. El título quizá alude a la obra anónima de Ludwig Feuerbach, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, aus den Papie-*

largo tratado ha sido tratado con profundidad anteriormente y yo me referiré a estos análisis para una discusión más detallada²²². Además de algunas observaciones generales, aquí me concentraré en las referencias o alusiones de Kierkegaard al tratado, especialmente en el *Postscriptum definitivo y no científico*.

Møller dice en uno de sus pensamientos dispersos: “El hecho de que la fe en la inmortalidad es un momento esencial en el conocimiento puede verse por primera vez de forma bastante clara cuando uno decide eliminar por completo este concepto del propio sistema; solo entonces se verá con claridad que es un momento indispensable en una visión de mundo congruente y armoniosa”²²³. Parece, entonces, que para aceptar la verdad de la inmortalidad, es preciso eliminarla por completo para después considerar las pruebas de su posible realidad. En cierto sentido, esto constituye una vez más una lucha con el nihilismo y, en este caso, con la negación de la vida eterna. Møller establece al comienzo del tratado: “Porque es muy posible que la negación no haya alcanzado todavía el punto suficiente para que sea del todo evidente que la desolación a la cual conduce no es una esfera en la que el humano deba residir”²²⁴. Además, en su propia época fue testigo de

ren eines Denkers, nebst einem Anhang theologisch-satyrischer Xenien, herausgegeben von einem seiner Freunde, Nürnberg: J. A. Stein, 1830. El tratado de Møller fue traducido al francés, “Réflexions sur la possibilité de prouver l’immortalité de l’homme en rapport avec la littérature récent sur le sujet”, en *Lectures philosophiques de Søren Kierkegaard chez ses contemporains danois*, ed. y trad. de Henri-Bernard Vergote, París: Presses Universitaires de France, 1993, pp. 149-213. Aparecerá una traducción al inglés en la serie *Texts from Golden Age Denmark*, vol. 9.

²²² De forma más reciente, el tema ha sido discutido en Jon Stewart, *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark, Tomo II, The Martensen Period: 1837-1842*, Copenhague: C. A. Reitzel, 2007 (*Danish Golden Age Studies*, vol. 3), pp. 37-53, y en Lasse Horne Kjældgaard, *Sjælen efter døden. Guldalderens moderne gennembrud*, Copenhague: Gyldendal, 2007, especialmente pp. 83-112. Ver también el artículo de Kjældgaard, “What it Means to Be Immortal: Afterlife and Aesthetic Communication in Kierkegaard’s *Concluding Unscientific Postscript*”, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2005, pp. 90-112. Para un panorama general del debate sobre la inmortalidad, ver también, por ejemplo, los dos artículos de István Czakó, “Unsterblichkeitsfurcht. Ein christlicher Beitrag zu einer zeitgenössischen Debatte in Søren Kierkegaards Gedanken die hinterrücks verwunden—zur Erbauung”, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2007, pp. 227-254, y “Heiberg and the Immortality Debate: A Historical Overview”, en *Johan Ludvig Heiberg: Philosopher, Littérateur, Dramaturge, and Political Thinker*, ed. por Jon Stewart, Copenhague: Museum Tusulanum Press, 2008 (*Danish Golden Age Studies*, vol. 5), pp. 95-138.

²²³ Este aforismo no se encuentra en los *Escritos póstumos*, pero fue publicado por Vilhelm Andersen en *Udvalgte Skrifter af Poul Møller*, vol. 2, p. 397.

²²⁴ *Maanedsskrift for Litteratur*, vol. 17, p. 4; *ES1*, vol. 2, p. 162.

la gradual desaparición del clasicismo al estilo goetheano o, mejor dicho, del enfoque idealista al estilo griego —su poema “El artista entre los rebeldes” era una amarga protesta en contra de este proceso—, el cual sería reemplazado por el nihilismo, el conflicto y la discordancia en todos los aspectos de la existencia humana. Las artes —un anticipo de la vida eterna— debían señalar el camino.

Después de la muerte de Hegel (1831), comenzó un debate sobre la inmortalidad del alma, iniciado por la obra de 1833 de Friedrich Richter (1807-1856), *Die Lehre von den letzten Dingen*²²⁵. Hegel mismo nunca abordó el tema de forma específica. Como dice Møller, no resulta evidente en ninguna parte que Hegel niegue la inmortalidad, pero, aun así, “cualquiera que sea un poco capaz de leer entre líneas en los escritos de Hegel, fácilmente alcanzará la conclusión inevitable de que este filósofo considera el concepto de la inmortalidad personal como una noción sin realidad alguna”²²⁶. En la primera parte del tratado (Secciones I-VII), que es la más importante, Møller desarrolla su propia postura sobre el tema, y, en la segunda (Secciones VIII-XI), hace una exposición crítica de la literatura especulativa más reciente acerca de las pruebas de la inmortalidad, especialmente Christian Hermann Weiße (1801-1866)²²⁷, el joven Fichte (1797-1879)²²⁸ y Carl Friedrich Göschel (1781-1861)²²⁹. Sin embargo, él no queda satisfecho con ninguna de estas obras, aunque, en términos generales, afirma —una vez más como en el aforismo citado antes— que “es cierto que cada demostración de la inmortalidad humana tiene por sí sola la posibilidad de abrir el prospecto de una visión de mundo profunda y exhaustiva”²³⁰. No obstante, esto no es posible dentro del marco de un sistema filosófico y, de hecho, el tratado sobre la inmortalidad debe verse como el rompimiento definitivo de Møller con el hegelianismo en cuanto tal, no solo como una crítica de los

²²⁵ Friedrich Richter, *Die Lehre von den letzten Dingen*, vol. 1, *Eine wissenschaftliche Kritik, aus dem Standpunct der Religion unternommen*, Breslau: In Joh. Friedr. Korn des älteren Buchhandlung, 1833; el segundo volumen se publicó en 1844: *Die Lehre vom jüngsten Tage. Dogma und Kritik*, Berlín: Richter'sche Buchhandlung, 1844.

²²⁶ *Maanedskrift for Litteratur*, vol. 17, p. 25; *ES1*, vol. 2, p. 185.

²²⁷ C. H. Weiße, *Die philosophische Geheimlehre von der Unsterblichkeit des menschlichen Individuums*, Dresde: Ch. F. Grimmer'sche Buchhandlung, 1834.

²²⁸ I. H. Fichte, *Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer*, Elberfeld: Büschler'schen Verlagsbuchhandlung und Buchdruckerei, 1834 (*ASKB* 505.)

²²⁹ C. F. Göschel, *Von den Beweissen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele im Lichte der speculativen Philosophie*, Berlín: Duncker und Humblot, 1835.

²³⁰ *Maanedskrift for Litteratur*, vol. 17, p. 453; *ES1*, vol. 2, p. 271.

hegelianos de derecha, quienes, desde su punto de vista, le atribuyen incorrectamente a Hegel una doctrina de la inmortalidad.

Møller señala dos concepciones diferentes de lo divino en la filosofía moderna: la teísta y la panteísta, las cuales se derivan respectivamente de Leibniz y Spinoza. En los tiempos recientes, el panteísmo prevalece (algo que en la teología aparece como “omnipresencia”, “omnipotencia”, etc.), de manera que resulta evidente que “la doctrina de las almas como cosas o sustancias independientes ha desaparecido para cualquiera que tenga aunque sea una pequeña noción de la cultura filosófica de nuestra época; pero con esto la doctrina de la inmortalidad también ha perdido su antiguo fundamento”²³¹. La mayoría de las personas que pide pruebas rigurosas de la inmortalidad no posee las condiciones para hacerlo: “Solo aquel que en ciertos momentos sea capaz de experimentar una libertad genuina de todos los intereses mundanos será receptivo frente a la convicción de un mundo suprasensible realmente existente. No me refiero a la libertad de la ironía, sino a la libertad que conduce a una vida verdadera en el mundo”²³². Aquí Møller usa una anécdota sobre un librero y un teólogo para ilustrar este autoengaño general. Más adelante, afirma que la inmortalidad no puede demostrarse de forma matemática u ontológica (*a priori*). Al carecer de una demostración lógica, lo que se necesita es una visión concreta y completa de mundo que esté totalmente justificada tanto desde un punto de vista empírico —con relación a los fenómenos del mundo de los sentidos— como desde la tradición cristiana de lo suprasensible. Los hegelianos que han intentado proponer una visión de mundo sin la doctrina de la inmortalidad nunca lo han logrado, ya fuera por medio de un panteísmo lógico o de cualquier otra forma, y el hegelianismo se ha sobrevivido a sí mismo: “Una visión de vida que ultraja el sentido de la humanidad por la verdad se ha refutado a sí misma de forma temporal por sus afirmaciones explícitas y decisivas. Así, se ha intentado presentar la tradición cristiana a través de un nuevo sistema científico que, en última instancia, reemplaza al sistema antiguo, en el cual las deficiencias se perciben de manera clara”²³³. Møller admite que él no es capaz de proporcionar una nueva visión universal y verdadera de mundo; eso será tarea del futuro²³⁴.

²³¹ Ibid., p. 10; *ES1*, vol. 2, p. 168.

²³² Ibid., p. 17; *ES1*, vol. 2, pp. 176-177.

²³³ Ibid., pp. 45-46; *ES1*, vol. 2, p. 208.

²³⁴ Carl Henrik Koch argumenta que el tratado de Møller está en armonía con el teísmo especulativo de I. H. Fichte, y señala que esta fue su última postura filosófica. Para

Todo esto puede parecer muy abstracto, pero, de acuerdo con Møller, existe al menos una consecuencia visible de la negación de la inmortalidad: el creciente número de suicidios, el cual no es sino un síntoma de una visión de mundo nihilista y congruente con la negación: “De acuerdo con la doctrina de la aniquilación, la conducta que un individuo asume frente a otro será, para aquellos que estén conscientes de la brevedad de la vida, algo tan irrelevante como un largo sueño. Una visión de vida que conduce a un nihilismo práctico puede convertirse con facilidad en un esfuerzo positivo dirigido a la autoaniquilación”²³⁵. También el amor por el prójimo se convierte en una ilusión y pierde su valor: “El amor que considera a su objeto como perecedero posee necesariamente una naturaleza diferente que el amor que sabe que su objeto pertenece a aquello que existe de forma eterna”²³⁶. En tercer lugar, el impulso ideal y contemplativo pierde su significado, es decir, la ciencia, el arte y la religión pierden su interés. En lo que podría llamarse una “prueba indirecta”, Møller argumenta que la creación del arte implica de forma necesaria la creencia en la inmortalidad:

A fin de que un ser humano posea la suficiente fuerza centrífuga para moverse en las regiones de una imaginación más elevada, es preciso que utilice —con una especie de inmortalidad libre de reflexión— a la vida como una eternidad o deberá convencerse de la realidad del concepto de inmortalidad. Aquí afirmo sin titubeos que la duda en la inmortalidad de los individuos es el cáncer del arte, y la convicción en su carácter destructible es la tumba del

esto, ver C. H. Koch, *Den danske idealisme 1800-1880*, Copenhague: Gyldendal, 2004 (*Den danske filosofis historie*, vol. 4, ed. por Sten Ebbesen y C. H. Koch), pp. 261-264.

²³⁵ *Maanedsskrift for Litteratur*, vol. 17, p. 51; *ES1*, vol. 2, p. 214. Kierkegaard escribió en lo que, según H. P. Barfod, era un papel suelto (cfr. *EP*, vol. 3, p. 317): “¿Un discurso fúnebre? El patrón entretejido debería ser Poul Møller”. *Pap.* VIII-1 B 224. No es claro qué quería decir, pero en otro papel decía: “Frente a la tumba de un suicidio”. *Pap.* VII-1 B 227.

²³⁶ *Maanedsskrift for Litteratur*, vol. 17, p. 52; *ES1*, vol. 2, p. 215. En ese caso, parecería extraño que tanta gente se muestre feliz, pero esto puede explicarse con facilidad como un autoengaño: “El que muchas personas que no creen en la inmortalidad demuestren, pese a ello, una gran alegría por la vida, puede explicarse, en términos generales, como una especie de inconsciencia que explica su mediocre orientación dentro de su propio ámbito de ideas. Sin embargo, ahora el género humano ha adquirido una orientación melancólica que no permitirá que estas contradicciones permanezcan inadvertidas ni le permitirá olvidarse constantemente a sí mismo a través de una laboriosidad sin sentido”. *Maanedsskrift for Litteratur*, vol. 17, p. 54; *ES1*, vol. 2, p. 228. El tema de la laboriosidad también es analizado por Kierkegaard en varios lugares; por ejemplo, en el famoso *diapsalma*, *SKS* 2, 33 / *EO1*, 25.

arte. Lo que aquí tengo que decir lo digo de forma literal: “El arte verdadero es un anticipo de la vida bienaventurada”²³⁷.

En su reseña en *Perseus* de la *Doctrina de la Trinidad y la reconciliación* de V. H. Rothe, Heiberg se refiere amargamente a Møller como un desertor del hegelianismo²³⁸. Aunque Møller respetaba a su antiguo amigo, en este momento se habían alejado el uno del otro; al menos fue así el último año de Møller, cuando, en una carta dirigida a Hauch, después de expresar su descontento con la idea de que la poesía pudiera ser “especulativa” o filosófica —lo cual presuntamente ocurría con la obra de Heiberg, *Fata Mor-*

²³⁷ *Maanedsskrift for Litteratur*, vol. 17, pp. 53-54; *ES1*, vol. 2, pp. 216-217. La famosa tesis de Møller según la cual el arte verdadero es un anticipo de la vida eterna o bienaventurada podría estar inspirada en una de las obras que discute en su tratado, C. H. Weiße, *Die philosophische Geheimlehre*, en la cual puede leerse, entre otras cosas (pp. 46-47), “*Daß in dem Schönen, in den Werken des Genius sich ein Ewiges und geistig Absolutes, daß in ihm sich der Weltgeist selbst nach einere der unendlich vielen Gestalten, in die er, der unerschöpfliche Proteus, sich zu verwandeln weiß, offenbart: dieß ist eine Wahrnehmung, eine Gewißheit, die man mit Recht die Grundlage aller höhern Geistesbildung unsers Zeitalters nennen kann... Wir erwähnen dieß hier... nur, um in dem gemeinschaftlichen Boden eben derjenigen Bildungskreise unseres Zeitalters, von denen der Zweifel an persönlicher Unsterblichkeit vornehmlich auszugehen pflegt, die Stelle aufzuzeigen, von der eine wissenschaftliche Widerlegung dieses Zweifels zu beginnen hat*”. Cfr. Jon Stewart, *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark*, Tomo II, p. 49, nota 3.

²³⁸ Valdemar Henrik Rothe, *Læren om Treenighed og Forsoning. Et speculativt Forsøg i Anledning af Reformationsfesten*, Copenhagen: J. D. Quist, 1836. En su reseña, “Recension over Hr. Dr. Rothes Treenigheds- og Forsoningslære”, en *Perseus, Journal for den speculative Idee*, no. 1, ed. por J. L. Heiberg, Copenhagen: C. A. Reitzel, 1837 (*ASKB* 569), p. 33, Heiberg se pregunta si los intentos de ciertos filósofos “de progresar más allá del ámbito actual de la filosofía no será, sin querer, un retroceso. Falta ver si el sistema, al que acaban de abandonar, no contiene eso que ahora están buscando fuera de él, en cuyo caso habrían perdido el tiempo. No obstante, parece poco probable que estos desertores puedan llegar a constituir un cuerpo, ya que su propósito es demasiado indeterminado. Incluso si fueran capaces de especificar qué es lo que están buscando, por ejemplo, una visión de mundo futura, aun así no podría decir nada del camino que conduce a dicha visión. Ahora bien, esto es precisamente lo que busca la filosofía, algo que no puede lograrse buscando en la Luna”. La fuerte reacción de Heiberg ha de considerarse tomando en cuenta que el tratado de Møller era también una respuesta crítica a las afirmaciones negativas de Heiberg con relación a la religión en su análisis de la crisis de la época, *On the Significance of Philosophy for the Present Age* (en *Heiberg's On the Significance of Philosophy for the Present Age and Other Texts*, trad. y ed. por Jon Stewart, Copenhagen: C. A. Reitzel, 2005 (*Texts from Golden Age Denmark*, vol. 1), pp. 83-121 (publicado originalmente como *Om Philosophiens Betydning for den nuværende Tid. Et Indbydelses-Skrift til en Række af filosofiske Forelæsninger*, Copenhagen: C. A. Reitzel, 1833)). Cfr. Kjældgaard, *Sjælen efter døden*, p. 86.

gana (estrenada el 29 de enero de 1838) y debía suceder con su “comedia apocalíptica”, “Un alma después de la muerte” (1841)—, escribió que él y Heiberg “habían dejado de entenderse desde hace mucho”²³⁹. Sibbern, por otro lado, tiempo después defendería con fervor al ya difunto Møller en su reseña del primer número de *Perseus* en el *Maanedsskrift* de 1838; ahí lo consideraba como un pensador para el que el hegelianismo no podía ser más que una etapa temporal: “Él no podía sino pasar por el hegelianismo como si se tratara de una fase. Un pensador como Poul Møller no podía permitirse permanecer ahí por siempre. No era parte de su carácter el dejarse reclutar por una filosofía como la de Hegel para toda la vida, o dejarse convertir en un *Hegelianismo adscriptus*”²⁴⁰. Sibbern tenía razón: al ser un genio libre, Møller se encaminaba ahora hacia otra dirección, aunque, por desgracia, este camino quedó interrumpido por su muerte temprana. Antes, en la Sección II, hablé de los pasajes en Kierkegaard en los que también aparece este movimiento: por ejemplo, el fuerte veredicto de Møller sobre la locura hegeliana... y su risa franca al respecto.

El joven Søren Kierkegaard leyó la primera parte del tratado de Møller poco después de su publicación en el número de enero del *Maanedsskrift for Litteratur* de 1837²⁴¹. Esto es evidente por el *Diario BB*, en el que escribió

²³⁹ Borup, carta no. 168. El hecho de que esta posterior falta de comprensión sucedió solo en la esfera intelectual es evidente por los elementos personales en la hermosa, aunque también tradicional, canción de Heiberg durante el funeral de Møller, publicada en *ES1*, justo después de *Poul Martin Møllers Levnet* de F. C. Olsen (p. 116); cfr. *Johan Ludvig Heibergs Poetiske Skrifter*, vols. 1-11, Copenhague: C. A. Reitzel, 1862; vol. 8, pp. 386-387.

²⁴⁰ F. C. Sibbern, “*Perseus, Journal for den speculative Idee*. Udigiven af Johan Ludvig Heiberg, Nr. 1, Juni 18837. Kjøbenhavn. Reitzels Forlag. XIV og 264 S. 8. Priis 1 Rbd. 84 Skill.—(Med stadigt Hensyn til Dr. Rothes: *Læren om Treenighed og Forsoning. Et speculativt Forsøg i Anledning af Reformationsfesten.*)”, *Maanedsskrift for Litteratur*, vols. 19 y 20, 1838, en una serie de ocho artículos, de los cuales los primeros 3 se publicaron también por separado en forma de libro, *Bemærkninger og Undersøgelser, fornemmelig betræffende Hegels Philosophie, betragtet i Forhold til vor Tid*, Copenhague: C. A. Reitzel, 1838; la cita es del Artículo I, “Angaaende det Hegelske Begreb om Philosophie med Hensyn til dens Udgangspunct og dens hele Grundlag”, *Maanedsskrift for Litteratur*, vol. 19, pp. 315-360; ver p. 336; *Bemærkninger og Undersøgelser*, p. 54. Traducido por Jon Stewart en *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark*, Tomo II, p. 198.

²⁴¹ El *Maanedsskrift for Litteratur* no aparece en el ASKB y Kierkegaard no está en la lista de suscriptores. Pero, como ya se ha mencionado, Kierkegaard probablemente lo leía en una biblioteca pública o en una sociedad de lectura como el Athenæum. El hecho de que leía el *Maanedsskrift* con regularidad es claro, por ejemplo, por su referencia a la reseña de Møller de *Los extremos* (cfr. *SKS* 19, 99, Not3:2.a / *JP* 4, 3847), ver la Sección III, D, o por la entrada BB:32 (*SKS* 17, 121 / *KJN* 1, 115), en la que menciona la reseña de Marten-

la siguiente entrada el 4 de febrero de 1837. Lo que más le llamó la atención en ese momento fue la historia intercalada del librero y el teólogo:

Es muy interesante ese episodio que Poul Møller ha incluido en su tratado sobre la inmortalidad del alma en el último número del *Maanedsskrift*. Esa sustitución del tono estrictamente científico por partes más ligeras, pero a su vez mucho más llenas de vida, quizá se convierta en una tendencia general, respecto de la cual el dominio científico sería algo así como el coro, como las partes cómicas de los dramas románticos²⁴².

Con este “episodio” —que es también la palabra que emplea Kierkegaard— o “relato”, para utilizar el término de Møller, en el cual un librero le pide en vano a un teólogo que le diga demostraciones rápidas y populares de la inmortalidad mientras se afeita y viste (algo que, de forma indirecta, es también una crítica en contra de la filosofía de divulgación de Heiberg), Møller anima una exposición, por lo demás pesada, de una forma tan inusual que incluso tiene que pedirle al lector una disculpa por hacerlo. Kierkegaard compara esto con el coro de los dramas antiguos —algo que no sorprende si se piensa en Møller como un “feliz amante de la cultura griega”— o con las partes cómicas en los dramas románticos. No obstante, la manera en que Møller ascendía a un modo distinto de comunicación también podría compararse a los símiles de Platón; al menos me parece claro que la inspiración de Møller son los diálogos socráticos²⁴³. Es verdad: se trata de una parte

sen de la *Lección introductoria al curso de lógica* (1835) de Heiberg, en *Maanedsskrift for Litteratur*, vol. 16, 1836, pp. 515-528.

²⁴² SKS 17, 134, BB:41 / KJN 1, 127-128.

²⁴³ El carácter de este relato ha sido interpretado de modo diferente. Por ejemplo, John Chr. Jørgensen lo llama una “novela corta”; *Den sande kunst. Studier i dansk 1800-tals realisme. Poul Møller. Hans Egede Schack, Georg Brandes, Herman Bang*, Copenhagen: Borgen, 1980, pp. 55-60. En la carta ya mencionada a su hermano Hans Ulrik (Borup, carta no. 151), Møller, al comparar el relato intercalado con sus aforismos, dice lo siguiente: “La pieza que aparece en el *Maanedsskrift* la he compuesto deliberadamente de forma inconexa o en aforismos no solo por el hecho de que, al proceder tan metódicamente en mis lecciones, necesito, para variar, librarme de mi propio dominio, sino también porque creo que esta clase de estilo se ganará algunos lectores que con el antiguo estilo se hubieran perdido. Además, porque sé que esto es entendido por muchas personas que no comprenden la parte más rigurosa de la exposición. Los aforismos, en cambio, están compuestos de forma azarosa, justo como los sombreros que salen a la venta sin que se les tome ninguna medida. Es solo por casualidad que se ajustan a una u otra cabeza. Tienen la misma posibilidad de ser entendidos y de ser malentendidos que la parte más rigurosa de la exposición”.

“más ligera” en la mayoría de los círculos académicos. Kierkegaard parece haberse apropiado de esta técnica de introducir anécdotas a partir de Møller, especialmente en el *Postscriptum definitivo y no científico*, con las escenas de Johannes Climacus en el Jardín Frederiksberg y en el cementerio²⁴⁴. Kierkegaard también aprovecha una expresión significativa en la historia de Møller: “À propos, puesto que hemos mencionado el tema, ¿podrías, en cuanto teólogo, hacer un recuento de las mejores pruebas de la inmortalidad del alma? Por favor hazlo mientras afilo mi navaja y me afeito”²⁴⁵. Más adelante utilizará esto en el *Postscriptum*, reemplazando al librero con “un hombre serio” en busca de la verdad:

Pero alguno de estos añorantes caballeros, un “hombre serio”, que realmente quisiera hacer algo por su felicidad eterna, podría decir: “¿No sería posible averiguar con claridad, certeza y brevedad aquello que es

²⁴⁴ SKS 7, 170-172 Y 213-219 / CUP1, 185-188 y 234-240. Otros ejemplos de historias intercaladas, aunque no dentro de un contexto estrictamente filosófico, son los seis episodios en “¿Culpable? / ¿No culpable?” en *Etapas en el camino de la vida*. En una de estas historias titulada “Una posibilidad”, Kierkegaard, posiblemente inspirado por Møller, también hace alusión a un librero (SKS 6, 257-268 / SLW, 276-288). Kierkegaard —o Frater Taciturnus— hace que su librero hable “sucio” con un viejo capitán (SKS 6, 267 / SLW, 287-288), justo como el mismo Kierkegaard hizo presuntamente, de acuerdo con la entrada JJ:113, en sus conversaciones con un viejo “capitán de China”, quien le dice, entre otras cosas, “cómo en Manila todo mundo tiene una golfa o de cómo se divertía en su juventud con las golfas (esta es su expresión favorita) en Londres” (SKS 18, 176 / KJN 2, 163-164). En esta entrada, que Kierkegaard utilizó en *Etapas en el camino de la vida*, quizá también es digna de mención su referencia a Manila, capital de las Filipinas, donde Møller estuvo en su viaje a China. Un texto en el que Møller estaba trabajando durante su viaje, pero que no llegaría a completar, era un diario o descripción de la travesía, “Apuntes sobre el viaje a China”, *ES1*, vol. 3, pp. 131-168, en el cual encontramos otro episodio “picante”, aunque no de Manila, sino de Anyer, en Java, el 9 de junio de 1820: “En su comercio, los malasios a menudo cancelan más tarde sus propias transacciones. Había comprado algo de mimbre para un abrigo, pero un salvaje regresó y quería deshacer el trato. En otra ocasión, un malasio se acercó a un marinero y quería regresarle su salario, diciéndole: *Trada mau* (no lo quiero), a lo cual el marinero replicó ‘vete a...’ y el malasio tuvo que retirarse nuevamente sin concluir el negocio”. *ES1*, vol. 3, p. 159. Kierkegaard hace alusión a este episodio en su pequeño estudio inédito de 1848, “Phister en el papel del Capitán Escipión” (*Pap.* IX B 67-73 / C, Suplemento, pp. 329-344): “Con respecto a una reflexión o una representación reflexiva, limitarse a decir “Bravo” o “Bravísimo” carece totalmente de sentido, es algo que no puede sino aburrir y cansar a la reflexión que es el objeto de admiración, es algo que con facilidad podría convertirse en una conversación como aquella entre el japonés [*sic*] y el marinero danés que Poul Møller cuenta. El japonés decía: *Tanko-Panko*, a lo cual el marinero comprensiblemente replicó: ‘vete a...’ “. *Pap.* IX B 68, p. 386 / C, Suplemento, p. 331.

²⁴⁵ *Maanedskrift for Litteratur*, vol. 17, p. 20; *ES1*, vol. 2, p. 179.

la felicidad eterna? ¿Podéis hacer una descripción de ella ‘mientras me afeito’, así como se describe el encanto de una mujer, la púrpura de la realeza, o algún país distante?”²⁴⁶.

La información más minuciosa que Kierkegaard recibió del tratado de Møller sin duda le resultó útil, aunque, como suscriptor del *Tidsskrift for udenlandsk theologisk Litteratur*, había tenido la oportunidad de seguir el debate alemán sobre el tema, el cual fue reportado por los editores, H. N. Clausen y M. H. Hohlenberg²⁴⁷. En su tratado, Møller también analiza el nihilismo de Schopenhauer, quien, al parecer, no estaba muy familiarizado con sus lectores daneses, incluyendo a Kierkegaard²⁴⁸. Independientemente de las lecturas de Kierkegaard, es indudable que él creía en verdad en la inmortalidad del alma humana. Esto es evidente a partir de los numerosos lugares en los que discute el tema de la inmortalidad, por ejemplo, en uno de sus *Discursos cristianos* (1848): “Habrá un resurrección de los muertos, de los justos y de los injustos”, la Parte IV de “Pensamientos que pueden herir por detrás”²⁴⁹. Sin embargo, al ser consciente de las dudas religiosas

²⁴⁶ SKS 7, 357.28-33 / CUP1, 392. También encontramos la anécdota en *El libro sobre Adler*: “Estas cosas no pueden exponerse en un diario para ser leídas ‘mientras uno se afeitaba’”. *Pap.* VII-2 B 235, p. 83 / BA, 43. A propósito del afeitarse, Kierkegaard se inspiró en la imagen de Calígula empleada por Møller con relación al suicidio (*Maanedsskrift*, vol. 17, pp. 51-52; *ES1*, vol. 2, p. 214), cuando en el *Diario EE*, en una entrada fechada el 4 de mayo de 1839, escribió: “La idea de Calígula de querer tener todas las cabezas sobre un mismo cuello no es sino un intento cobarde de suicidio”. SKS 18, 24.32-33, EE:55 / KJN 2, 20.

²⁴⁷ Ver, por ejemplo, NB11:74, el comentario en SKS 22, 44.13. Más tarde, también leyó, por ejemplo, K. L. Michelet, *Vorlesungen über die Persönlichkeit Gottes und Unsterblichkeit der Seele oder die ewige Persönlichkeit des Geistes*, Berlín: Ferdinand Dümmler, 1841 (ASKB 680), y D. F. Strauß, *Fremstilling af den christelig Troeslære i dens historiske Udvikling og i dens Kamp med den moderne Videnskab*, vols. 1-2, trad. de Hans Brøchner, Copenhague: H. C. Klein, 1842-1843 (ASKB 803-804); vol. 2, pp. 586-601 (el original es *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt*, vols. 1-2, Tubinga y Stuttgart: Oslander, 1840-1841). Uno de los diapsalmata en *O lo uno o lo otro* se refiere a la composición de tratados sobre la inmortalidad, aunque no podemos saber si está pensando en Møller. Cfr. SKS 2, 43-44 / EO1, 34-35.

²⁴⁸ Todo indica que Kierkegaard no leyó a Schopenhauer antes de 1854. La primera vez que lo menciona es en la entrada NB29:26 (SKS 25, 314-315). Ver, en general, Simonella Davini, “Schopenhauer: Kierkegaard’s Late Encounter with His Opposite”, en *Kierkegaard and His German Contemporaries*, Tomo I, *Philosophy*, ed. por Jon Stewart, Aldershot: Ashgate, 2007 (*Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, vol. 6), pp. 277-291.

²⁴⁹ SKS 10. 211-221 / CD, 202-213. Acerca de esto, ver, por ejemplo, Kjældgaard, *Sjælen efter døden*, pp. 217-222, e István Czakó, “Unsterblichleitsfurcht”.

que aquejaban a Møller, también sabía lo difícil que debía haber sido para él esta preocupación por la inmortalidad. En el *Postscriptum* dice a través de su seudónimo:

Sé que el difunto profesor Poul Møller —de quien ciertamente se puede decir que estaba familiarizado con las nuevas tendencias filosóficas— no comprendió sino hasta el final de su vida la infinita dificultad que representa la cuestión en torno a la inmortalidad cuando se la aborda de un modo simple, cuando no se exigen nuevas demostraciones ni una serie de interpretaciones hiladas de cabo a rabo. También sé que en un tratado suyo intentó explayarse sobre el tema, y sé que en dicho tratado claramente manifestó su aversión hacia el moderno pensamiento especulativo. La dificultad en la cuestión surge precisamente cuando se le aborda de un modo simple, no a la manera en que un profesor asistente bien entrenado investiga la inmortalidad de los seres humanos, considerándolos abstractamente como la humanidad en general, de suerte que al final aquello que investiga es la inmortalidad de los seres humanos en general y, en un sentido fantástico, la inmortalidad de la humanidad²⁵⁰.

Él utiliza uno de los puntos principales del tratado sobre la inmortalidad y lo vuelve todavía más difícil, como es la costumbre de Climacus. Estoy pensando en otro pasaje significativo, aunque también más substancial que el del librero afeitándose, a saber, la afirmación de Møller de que el arte verdadero es un anticipo de la vida bienaventurada. Esto lo repite Kierkegaard

²⁵⁰ SKS 7, 159 / CUP1, 172. Con respecto a la “serie de interpretaciones hiladas de cabo a rabo”, Kierkegaard se burla de esto, por ejemplo, en una entrada acerca de “La fe de los miles y millones”: “Así es como funcionan las cosas. Uno impresiona a un niño: Eres inmortal. Y entonces se le dice: ‘Ya no le prestes atención a eso; no vuelvas a pensar en ello. Prosigue con tus laboriosas actividades de vida (algo que, de forma frívola, llamamos seriedad), cástate, ten hijos, haz algo de tu vida, trabaja día y noche, pero, por el amor de Dios, procura no volver a pensar en la inmortalidad, ya que eres inmortalidad, de eso hay una certeza absoluta’. A esto le llamamos fe”. SKS 25, 442, NB30:70 / JP 4, 5045. Sobre la prueba del “buen salario”, ver las palabras del Juez Guillermo en *O lo uno o lo otro*: “Pero si tiene un buen salario, entonces ha alcanzado su destino, pero el destino de ganar un buen salario no puede ser la muerte, sino, por el contrario, el vivir bien con este buen salario; ergo, el hombre es inmortal. Esta demostración podría llamarse la demostración popular o la prueba del salario. Si esta demostración se añade a demostraciones anteriores, entonces cualquier duda razonable sobre la inmortalidad debe considerarse superada. Esta demostración se presta de forma espléndida a sumarse a otras demostraciones; de hecho, de esa manera se muestra en su máximo esplendor, ya que, como conclusión, implica a las otras y las confirma”. SKS 3, 265.28-266.1 / EO2, 279-280.

en un par de lugares: en el libro que le dedicó a Møller, *El concepto de la angustia*, en el cual también señala que “eso que Poul Møller dijo es verdad, que la inmortalidad debe estar presente en todas partes”²⁵¹, y en el *Postscriptum*, donde se extiende al énfasis de que la inmortalidad presupone que el humano se convierta en un yo: “toda pasión idealizante es un anticipo de lo eterno en la existencia a fin de que la persona existente exista”²⁵².

²⁵¹ SKS 4, 452.19 y 452.32-33 / CA, 153. En el borrador, *Pap. V B 66 / CA*, Suplemento, p. 210, el texto dice: “Por lo tanto, Poul Møller tenía razón al afirmar que la inmortalidad debe estar presente en todas partes y no ha de introducirse como un apéndice al sistema”. Por lo que respecta al señalamiento de que el “arte verdadero es un anticipo de la vida bienaventurada”, los editores de los SKS sugieren (en la nota a 452.19 en SKS K4, p. 520) que Kierkegaard, en este caso, estaba pensando en Martensen, ya que en la misma página del borrador (*Pap. V B 60*, p. 137 / CA, Suplemento, p. 207), donde en una nota al margen se añade la observación sobre el arte, también se habla de Martensen. En la versión final de *El concepto de la angustia* se lee: “El arte es un anticipo de la vida eterna, pues la poesía y el arte son la reconciliación solo de la imaginación y bien pueden tener la *Sinnigkejt* de la intuición, pero de ninguna manera la *Innigkejt* de la seriedad. Algunos pintan la eternidad de forma elaborada con el oropel de la imaginación y sienten anhelo por ella. Algunos imaginan la eternidad de forma apocalíptica y pretenden ser Dante, aunque Dante, sin importar cuánto terreno le cediera a las visiones de la imaginación, nunca suspendió el efecto del juicio ético”. SKS 4, 452.19-24 / CA, 153. En el borrador, esta reflexión aparece al margen, después de la afirmación sobre la naturaleza del arte: “que el arte es el anticipo de la vida eterna. Lo apocalíptico, en lo cual, a diferencia de Dante, el juicio ético se suspende. En cualquier caso, se trata de una mera visión fantasiosa”. *Pap. V B 60*, p. 127 / CA, Suplemento, p. 207. Con sus observaciones sobre lo apocalíptico, Kierkegaard está aludiendo a la “comedia apocalíptica” de Heiberg, “Un alma después de la muerte” (en *Nuevos poemas*, 1841), escrito reseñado por Martensen —y comparado con la *Divina comedia* de Dante— en el diario *Fædrelandet*, 10, 11 y 12 de enero de 1841. Mucho tiempo antes, en su ensayo “Observaciones sobre la idea de Fausto, con referencia al *Fausto* de Lenau”, en *Perseus, Journal for den speculative Idee*, no. 1, ed. por J. L. Heiberg, Copenhague: C. A. Reitzel, 1837, pp. 91-164, Martensen había escrito sobre la “poesía apocalíptica” como “un anticipo del Día del Juicio” (p. 98). (En el ensayo predecesor, *Ueber Lenau's Faust*, Stuttgart: Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung, 1836, no hay ningún indicio de un análisis de la poesía apocalíptica). No obstante, es preciso tener en cuenta que el primer número de *Perseus* apareció en junio de 1837, mientras que la primera parte del tratado de Møller, en la cual se discute el arte como anticipo, se publicó antes, en enero de 1837, de modo que Martensen, en su ensayo, quizá estaba pensando en Møller. En el presente contexto, *El concepto de la angustia*, no creo que haya motivos para dudar que Kierkegaard también estaba pensando en Møller.

²⁵² SKS 7, 285.1-3 / CUP1, 312-313. En la nota al pie, SKS 7, 285 / CUP1, 313, se lee: “La poesía y el arte han sido llamados un anticipo de lo eterno. Si se desea llamarlos así, es necesario tener en cuenta que la poesía y el arte no se relacionan de forma esencial con una persona existente, ya que la contemplación de la poesía y el arte, ‘el goce por lo bello’, es

IV. *Algunas palabras a modo de conclusión*

El impacto de Poul Martin Møller sobre Kierkegaard tuvo un carácter múltiple, pero fue más personal que filosófico. Se ha convertido en una especie de mito el que eran “amigos” íntimos y que Møller era el “maestro” de Kierkegaard, pero las fuentes acerca de su relación son pocas y no muy claras. Lo que las fuentes sí muestran —especialmente el borrador de la dedicatoria a *El concepto de la angustia*— son los profundos sentimientos que Kierkegaard albergaba con respecto a Møller, quizá incluso en mayor medida después de la muerte de este. Él admiraba la fuerte personalidad de Møller y, de forma especial, su humor. En sus lecciones sobre historia de la filosofía antigua, Møller dice lo siguiente acerca de Sócrates (palabras que probablemente, desde el punto de vista de Kierkegaard, aplicaban también a él): “Especialmente su buen humor constante y su fino ingenio —el cual se extendía a través de sus conversaciones— hacían que la interacción con él resultara atractiva para sus jóvenes amigos”²⁵³. Es claro que tuvieron conversaciones profundas que fueron muy inspiradoras para Kierkegaard y, sin duda, también para Møller, quien se daba cuenta del genio de este joven verboso, aunque fuera “tan polémico”. Møller decía del método mayéutico:

Pero, de hecho, lo importante era que se introducía en su círculo de pensamiento individual, algo para lo cual poseía un don en verdad extraordinario. Por un momento asimilaba por completo todo el punto de vista de la otra persona y sabía, para alegría de esta otra persona, cómo desarrollar su círculo de pensamiento de manera que tuviera que adherirse completamente a él... Al introducirse de forma total al círculo de pensamiento de la otra persona, obligaba a esta a seguirlo, ya que sus propios pensamientos eran llevados hasta consecuencias en las que jamás había soñado y a resultados completamente inesperados²⁵⁴.

Si suponemos que Møller fue una inspiración para el pensamiento de Kierkegaard —algo que, como se ha mostrado, tenemos motivo para hacer en el caso de, por ejemplo, temas comunes como Ahasverus, las diversas reflexiones sobre la desesperación estética, el nihilismo, la ironía y la psicología, y, en términos generales, el énfasis en lo subjetivo—, también tendremos que

desinteresado, y el observador queda contemplativamente fuera de sí mismo *qua* persona existente”.

²⁵³ *ES1*, vol. 2, p. 361.

²⁵⁴ *ES1*, vol. 2, pp. 363-364.

suponer un alto grado de comunicación oral entre los dos, ya que muchas de las ideas de Møller aparecen en los escritos de Kierkegaard antes de la publicación de los *Escritos póstumos*. Lo que importa es la calidad más que la cantidad, algo que tal vez explica por qué Kierkegaard solo registró una conversación nocturna. Otras fuentes, en cambio, sugieren que pasaban juntos mucho tiempo. Citaré otro pasaje que quizá es más importante para la comprensión de Møller como un “confidente de Sócrates”, pues ilustra de forma espléndida su impacto socrático sobre Kierkegaard. Møller determina la importancia de Sócrates en la historia de la filosofía señalando que:

Se esforzó [Sócrates] por afirmar la razón subjetiva y por arrancar a sus conciudadanos de su sumisión inconsciente a la razón objetiva. Hizo que sus seguidores se introdujeran en ellos mismos para conformar un reino subjetivo de pensamiento que constituyera la norma para la determinación de la humanidad. Sabía, en efecto, que el bien era lo absoluto, pero cuando este bien era determinado desde el punto de vista subjetivo, el pensamiento que debía determinarlo debía en primer lugar poner en duda aquello que era considerado válido con autoridad divina²⁵⁵.

De forma parecida, Møller le proporcionó a Kierkegaard la comprensión de que, en la existencia humana, el conocimiento de una *verdad personal* individual es decisivo. Más tarde, Kierkegaard desarrolló y extendió al máximo este concepto de subjetividad, especialmente en el *Postscriptum definitivo y no científico*. Esta es la influencia más importante de Møller, a pesar de que a menudo ha sido eclipsada por el énfasis polémico de Kierkegaard en la religión. Como el mismo Kierkegaard reconoció: “A pesar de que soy tan polémico —y lo era ya incluso en mi juventud—, el cristianismo es casi demasiado polémico para mí”²⁵⁶. No obstante, en los contornos más amplios de su pensamiento, Kierkegaard estuvo profundamente inspirado por Møller, no tanto por su pensamiento, sino por su forma de ser y por su manera de mostrar el camino hacia la verdad.

²⁵⁵ *ES1*, vol. 2, p. 374.

²⁵⁶ *SKS* 25, 459-461, NB30:93 / *JP* 6, 6888.

Bibliografía

I. Obras de Møller en el Catálogo de la subasta de la biblioteca de Kierkegaard (ASKB)

Efterladte Skrifter af Poul M. Møller, vols. 1-3, ed. por Christian Winther, F. C. Olsen y Christen Thaarup, 1° ed., Copenhagen: C. A. Reitzel, 1839-1843 (ASKB 1574-1576).

II. Obras en el Catálogo de la subasta de la biblioteca de Kierkegaard que hablan sobre Møller (ASKB)

Adler, Adolph Peter, *Theologiske Studier*, Copenhagen: Trykt paa Forfatterens Forlag hos Louis Klein i Commission hos Universitets-Boghandler C. A. Reitzel, 1846, p. 27, nota (ASKB U 12).

Berg, Carl, *Grundtrækkene af en filosofisk Propædeutik eller Erkjendelseslære, tilligemed Poul Møllers kortfattede formelle Logik. Trykt som Manuskript til Brug til Elever af det kongl. Landcadetacademie*, Copenhagen: C. A. Reitzel, 1839 (ASKB 426).

Hebbel, Friedrich, *Mein Wort über das Drama! Eine Erwiderung an Professor Heiberg in Copenhagen*, Hamburgo: Hoffmann und Campe, 1843, p. 12 (ASKB U 54).

Heiberg, Johan Ludvig, “Om Malerkunsten i dens Forhold til de andre skjønne Kunster”, en *Perseus, Journal for den speculative Idee*, vols. 1-2, ed. por J. L. Heiberg, Copenhagen: C. A. Reitzel, 1837-1838, vol. 2, pp. 101-181, ver p. 121 (ASKB 569).

— “Lyrisk Poesie”, en *Intelligensblade*, vols. 1-4, nos. 1-48, ed. por Johan Ludvig Heiberg, Copenhagen: C. A. Reitzel, 1842-1844, vol. 3, pp. 25-72, ver p. 57; p. 71 (ASKB U 56).

Martensen, Hans Lassen, *Den christelige Dogmatik*, Copenhagen: C. A. Reitzel, 1849, p. 540, nota (ASKB 653).

Nielsen, Rasmus, *Den propædeutiske Logik*, Copenhagen: P. G. Philipsen, 1845, p. 41; p. 116; p. 279 (ASKB 699).

Olsen, Frederik Christian, *Poul Martin Møllers Levnet, med Breve fra hans Haand, en Efterladte Skrifter af Poul Møller*, 1° ed., vol. 3, Copenhagen: C. A. Reitzel, 1843 (ASKB 1576).

Ørsted, Anders Sandøe, *Af mit Livs og min Tids Historie*, vols. 1-2, Copenhagen: Gyldendal, 1851-1852, vol. 1, p. 163 (ASKB 1959-1960).

III. Bibliografía secundaria sobre la relación entre Kierkegaard y Møller

Ammundsen, Valdemar, *Søren Kierkegaards Ungdom. Hans Slægt og hans religiøse Udvikling*, Copenhagen: J. H. Schultz, 1912, p. 75, nota; p. 79; p. 119; pp. 126-127.

Andersen, Vilhelm, *Poul Møller. Hans Liv og Skrifter efter trykte og utrykte Kilder i Hundredaaret for hans Fødsel*, 1° ed., Copenhagen: G. E. C. Gad, 1894, p. 392; pp. 394-399.

— *Tider of Typer af dansk Aands Historie. Første Række: Humanisme. Anden Del: Goethe. Anden Bog: Det nittende Aarhundredes sidste Halvdel*, Copenhagen: Gyldendal, 1916, pp. 98-99; pp. 102-104; pp. 109-110.

Andreasen, Uffe, *Poul Møller og romantismen – den filosofiske idealisme i Poul Møllers senere forfatterskab*, Copenhagen: Gyldendal, 1973, p. 16; p. 48; p. 59; p. 74; pp. 86-87.

Billeskov Jansen, F. J., *Studier i Søren Kierkegaards litterære Kunst*, Copenhagen: Rosenkilde & Bagger, 1951, pp. 44-45.

— “I grandi romanzi filosofici di Kierkegaard”, en *Studi Kierkegaardiani*, ed. por Cornelio Fabro, Brescia: Morcelliana, 1957, pp. 75-79.

— “Den danske Idealisme eller Kjærlighedens Blomsterringe”, *Meddelelser fra Dansklærerforeningen*, no. 3, 1968, pp. 177-180.

Brandes, Georg, *Søren Kierkegaard. En kritisk Fremstilling i Grundrids*, Copenhagen: Gyldendal, 1877, p. 37; p. 56; pp. 65-66.

Brandt, Frithiof, *Den unge Søren Kierkegaard. En række nye bidrag*, Copenhagen: Levin & Munksgaard, 1929, pp. 336-446; pp. 454-459.

Brøchner, Hans, “Erindringer om Søren Kierkegaard”, *Det nittende Aarhundrede*, vol. 5, 1877, pp. 337-374, entrada 36.

Brückner, Paul, *Lichtträger und Irrgeister*, Wuppertal-Elberfeld: Verlag Die Aue, 1929, pp. 47-76.

Bukdahl, Jørgen K., “Poul Martin Møllers opgør med ‘nihilismen’”, *Dansk Udsyn*, vol. 45, ed. por Richard Andersen et al., Vejen: Askov Højskole, 1965, pp. 266-290.

Caron, Jacques, *Angoisse et Communication chez S. Kierkegaard*, Odense: Odense University Press, 1992, pp. 25-37.

Czakó, István, “Unsterblichkeitsfrucht. Ein christlicher Beitrag zu einer zeitgenössischen Debatte in Søren Kierkegaards ‘Gedanken, die hinterrücks verwunden—zur Erbauung’ ”, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2007, pp. 227-254.

—— “Heiberg and the Immortality Debate: A Historical Overview”, en *Johan Ludvig Heiberg: Philosopher, Littérateur, Dramaturge, and Political Thinker*, ed. por Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2008 (*Danish Golden Age Studies*, vol. 5), pp. 95-138.

Davini, Simonella, “Schopenhauer: Kierkegaard’s Late Encounter with His Opposite”, en *Kierkegaard and His German Contemporaries*, Tomo I, *Philosophy*, ed. por Jon Stewart, Aldershot: Ashgate, 2007 (*Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, vol. 6), pp. 277-291; ver p. 278.

Egeløv, Arne, “Poul Martin Møller om Søren Kierkegaards Udseende”, *Politiken*, 12 de mayo de 1842.

Fenger, Henning, “Kierkegaard: A Literary Approach”, in *Kierkegaard and His Contemporaries: The Culture of Golden Age Denmark*, ed. por Jon Stewart, Berlín y Nueva York: Walter de Gruyter, 2003 (*Kierkegaard Studies Monograph Series*, vol. 10), pp. 301-318; p. 306.

Fenves, Peter, *Chatter: Language and History in Kierkegaard*, Stanford: Stanford University Press, 1993, pp. 35-39.

Garff, Joakim, *Søren Kierkegaard: A Biography*, trad. de Bruce H. Kirmmse, Princeton: Princeton University Press, 2004, p. 64; p. 69; pp. 86-89; pp. 90-95; p. 126; p. 144; p. 150; p. 179; p. 193; p. 320; p. 386; p. 421; p. 474; p. 707.

Geismar, Eduard, *Søren Kierkegaard: Hans Livsudvikling og Forfattervirksomhed*, vols. 1-6, Copenhagen: G. E. C. Gad, 1926-1928, vol. 1, pp. 60-65.

—— “Poul Martin Møllers Betydning for Søren Kierkegaard. I Hundredeaaret for Poul Martin Møllers Død”, *Berlingske Tidende*, 9 de octubre de 1838.

Glebe-Møller, Jens, “Udødeligheden er Dommen —om sjælens udødelighed”, *Dansk Teologisk Tidsskrift*, vol. 68, 2005, pp. 65-73; pp. 70-73.

Hansen, Valdemar, “Le principe de personnalité chez trois penseurs danois: Høffding, Kierkegaard, Poul Møller”, *Storia della filosofia moderna e contemporanea*, vol. 12, Florencia: Sansoni editore, 1961 (*Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia*), pp. 205-210.

Heiberg, P. A., *Bidrag til et psykologisk Billede af Søren Kierkegaard i Barndom og Ungdom*, Copenhagen: Otto B. Wroblewski, 1895, p. 108; pp. 132-133.

Henningsen, Bernd, *Poul Martin Møller oder Die dänische Erziehung des Søren Kierkegaard. Eine kritische Monographie mit einer ersten Übersetzung seiner Abhandlung über die "Affectation"*, Frankfurt am Main: Akademische Verlagsgesellschaft, 1973.

Hermann, Jesper, "Forholdet mellem Poul Møller og Søren Kierkegaard, en dokumentation", en *Extracta. Resumeer af specialeopgaver fra det Filosofiske Fakultet ved Københavns Universitet 1967-1968*, ed. por Ivan Boserup et al., vol. 1, Copenhagen: Akademisk Forlag, 1968, pp. 112-114.

Himmelstrup, Jens, *Søren Kierkegaards Opfattelse af sokrates. En Studie i dansk Filosofis Historie*, Copenhagen: Arnold Busck, 1924, pp. 175-176; pp. 318-319.

— *Sibbern. En Monografi*, Copenhagen: J. H. Schultz, 1934, pp. 170-171; pp. 262-263.

Høffding, Harald, *Søren Kierkegaard som Filosof*, Copenhagen: P. G. Philipsens Forlag, 1892, pp. 23-27.

— *Danske Filosofer*, Copenhagen: Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag, 1909, p. 118; p. 123, nota; p. 127; p. 148; pp. 150-151.

Jensenius, Knud, *Nogle Kierkegaardstudier: De tre store Ideer*, Copenhagen: Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck, 1932, pp. 125-153.

Jones, W. Glyn, "Søren Kierkegaard and Poul Martin Møller", *Modern Language Review*, vol. 60, 1965, pp. 73-82.

Jørgensen, Carl, *Søren Kierkegaard. En biografi med særligt henblik paa hans personlige etik*, vols. 1-5, Copenhagen: Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck, 1964, vol. 1, pp. 87-95.

Jørgensen, John Chr., *Den sande kunst. Studier i dansk 1800-tals realisme. Poul Møller, Hans Egede Schack, Georg Brandes, Herman Bang*, Copenhagen: Borgen, 1980, p. 33; p. 54; p. 64; p. 148; p. 152; p. 164; p. 181.

Kabll, Aage, *Kierkegaardstudiet i Norden*, Copenhagen: H. Hagerup, 1948, pp. 232-236.

Kirmmse, Bruce H., "Socrates in the Fast Lane: Kierkegaard's The Concept of Irony on the University's *Velocifere*: Documents, Context, Commentary, and Interpretation", en *The Concept of Irony*, ed. por Robert L. Perkins, Macon, Georgia:

Mercer University Press, 2001 (*International Kierkegaard Commentary*, vol. 2), pp. 17-99; ver p. 51; pp. 61-62; pp. 66-67; pp. 87-93; pp. 95-98.

Kjældgaard, Lasse Horne, "What it Means to Be Immortal: Afterlife and Aesthetic Communication in Kierkegaard's *Concluding Unscientific Postscript*", *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2005, pp. 90-112.

— *Sjælen efter døden. Guldalderens moderne gennembrud*, Copenhagen: Gyldendal, 2007, passim (sobre Møller las pp. 83-112).

Kjær, Grethe, *Barndommens ulykkelige elsker: Kierkegaard om barnet og barndommen*, Copenhagen: C. A. Reitzel, 1986, pp. 118-127.

Koch, Carl Henrik, *En flue på Hegels udødelige næse eller om Adolph Peter Adler og om Søren Kierkegaards forhold til ham*, Copenhagen: C. A. Reitzel, 1990, pp. 24-26; p. 33; pp. 45-46; p. 57; pp. 75-76.

— *Den danske idealisme 1800-1880*, Copenhagen: Gyldendal, 2004 (*Den danske filosofis historie*, ed. por Sten Ebbesen y C. H. Koch, vol. 4), p. 249; p. 267; p. 269.

Kühle, Sejer, "Søren Kierkegaard og den Heibergske Kreds", *Personlhistorisk Tidsskrift*, vol. 48, 1947, pp. 1-13; pp. 3-7.

— *Søren Kierkegaards barndom og ungdom*, Copenhagen: Aschehoug Dansk Forlag, 1950, p. 25; p. 77; p. 80; pp. 101-114; pp. 122-129; p. 152; p. 158.

Lilhav, Preben, *Kierkegaards valg*, Risskov: Forlaget Sicana, 2003, pp. 51-73.

Lübcke, Poul, "Det ontologiske program hos Poul Møller og Søren Kierkegaard", *Filosofiske Studier*, vol. 6, 1983, pp. 127-147.

— "F. C. Sibbern: Epistemology as Ontology", en *Kierkegaard and His Contemporaries: The Culture of Golden Age Denmark*, ed. por Jon Stewart, Berlín y Nueva York: Walter de Gruyter, 2003 (*Kierkegaard Studies Monograph Series*, vol. 10), pp. 25-44; ver pp. 28-29; p. 42.

Lund, Henriette, *Erindringer fra Hjemmet*, Copenhagen: Gyldendal, 1909, pp. 119-120.

Madsen, Børge, "Poul Martin Møller og Kierkegaard", *Information*, 6 de agosto de 1963.

Magnussen, Rikard, *Søren Kierkegaard set udefra*, Copenhagen: Munksgaard, 1942, pp. 120-123.

Malantschuk, Gregor, "Søren Kierkegaard og Poul Møller", *Kierkegardiana*, vol. 3, 1959, pp. 7-20.

Estudios Kierkegardianos. Revista de filosofía (2015)

— *Dialektik og Existens hos Søren Kierkegaard*, Copenhagen: C. A. Reitzel, 1968, p. 29; pp. 141-142; p. 278.

Møller, A. Egelund, *Søren Kierkegaard om politik*, Copenhagen: Forlaget Strand, 1975, pp. 30-35; pp. 155-156.

Mortensen, Klaus P., *Thomasines oprør – en familiehistorisk biografi om køn og kærlighed i forrige århundrede*, Copenhagen: G. E. C. Gad, 1986, p. 151.

Nielsen, Svend Aage, *Kierkegaard og Regensen. Kierkegaards forhold til F. C. Petersen, Poul Martin møller, D. G. Monrad, Magnus Eriksson, Carl Ploug, P. L. Møller, Hans Brochner og J. C. Hostrup*, Copenhagen: Graabrødre Torv's Forlag, 1965, pp. 27-43.

Nordentoft, Kresten, *Kierkegaard's Psychology*, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1978, pp. 95-96; pp. 325-326; p. 394.

— “*Hvad siger Brand-Majoren?*” *Kierkegaards oprør med sin samtid*, Copenhagen: G. E. C. Gad, 1973, p. 27.

Nun, Katalin, “Thomasine Gyllembourg's *Two Ages* and her Portrayal of Everyday Life”, en *Kierkegaard and His Contemporaries: The Culture of Golden Age Denmark*, ed. por Jon Stewart, Berlín y Nueva York: Walter de Gruyter, 2003 (*Kierkegaard Studies Monograph Series*, vol. 10), pp. 272-297; ver p. 296.

Paludan-Müller, Martin, *Udlængsel og hjemve. Personlighedsopfattelse hos Poul Møller og hans forgængere*, Copenhagen: Museum Tusulanums Forlag, 1987, pp. 7-8; pp. 14-15; p. 61; p. 88; pp. 92-93.

Pattison, George, *Kierkegaard's Theory and Critique of Art, Its Theological Significance*, Ph.D. thesis, University of Durham, 1983, pp. 89-102.

— “Art in the Age of Reflection”, en *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, ed. por Alastair Hannay y Gordon Marino, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 76-100; ver pp. 92-93, p. 96.

— “D. F. Strauss: Kierkegaard and Radical Demythologization”, en *Kierkegaard and His German Contemporaries*, Tomo II, *Theology*, ed. por Jon Stewart, Aldershot: Ashgate, 2007 (*Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, vol. 6), pp. 233-257; ver p. 250.

Politis, Hélène, “Kierkegaard: Documents philosophiques”, en *Kierkegaard. Vingt-Cinq Études (Les Cahiers de Philosophie*, nos 8-9), 1989, pp. 443-472.

Reuter, Hans, *S. Kierkegaards religionsphilosophische Gedanken im Verhältnis zu Hegels religionsphilosophischen System*, Leipzig: Verlag von Quelle & Meyer, 1914 (*Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte*, vol. 23), pp. 68-74.

Rohde, H. P., “Poul Møller”, en *Kierkegaard’s Teachers*, ed. por Niels Thulstrup and Marie Mikulová Thulstrup, Copenhagen: C. A. Reitzel, 1982 (*Bibliotheca Kierkegaardiana*, vol. 10), pp. 89-109.

—— “Poul Møller og Søren Kierkegaard”, en *Afhandlingerne på originalsproget i Søren Kierkegaard – Tænkning og sprogbrug i Danmark Festskrift i anledning af prof. dr. Masaru Otanis 70 års fødselsdag*, Copenhagen: editado en privado, 1983, pp. 1-22 [paginación separada].

Rosenau, Hartmut, “I. H. Fichte: Philosophy as the Most Cheerful Form of Service to God”, en *Kierkegaard and His German Contemporaries*, Tomo I, *Philosophy*, ed. por Jon Stewart, Aldershot: Ashgate, 2007 (*Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, vol. 6), pp. 49-66; ver p. 60.

Rubow, Paul V., *Kierkegaard og hans Samtidige*, Copenhagen: Gyldendal, 1950, pp. 14-16.

Schäfer, Klaus, *Hermeneutische Ontologie in den Climacus-Schriften Søren Kierkegaards*, Munich: Kösel-Verlag, 1968, pp. 117-120.

Scopetea, Sophia, *Kierkegaard og græciteteten. En kamp med ironi*, Copenhagen: C. A. Reitzel, 1995, p. 25; p. 57; p. 101, nota 4; p. 156, nota 31; p. 236, nota 5.

Söderquist, Brian, “Kierkegaard’s Contribution to the Danish Discussion of Irony”, en *Kierkegaard and His Contemporaries: The Culture of Golden Age Denmark*, ed. por Jon Stewart, Berlín y Nueva York: Walter de Gruyter, 2003 (*Kierkegaard Studies Monograph Series*, vol. 10), pp. 78-105; ver especialmente p. 79; p. 80; p. 88; pp. 90-98; pp. 101-105.

—— “The Closed Self: Kierkegaard and Poul Martin Møller on the Hubris of Romantic Irony”, en *Kierkegaard and the Word(s): Essays on Hermeneutics and Communication*, ed. por Poul Houe and Gordon D. Marino, Copenhagen: C. A. Reitzel, 2003, pp. 204-214.

—— *The Isolated Self: Truth and Untruth in Søren Kierkegaard’s On the Concept of Irony*, Copenhagen: C. A. Reitzel, 2007 (*Danish Golden Age Studies*, vol. 1), pp. 144-169.

Stewart, Jon, *Kierkegaard’s Relations to Hegel Reconsidered*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 74-77; pp. 81-82; p. 138; p. 453; p. 605; p. 630; p. 632.

— “Introduction”, en *Kierkegaard and His Contemporaries: The Culture of Golden Age Denmark*, ed. por Jon Stewart, Berlín y Nueva York: Walter de Gruyter, 2003 (*Kierkegaard Studies Monograph Series*, vol. 10), pp. 1-22; ver pp. 8-9.

— “Kierkegaard and Hegelianism in Golden Age Denmark”, en *Kierkegaard and His Contemporaries: The Culture of Golden Age Denmark*, ed. por Jon Stewart, Berlín y Nueva York: Walter de Gruyter, 2003 (*Kierkegaard Studies Monograph Series*, vol. 10), pp. 106-145; ver pp. 136-139; pp. 145-146.

— *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark*, Tomo I, *The Heiberg Period: 1824-1836*, Copenhagen: C. A. Reitzel, 2007 (*Danish Golden Age Studies*, vol. 3), pp. 63-64; pp. 202-203; p. 210; pp. 237-243; p. 462; pp. 506-507; p. 532.

Summers, Richard M., “Aesthetics, Ethics, and Reality: A Study of *From the Papers of One Still Living*”, en *Early Polemical Writings*, ed. por Robert L. Perkins, Macon, Georgia: Mercer University Press, 1999 (*International Kierkegaard Commentary*, vol. 1), pp. 45-68.

Thielst, Peter, “Poul Martin Møller (1794-1838): Scattered Thoughts, Analysis of Affectation, Combat with Nihilism”, *Danish Yearbook of Philosophy*, vol. 13, 1976, pp. 66-83 (Reimpreso como “Poul Martin Møller: Scattered Thoughts, Analysis of Affectation, Struggle with Nihilism”, en *Kierkegaard and His Contemporaries: The Culture of Golden Age Denmark*, ed. por Jon Stewart, Berlín y Nueva York: Walter de Gruyter, 2003 (*Kierkegaard Studies Monograph Series*, vol. 10), pp. 45-61).

— *Livet forstås baglæns, men må leves forlæns. Historier om Søren Kierkegaard*, Copenhagen: Gyldendal, 1994, pp. 48-52.

Thulstrup, Niels, *Kierkegaard's Relation to Hegel*, trad. de George L. Stengren, Princeton: Princeton University Press, 1980, p. 33; p. 51, nota; p. 57; p. 105, nota; p. 113; p. 115; p. 146; pp. 150-151; p. 154; pp. 174-175; p. 181, nota; p. 192; p. 196; pp. 199-200; p. 212; p. 243, nota; p. 351; p. 366. (Originalmente *Kierkegaards Forhold til Hegel og til den speculative Idealisme indtil 1846*, Copenhagen: Gyldendal, 1967).

— *Commentary on Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript*, trad. de Robert J. Widenmann, Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1984, p. 75; pp. 83ss.; p. 172; p. 174; p. 179; p. 195; p. 223; p. 243; p. 246; pp. 316-317; p. 324; p. 341; p. 373 (Originalmente *Søren Kierkegaard. Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, ed. por Niels Thulstrup, vols. 1-2, Copenhagen: Gyldendal, 1962).

Troelsen, Bjarne, *Manden på Flydebroen. En fortælling om Søren Kierkegaard og det moderne menneskes tilblivelse*, Frederiksberg: Forlaget Anis, 1997, pp. 48-52.

Troels-Lund, Troels Frederik, *Bakkehus og Solbjerg. Træk af et nyt Livssyns Udvikling i Norden*, vols. 1-3, Copenhagen: Gyldendal, 1920-1922, vol. 3, pp. 200-221.

Tudvad, Peter, *Kierkegaards København*, Copenhagen: Politikens Forlag, 2004, p. 29; p. 73; p. 165; p. 176; p. 179-182; p. 187; p. 202; p. 204; p. 236; p. 251.

Vergote, Henri-Bernard, "Poul Martin Moeler et Soeren Kierkegaard", *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 75, 1970, pp. 452-476.

— *Lectures philosophiques de Søren Kierkegaard. Kierkegaard chez ses contemporains danois. Textes de J. L. Heiberg, H. L. Martensen, P. M. Møller, F. C. Sibbern, F. Beck, et S. A. Kierkegaard*, Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

Weltzer, Carl, *Peter og Søren Kierkegaard*, Copenhagen: G. E. C. Gad, 1936, p. 98; pp. 120-123.

POUL MARTIN MØLLER AND THE DANISH DEBATE ABOUT
IMMORTALITY
IN THE WAKE OF HEGEL'S PHILOSOPHY

Jon Stewart
Søren Kierkegaard Research Center

Abstract

Møller's main philosophical treatise, "Thoughts on the Possibility of Proofs of Human Immortality", published in 1837 in the leading journal of Golden Age Denmark, the famous *Maanedsskrift for Litteratur*, was part of the ongoing debate surrounding Hegel's position on the issue of human immortality. The article, which in a sense joined the left Hegelians in rejecting the presumed theory of immortality in Hegel's system, would be an important source of inspiration for Søren Kierkegaard and his onslaught on Hegelianism.

Keywords

Møller, Kierkegaard, Immortality, Existence, Hegelianism.

Resumen

El principal tratado filosófico de Møller, "Pensamientos sobre la posibilidad de una demostración de la inmortalidad humana", publicado en 1837 en el importante diario de la Edad de Oro de Dinamarca, el famoso *Maanedsskrift for Litteratur*, fue parte del debate en torno a la postura de Hegel acerca del tema de la inmortalidad humana. El artículo, que, en cierto sentido, se unió a los hegelianos de izquierda en su rechazo de una presunta teoría de la inmortalidad en el sistema de Hegel, sería una importante fuente de inspiración para Søren Kierkegaard y su ataque en contra del hegelianismo.

Palabras clave

Møller, Kierkegaard, inmortalidad, existencia, hegelianismo.

Even during his lifetime there was a degree of controversy surrounding Hegel's philosophy of religion, but this intensified after his death in 1831. His lectures on the subject were published for the first time in 1832 by Philipp Marheineke (1780-1846) as a part of the first collected edition of his writings¹. The publication of this material served to intensify the debates about Hegel's position on a handful of key issues relevant for religion. These debates raged during the 1830s and '40s and determined in a constitutive manner the character of the Hegel schools².

One of the key issues that was disputed was whether or not Hegel espoused a theory of immortality, which would seem to be required if his philosophy is to count as genuinely Christian as he claims it is. Some were quick to point out that while Hegel discussed a vast number of issues pertaining to religion and indeed many traditional Christian dogmas, he, for whatever reason, omitted any extended treatment of immortality. This was proof enough for the critics that Hegel in fact never believed in immortality and his philosophy could not be rightly considered Christian. Some of Hegel's followers of the right Hegelian persuasion tried to argue that there was a theory of immortality implicit in Hegel's works or at least the basis for one. These attempts to defend Hegel's orthodoxy were met with great suspicion and only served to evoke further criticism. The left Hegelians were fairly unconcerned about this since they did not regard it as a negative point if Hegel did not believe in a highly dubious doctrine in the first place. These discussions characterized much of the philosophical debate during the first decade or so after Hegel's death and involved most of the major philosophical figures of the age.

These debates also reached Golden Age Denmark which enjoyed a rather extensive Hegel reception beginning in the mid-1830s. The key work in the Danish context was an article that appeared in 1837 from the pen of the poet and philosopher Poul Martin Møller (1794-1838), who was an important figure in the Danish Hegel reception³. The long article,

¹ *George Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe*, vols. 1-18, ed. by Ludwig Boumann, Friedrich Förster, Eduard Gans, Karl Hegel, Leopold von Henning, Heinrich Gustav Hotho, Philipp Marheineke, Karl Ludwig Michelet, Johannes Schulze, Berlin 1832-45.

² See Wilhelm Stähler, *Zur Unsterblichkeitsproblematik in Hegels Nachfolge*, Münster: Universitas-Verlag 1928.

³ For Møller's relation to Hegel, see Arne Löchen, "Poul Møller og Hegels Filosofi," *Nyt Tidsskrift, Ny Række*, 3. Årgang, 1894-95, pp. 447-456. Uffe Andreasen, *Poul Møller og Romanticismen*, Copenhagen: Gyldendal 1973, pp. 17-43. Vilhelm Andersen, *Poul Møller, Estudios Kierkegaardianos*. Revista de filosofía (2015)

entitled “Thoughts on the Possibility of Proofs of Human Immortality, with Reference to the Most Recent Literature Belonging Thereto”⁴ appeared in the leading scholarly journal of the day. Møller had been inspired and influenced by Hegel’s philosophy in his earlier years, and so his interest in this topic was natural. In this article he reviews some of the leading works in debate about the question of immortality that were taking place in Germany and Prussia. He argues that there is no overlooking the fact that Hegel neglected to develop a theory of immortality, and the well-intentioned efforts of his followers to develop one on his behalf ended in utter failure.

Møller died only a year after his article was published, but it proved to be his most important philosophical work. It was widely read and commented upon at the time by figures such as Johan Ludvig Heiberg (1791-1860) and

hans Liv og Skrifter, Copenhagen: Gyldendal 1894, third edition 1944, pp. 302-316, pp. 359-372. Harald Høffding, “Poul Møller,” in his *Danske Filosofer*, Copenhagen: Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag 1909, pp. 119-121. Peter Thielst, “Poul Martin Møller: Scattered Thoughts, Analysis of Affectation, Struggle with Nihilism,” in *Kierkegaard and his Contemporaries*, pp. 45-61. Niels Thulstrup, *Kierkegaard’s Relation to Hegel*, trans. by George L. Stengren. Princeton: Princeton University Press 1980, pp. 33-38.

⁴ Poul Martin Møller, “Tanker over Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed, med Hensyn til den nyeste derhen hørende Literatur,” *Maanedsskrift for Litteratur*, vol. 17, 1837, pp. 1-72, pp. 422-453. (Reprinted in Møller’s *Efterladte Skrifter*, vols. 1-3, Copenhagen 1839-43, vol. 2, pp. 158-272. *Efterladte Skrifter*, vols. 1-6. Copenhagen 1848-50, vol. 5, pp. 38-140. *Efterladte Skrifter*, vols. 1-6. Copenhagen 1855-56, vol. 5, pp. 38-140.) (In French as *Réflexions sur la possibilité de prouver l’immortalité de l’homme en rapport avec la littérature récent sur le sujet*, in *Lectures philosophiques de Søren Kierkegaard. Kierkegaard chez ses contemporains danois*, ed. and trans. by Henri-Bernard Vergote. Paris: Presses Universitaires de France 1993, pp. 149-213.) See Niels Thulstrup, *Kierkegaard’s Relation to Hegel*, trans. by George L. Stengren. Princeton: Princeton University Press 1980, pp. 105-106. Carl Henrik Koch, *Den danske idealisme 1800-1880*. Copenhagen: Gyldendal 2004, pp. 258-264. See Jørgen K. Bukdahl, “Poul Martin Møllers opgør med ‘nihilismen,’ ” *Dansk Udsyn*, vol. 45, 1965, pp. 266-290. Martin Paludan-Müller, *Udlængsel og hjemve: Personlighedsopfattelse hos Poul Martin Møller og hans forgængere*. Copenhagen: Museum Tusulanums Forlag 1987, pp. 90ff. Wilhelm Andersen, *Poul Møller, hans Liv og Skrifter*. Copenhagen: Gyldendal 1894, third edition 1944, pp. 358ff. George Pattison, *Kierkegaard: The Aesthetic and the Religious*. 2nd edition, London: SCM Press 1999 [1992], pp. 29-30. Jesper Garsdal, “En fremstilling af Poul Martin Møller og Masao Abes opfattelse af ‘Menneskets evighedsdimension,’ ” in *Punktnedslag i dansk livsfilosofi*, ed. by Morgens Pahuus. Aalborg: Aalborg Universitetsforlag 2001, pp. 45-83. Lasse Horne Kjældgaard, *Sjælen efter døden. Guldalderens moderne gennembrud*. Copenhagen: Gyldendal 2007, pp. 83ff. See also *Poul Møller og hans Familie i Breve*, vols. 1-3, ed. by Morten Borup. Copenhagen: C.A. Reitzels Boghandel 1976, vol. 2, letter 150, p. 85f.

Frederik Christian Sibbern (1785-1872), and proved to be an important inspiration for Søren Kierkegaard.

I. Poul Martin Møller's Life and Works

Although he was an important figure in Golden Age Denmark, Poul Martin Møller is no longer well known today⁵. Indeed, if he is known as all it is usually in connection with his famous student Søren Kierkegaard⁶. There are several reasons for Møller's obscurity today. First, he died relatively young and did not have the opportunity to create a large body of students

⁵ See Frederik Christian Olsen, "Poul Martin Møllers Levnet," in Møller's *Efterladte Skrifter*, vols. 1-3. Copenhagen 1839-43, vol. 3, pp. 1-115 (reprinted as a separate monograph: *Poul Martin Møllers Levnet*. Copenhagen 1856). Vilhelm Andersen, *Poul Møller, hans Liv og Skrifter*. Copenhagen: Gyldendal 1894, third edition 1944. Johannes Brøndum-Nielsen, *Poul Møller Studier*. Copenhagen: Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag 1940. Søren Holm, "Poul Martin Møller," in his *Filosofien i Norden for 1900*. Copenhagen: Munksgaard 1967, pp. 77-80. Peter Thielst, "Poul Martin Møller: Scattered Thoughts, Analysis of Affectation, Struggle with Nihilism," in *Kierkegaard and his Contemporaries: The Culture of Golden Age Denmark*, ed. by Jon Stewart. Berlin and New York: Verlag Walter de Gruyter 2003 (*Kierkegaard Studies Monograph Series*, vol. 10), pp. 45-61. F. Rønning, *Poul Martin Møller. En Levnedsskildring med et Udvalg af hans Arbejder*. Copenhagen: G.E.C. Gad 1893, pp. 7-72. Carl Henrik Koch, "Poul Martin Møller," in his *Den Danske Idealisme 1800-1880*. Copenhagen: Gyldendal 2004, pp. 249-269. Peter Thielst, "Poul Martin Møller," in his *Fem danske filosoffer fra det 19. århundrede*. Frederiksberg: Det lille Forlag 1998, pp. 23-30. Svend Erik Stybe, "Poul Møller" in his article "Filosofi," in *Københavns Universitetet 1479-1979*, vols. 1-14, ed. by Svend Ellehøj, et al. Copenhagen: G.E.C. Gads 1979-1980, vol. 10, pp. 55-58.

⁶ [This seems to be based on passages such as *JP*, vol. 5, 5961; *SKS*, vol. 20, p. 83, NB:107. *JP*, vol. 6, 6888; *Pap.* XI-1 A 275. *JP*, vol. 6, 6889; *Pap.* XI-1 A 276. For Kierkegaard's relation to Møller in general, see Frithiof Brandt, "Poul Martin Møller og Søren Kierkegaard," in his *Den unge Søren Kierkegaard*, Copenhagen: Levin & Munksgaards Forlag 1929, pp. 336-446. Walter Lowrie, *Kierkegaard*, London: Oxford University Press 1938, pp. 143-149. Bernd Henningsen, *Poul Martin Møller oder Die dänische Erziehung des Søren Kierkegaards*, Frankfurt am Main: Akademische Verlagsgesellschaft 1973. Poul Lübcke, "Det ontologiske program hos Poul Møller og Søren Kierkegaard," *Filosofiske Studier*, vol. 6, 1983, pp. 127-147. Gregor Malantschuk, "Søren Kierkegaard og Poul M. Møller," *Kierkegaardiana*, vol. 3, pp. 7-20. H.P. Rohde, "Poul Møller" in *Kierkegaard's Teachers*, ed. by Niels Thulstrup and Marie Mikulová Thulstrup, Copenhagen: C.A. Reitzels Forlag 1982 (*Bibliotheca Kierkegaardiana*, vol. 10), pp. 91-108. Henri-Bernard Vergote, "Poul Martin Moeller et Soeren Kierkegaard," *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 75, 1970, pp. 452-476. Knud Jensenius, "Poul Møller og Kierkegaard," in his *Nogle Kierkegaardstudier*. Copenhagen: Nyt Nordisk Forlag, Arnold Busck 1932, pp. 125-153. W. Glyn Jones, "Søren Kierkegaard and Poul Martin Møller," *Modern Language Review*, vol. 60, 1965, pp. 73-82.

or followers, despite his popularity among them. Second, he was not a prolific writer and much of his *corpus* was never published during his lifetime. Third, Møller had a very mixed profile as a scholar; he was a poet, a classicist, a playwright and a philosopher. But in none of these fields did he ever manage to create a definitive *magnum opus*. Thus, it is not unusual that his main philosophical work was in fact a journal article.

Møller was born in 1794 near Vejle. He studied theology at the University of Copenhagen and seemed destined for the priesthood. After receiving his degree in 1816, he spent a few years as a private tutor as he contemplated his future. In 1819 he decided to take a post as a chaplain on board a merchant ship belonging to the East Asian Company. This position took him on a two-year trip to the Far East with stops in Indonesia and China⁷. With a great deal of leisure time on board, he pursued his interest in ancient culture, reading extensively ancient texts from the Greco-Roman world.

Møller returned to Copenhagen in the summer of 1821 and took a position as instructor in Greek at the Borgerdyd School. In 1822 he took a similar position at the Metropolitan School. It was during this period from 1822-26 that Møller established his credentials as a classicist by translating into Danish the first six books of Homer's *Odyssey*⁸. It was around this time that Møller probably first became interested in Hegel. Møller's friend, the philologist Niels Bygom Krarup (1792-1842) went to Berlin in 1821 and attended Hegel's lectures⁹. Presumably at Møller's request, Krarup dutifully reports to him what he learns about Hegel. Krarup states, "With what concerns Hegel, I have written to P. Møller more or less everything I know about him"¹⁰. In 1825 Møller published an article entitled "Some Observations on the Development of Popular Ideas," which contains some signs of an interest in Hegel's philosophy¹¹. This is presumably the work

⁷ See Vilhelm Andersen, *Poul Møller, hans Liv og Skrifter*, pp. 101-129. Lone Klem, "Rejoicing over Denmark. Poul Martin Møller's Voyage to China on the Frigate 'Christianshavn' 1819-1821," in *The Golden Age Revisited. Art and Culture in Denmark 1800-1850*, ed. by Bente Scavenius. Copenhagen: Gyldendal 1996, pp. 84-91.

⁸ Poul Martin Møller, *Homers Odysees sex første Sange metrisk overstalt*, Copenhagen 1825.

⁹ See Jon Stewart, *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark*, Tome I, *The Heiberg Period: 1824-1836*, Copenhagen: C.A. Reitzel 2007 (*Danish Golden Age Studies*, vol. 3), pp. 94-98.

¹⁰ Morten Borup (ed.), *Mellem klassiske filologer: Af Niels Bygom Krarups Brevvekslinger*, Copenhagen: Rosenkilde og Bagger 1957, Letter 20, p. 79.

¹¹ Poul Martin Møller, "Nogle Betragtninger over populære Ideers Udvikling," *Nyt Aftenblad*, no. 18, April 30, 1825, pp. 153-160. (Reprinted in Møller's *Efterladte Skrifter*,

that Hans Friedrich Helweg (1816-1901) has in mind when he claims that Møller “had made an approach toward Hegel before J.L. Heiberg”¹², who is usually considered the founder of the Hegelian movement in Denmark.

In 1826 Møller at last received a university appointment. He took a position in Norway as lecturer in philosophy at the new University in Christiania¹³. During his five-year stint in Norway, Møller continued his study of Hegel’s philosophy. Møller’s friend and biographer Frederik Christian Olsen (1802-74) describes his interest as follows:

As soon as the demands of his position... allowed him time, he began to study Hegel zealously and acquired a complete and intimate knowledge of the writings of this philosopher. But once he thus had raised himself upon this base, which is the foundation for the philosophy of the more recent time, he found no rest. He took Hegel’s system and method as an indispensable aid in his own philosophical praxis, but his natural disposition to see things immediately and first-hand resulted in him wanting to have knowledge freely on his own and not to bind himself to what had been handed down....¹⁴.

Møller cautiously spoke about his interest in Hegel with one of his colleagues at the University of Christiania, Claus Winther Hjelm (1797-1871), who explains, “Although he would never show me his manuscripts and only with reluctance went into detail about what he was lecturing on, I must assume that in 1828 he began to make as the basis of his work the Hegelian system,

vols. 1-3. Copenhagen 1839-43, vol. 2, pp. 3-19. *Efterladte Skrifter*, vols. 1-6. Copenhagen 1848-50, vol. 5, pp. 27-37. *Efterladte Skrifter*, vols. 1-6. Copenhagen 1855-56, vol. 5, pp. 23-37.) See Carl Henrik Koch, “Om populære ideers udvikling,” in his *Den Danske Idealisme 1800-1880*, Copenhagen: Gyldendal 2004, pp. 257-258. Frederik Christian Olsen, “Poul Martin Møllers Levnet,” p. 77.

¹² Hans Friedrich Helweg, “Hegelianismen i Danmark,” *Dansk Kirketidende*, vol. 10, no. 51, December 16, 1855, p. 826f.

¹³ See Vilhelm Andersen, *Poul Møller, hans Liv og Skrifter*, pp. 302-316. Ludvig Daae, “Fra Poul Møllers Liv som Professor i Christiania,” *Historiske Samlinger*, ed. by Den Norske Historiske Kildeskriftkommission, vol. 3, no. 1, 1908, pp. 1-20. Ole Koppang, *Hege-lianismen i Norge. En Idéhistorisk Undersøkelse*, Oslo: H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard) 1943, pp. 38-40. See also *Breve til og fra F.C. Sibbern*, vols. 1-2, ed. by C.L.N. Mynster. Copenhagen: den Gyldendalske Boghandel 1866, vol. 1, pp. 156-159. *Nogle Blade af J.P. Mynster’s Liv og Tid*, ed. by C.L.N. Mynster. Copenhagen: den Gyldendalske Boghandel 1875, pp. 223-226.

¹⁴ Frederik Christian Olsen, “Poul Martin Møllers Levnet,” in Møller’s *Efterladte Skrifter*, vols. 1-3. Copenhagen 1839-43, vol. 3, p. 88.

which he was zealously studying and which was the primary topic of our daily philosophical discussions”¹⁵. On May 5, 1829, Møller writes with great zeal to Sibbern, “Hegel has no greater admirer than I”¹⁶.

In 1831 Møller returned to Denmark when he received a professorship in philosophy at the University of Copenhagen. Upon his return his interest in Hegel seems to have been as strong as ever. He was associated with Heiberg’s well-known Hegelian campaign. The philosopher and theologian, Frederik Ludvig Bang Zeuthen (1805-74) refers to Møller and Heiberg as “the most prominent representatives [of Hegelianism] in Copenhagen at that time”¹⁷. In 1834-35 Møller gave a lecture course on the history of ancient philosophy¹⁸, which relied on Hegel’s treatment of the same material in the then recently published initial volumes of the edition of Hegel’s *Lectures on the History of Philosophy*¹⁹. Møller also penned two book reviews which referred to Hegel, one from 1835²⁰ and another from the beginning of the

¹⁵ *Poul Møller og hans Familie i Breve*, vols. 1-3, ed. by Morten Borup, Copenhagen: C.A. Reitzels Boghandel 1976, vol. 2, letter 201, p. 171f. See also Ludvig Daae, “Fra Poul Møllers Liv som Professor i Christiania,” p. 16f.

¹⁶ *Poul Møller og hans Familie i Breve*, vol. 1, letter 102, p. 221. Also in Frederik Christian Olsen, “Poul Martin Møllers Levnet,” p. 97.

¹⁷ Frederik Ludvig Bang Zeuthen, *Et Par Aar af mit Liv*, Copenhagen 1869, p. 44.

¹⁸ Poul Martin Møller, “Forelæsninger over den ældre Philosophies Historie,” in Møller’s *Efterladte Skrifter*, vols. 1-3, Copenhagen 1839-43, vol. 2, pp. 275-537. (Reprinted in *Efterladte Skrifter*, vols. 1-6, Copenhagen 1848-50, vol. 4, pp. 1-272. *Efterladte Skrifter*, vols. 1-6, Copenhagen 1855-56, vol. 4, pp. 1-272.)

¹⁹ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I-III, ed. by Karl Ludwig Michelet, Berlin 1833-36, vols. 13-15 in *Hegel’s Werke. Vollständige Ausgabe*, vols. 1-18. Berlin 1832-45. Michelet’s foreword is dated April 28, 1833. It should be noted that Møller also uses other sources such as the multi-volume history of philosophy by Heinrich Ritter, *Geschichte der Philosophie*, vols. 1-12, Hamburg 1829-53. (In 1833 Møller had at his disposal volumes 1-3, which treat the relevant material; volume 3 appeared already in 1831.) Ritter and Hegel are mentioned by Olsen directly as Møller’s main sources: Frederik Christian Olsen, “Fortale,” in Møller’s *Efterladte Skrifter*, vol. 2, p. iv.

²⁰ Poul Martin Møller, “Om Poesie og Konst i Almindelighed, med Hensyn til alle Arter deraf, dog især Digte-, Maler-, Billedhugger- og Skuespillerkonst; eller: Foredrag over almindelig Æsthetik og Poetik. Af Dr. Frederik Christian Sibbern, Professor i Philosophien. Første Deel. Kiøbenhavn. Paa Forfatterens Forlag, trykt hos Fabritius de Tengnagel. 1834,” *Dansk Literatur-Tidende* for 1835, no. 12, pp. 181-194; no. 13, pp. 205-209. (Reprinted in Møller’s *Efterladte Skrifter*, vols. 1-3, Copenhagen 1839-43, vol. 2, pp. 105-126. *Efterladte Skrifter*, vols. 1-6, Copenhagen 1848-50, vol. 5, pp. 202-221. *Efterladte Skrifter*, vols. 1-6, Copenhagen 1855-56, vol. 5, pp. 201-220.)

following year²¹. It was presumably around this time that Møller began to have some misgivings about Hegel's philosophy. Olsen explains, "he began more and more to distance himself from Hegel and followed with animated interest the opposition to this philosopher and his followers"²². Olsen illustrates this with an interesting recollection:

A friend once asked him to try to see if he could give, in a brief sentence, the key point in the Hegelian philosophy. Poul Møller was silent for a moment, rubbing his chin as he lay on his sofa, and said, "Indeed, Hegel is really mad. He suffers from a monomania and thinks that the Concept can spread like this..." and then, in a deep silence, he made an expansive motion with his hands²³.

It is often thought that the culmination of Møller's development away from Hegel was his article on the immortality of the soul in 1837²⁴. Møller died on March 13, 1838 at a time when his article was still being widely discussed.

II. Møller's Article on Immortality

Møller's article, "Thoughts on the Possibility of Proofs of Human Immortality, with Reference to the Most Recent Literature Belonging Thereto," was published in two installments at the beginning of 1837 in the *Maanedsskrift for Litteratur*. The article is divided into eleven sections of varying length, marked by Roman numerals. This work takes aim primarily

²¹ Poul Martin Møller, "Nye Fortællinger af Forfatteren til en Hverdagshistorie. Udgivne af Johan Ludvig Heiberg. Andet Bind: Extremerne. Kjøbenhavn. Paa Universitets-Boghandler Reitzels Forlag, trykt hos J.D. Qvist, Bog- og Nodetrykker. 1835," *Maanedsskrift for Litteratur*, vol. 15, 1836, pp. 135-163. (Reprinted in Møller's *Efterladte Skrifter*, vols. 1-3, Copenhagen 1839-43, vol. 2, pp. 126-158. *Efterladte Skrifter*, vols. 1-6, Copenhagen 1848-50, vol. 6, pp. 44-73. *Efterladte Skrifter*, vols. 1-6, Copenhagen 1855-56, vol. 6, pp. 46-75.)

²² Frederik Christian Olsen, "Poul Martin Møllers Levnet," p. 108f.

²³ *Ibid.*, p. 109n.

²⁴ Sibbern takes the article to be a public declaration of Møller's shift of allegiance away from Hegel. See Frederik Christian Sibbern, "*Perseus, Journal for den speculative Idee*. Udgiven af Johan Ludvig Heiberg. Nr. 1, Juni 1837. Kjøbenhavn. Reitzels Forlag. XIV og 264 S. 8. Priis 1 Rbd. 84 Skill. —(Med stadigt Hensyn til Dr. Rothes: *Læren om Treenighed og Forsoning. Et speculativt Forsøg i Anledning af Reformationsfesten.*)," in *Maanedsskrift for Litteratur*, vol. 20, 1838, Article IV, p. 30.

at the right Hegelians who were trying to construct a theory of immortality on Hegel's behalf.

Møller introduces to his Danish readers the controversial work from 1833 by Friedrich Richter (1807-56), *Die Lehre von den letzten Dingen*²⁵. Richter presented a serious challenge to the right Hegelians by claiming that Hegel's philosophy had demonstrated that the belief in immortality was obsolete. This claim seemed to contradict Hegel's explicitly stated intention of trying to defend Christianity against its critics. Thus the right Hegelians rushed to refute Richter's claim. Karl Friedrich Göschel (1784-1861) responded on Hegel's behalf in 1835 with his *Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele im Lichte der spekulativen Philosophie*²⁶. Göschel tried to argue that in fact Hegel's system did contain a doctrine of immortality and was far from denying it. These conflicting positions set the frame for Møller article, and he sets to work to evaluate them in depth. He formulates his intention with the article thus:

In what follows I hope to demonstrate that due to its peculiar nature, the doctrine of immortality, more than any other thetic proposition, when once shaken in its foundation, can never again dominate the human consciousness as it ought, unless the negation has developed itself freely in all its consequences. Only then will it become evident whether humanity can live with the world-view consistent with the negation²⁷.

The question seems to be whether or not it is possible in general for people to live with the idea that there is no immortality. From this statement it is clear that Møller's goal goes beyond the immediate Hegelian context. This question seems to imply that the real target of his criticism is not so much

²⁵ Friedrich Richter, *Die Lehre von den letzten Dingen*, vol. 1, *Eine wissenschaftliche Kritik aus dem Standpunct der Religion unternommen*, Breslau 1833; vol. 2, *Die Lehre von jüngsten Tage. Dogma und Kritik*, Berlin 1844.

²⁶ Karl Friedrich Göschel, *Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele im Lichte der spekulativen Philosophie*, Berlin 1835. See Møller, "Tanker over Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed," *Maanedsskrift for Litteratur*, vol. 17, 1837, p. 2f. (Reprinted in Møller's *Efterladte Skrifter* (1839-43), vol. 2, p. 160.)

²⁷ Møller, "Tanker over Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed," *Maanedsskrift for Litteratur*, vol. 17, 1837, p. 4. (*Efterladte Skrifter*, vol. 2, p. 162.) In contrast to the other translations given here which are my own (unless otherwise noted), I am making use of Reidar Thomte's unpublished translation as the basis for my English quotations of this text.

the right Hegelians, who attempt to ascribe to Hegel a theory of immortality, but rather the left Hegelians who deny this doctrine as such.

Before addressing himself to the Hegelian debates, Møller examines two traditional theories of immortality, those of Leibniz and Spinoza. He rejects the quite different conceptions of God that these two systems present and then turns to the notion of immortality that results from them. With respect to Leibniz's view, Møller writes,

According to this mechanistic theory of existence, nothing comes truly into being, and nothing is annihilated, but all things consist of indestructible singular essences that combine and separate into a multiplicity of appearances. Thus some kind of immortality is assured these singular essences, some of which naturally are human souls²⁸.

It is important to emphasize the immortality of the individual since this is precisely what is denied in the pantheistic view or the view that Heiberg sketched earlier, where immortality concerns only spirit generally and not the individual. Møller sees these views as being a part of a long development in the theory of immortality and each serves a function along the way. Seen from this perspective, even the pantheistic view is not regarded as something entirely negative or absurd: "Pantheism is a theological preparatory school that every individual must attend before arriving at true religious insight"²⁹. According to Møller, the goal should be to develop the view of immortality further in order to restore it to the place that it has lost. The implication is clearly that this doctrine has come to be regarded as dubious in recent times, and for this reason pantheism has emerged. But now it is time to put an end to the confusion and to reestablish immortality in its proper place as an important and central dogma.

The old system [sc. theism] in which the concept of immortality had a harmonious place has perished, and the new system [sc. pantheism] is not yet so fully developed that the concept of immortality can find a justifiable place in it. Even those who nourish a complete conviction that all is one and whose faith in immortality is unshaken hesitate to use

²⁸ Møller, "Tanker over Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed," *Maa-nedsskrift for Litteratur*, vol. 17, 1837, p. 8. (*Efterladte Skrifter*, vol. 2, p. 166.)

²⁹ Møller, "Tanker over Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed," *Maa-nedsskrift for Litteratur*, vol. 17, 1837, p. 12. (*Efterladte Skrifter*, vol. 2, p. 170.)

the old formulas and have misgivings about using the term “immortality of the soul”³⁰.

Møller thus sees the task as synthesizing these two previous views in order to create a theory of immortality that is appropriate for the present age.

In Section III of the article Møller discusses the tension between the fact that the doctrine of immortality is very important to everyone, but yet the treatments that it receives in philosophy are only accessible to a few highly trained individuals. This leads the untrained to be dissatisfied and to demand of philosophy a clear demonstration of the issue. But philosophy cannot demonstrate immortality with the necessity of a logical or mathematical proof. Thus the popular mind unknowingly makes an unreasonable demand on philosophy. Logical proofs belong to the realm of abstract ideas or “ideality”³¹, whereas the question of one’s personal immortality is one of existence. There can never be any necessary proof of the latter. In order to make clear this tension between the uneducated demand desire for immortality and the philosophy, Møller breaks away from his analytic style and turns to narrative, telling an amusing story of an accountant who demands of his friend, a student of theology, a firm proof for his immortality³². The exchange begins when the accountant request that his friend Ferdinand allow him to borrow a scholarly book that discusses the immortality of the soul. Then the accountant says he must begin to get ready for an appointment, and so instead of borrowing the book, he asks his friend to orally give him the strongest demonstrations of immortality while he prepares to depart: “But please hurry; I fear the coach will be here in a moment”³³. The student Ferdinand rightly finds this disposition utterly absurd since one can hardly begin a serious discussion of such issues under such circumstances. But the accountant, who is not accustomed to scholarly work or argumentation, sees no problem with it, claiming that Ferdinand is simply engaging in scholarly subterfuge in order to avoid telling him what he wants to know:

³⁰ Møller, “Tanker over Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed,” *Maa-nedsskrift for Litteratur*, vol. 17, 1837, p. 14. (*Efterladte Skrifter*, vol. 2, p. 173.)

³¹ Møller, “Tanker over Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed,” *Maa-nedsskrift for Litteratur*, vol. 17, 1837, p. 22. (*Efterladte Skrifter*, vol. 2, p. 181.)

³² Møller, “Tanker over Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed,” *Maa-nedsskrift for Litteratur*, vol. 17, 1837, pp. 18-21. (*Efterladte Skrifter*, vol. 2, pp. 177-180.)

³³ Møller, “Tanker over Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed,” *Maa-nedsskrift for Litteratur*, vol. 17, 1837, p. 20. (*Efterladte Skrifter*, vol. 2, p. 180.)

That, Ferdinand, is the same old nonsense. If you use understandable language, why shouldn't I comprehend the proof as well as you? But we all know the guild-spirit that possesses both you and your honorable colleagues with the Latin and Greek culture. You use your own gibberish to keep something to yourselves. When liberal conceptions become prevalent, this caste system will no longer endure³⁴.

Møller thus brilliantly portrays the conflict between the popular mind, demanding answers, and the scholarly mind unable to provide them in the form requested.

Kierkegaard's writing style is well known for its ability to shift perspectives and use different forms of genre to achieve the desired end. It is thus no accident that this somewhat uncharacteristic passage in a scholarly article attracted his attention. In his *Journal BB*, the young Kierkegaard writes, "The episode Poul Møller has included in his treatise on the immortality of the soul in the latest issue of the *Maanedsskrift* is very interesting. Perhaps relieving the strict scholarly tone in this way with lighter passages, in which life nevertheless emerges much more fully, will become the usual thing, and will in the scholarly domain compare somewhat to the chorus, to the comic parts of romantic dramas"³⁵.

In his general assessment of this anecdote, Møller again returns to the question of the incommensurability of a necessary logical proof with the subject matter at hand. Anticipating Kierkegaard's later views on the matter³⁶, he writes,

A closer examination of logical and mathematical statements will indicate that they are all of a hypothetical nature. It is certain that the angles of a triangle = two right angles, but this does not at all imply that triangles exist. We only know something about their actual existence when we experience their presence in existence. But this is something we cannot learn from mathematics. Mathematics belongs in the realm of ideality where strict proofs are demonstrated from hypothetical truths. When we make statements about doctrines of the supersensuous, we are not merely speaking about conceptual relations that apply to a particular kind of object on the assumption

³⁴ Møller, "Tanker over Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed," *Maanedsskrift for Litteratur*, vol. 17, 1837, p. 20. (*Efterladte Skrifter*, vol. 2, p. 179.)

³⁵ Kierkegaard, *SKS*, vol. 17, p. 134, BB: 41 / *KJN* 2,?

³⁶ Kierkegaard, *CUP1*, pp. 109-125; *SKS*, vol. 7, pp. 106-120.

that such objects are given, but we propose to say something about the supersensuous reality itself³⁷.

Here Møller argues that the mistake lies in the fact that one hopes to attain a guarantee for a continued existence after death, but one searches for this guarantee in a logical proof, which can only demonstrate relations of things assumed to exist ahead of time but which is impotent with regard to proving their actual existence. But it is existence that is absolutely decisive in the question of immortality. There is thus a conceptual confusion involved in asking for a logical proof for immortality since logic is in no way equipped to provide such a proof.

After thus refuting the view that mathematical or logical proofs can be used to demonstrate the truth of immortality, Møller raises the question of whether Hegel's "speculative dialectics"³⁸ might succeed where mathematics and traditional logic failed. This then leads him to the all-important question of immortality in Hegel's system. At the beginning of his account, he states rather categorically,

I shall maintain first of all, with the most complete certainty, that Hegel nowhere in his writings endorses a concept of immortality such as is taught by Christianity and correctly maintained by the most competent contemporary philosophers. Nevertheless, this does not mean that Hegel expressly denies the doctrine of immortality as is falsely maintained in several German writings which frequently quote tirades from Hegel's *Logic* to substantiate their allegations. Remarks have been brought to light where the abstract concept of the beyond is mentioned as an immature metaphysical thought; but only by a vulgar misunderstanding can this thought be understood as referring to the Christian idea of a higher future existence. Such passages do not speak of the Christian idea any more than Hegel's *Logic*, which according to its whole plan, is unable to deal with such concrete concepts as heaven and immortality³⁹.

³⁷ Møller, "Tanker over Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed," *Maa-nedsskrift for Litteratur*, vol. 17, 1837, p. 22. (*Efterladte Skrifter*, vol. 2, p. 181f.)

³⁸ Møller, "Tanker over Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed," *Maa-nedsskrift for Litteratur*, vol. 17, 1837, p. 23. (*Efterladte Skrifter*, vol. 2, p. 183.)

³⁹ Møller, "Tanker over Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed," *Maa-nedsskrift for Litteratur*, vol. 17, 1837, p. 24f. (*Efterladte Skrifter*, vol. 2, p. 184f.)

After thus acknowledging the controversial nature of the matter, Møller continues by stating his own views based on Hegel's primary texts:

Nonetheless, whoever is able to read between the lines in Hegel's writings will reach the conclusion that this philosopher holds the concept of personal immortality to be a representation without reality. Consequently, according to the discoverer of the method himself, speculative dialectic can never bring forth any proof of immortality⁴⁰.

Since Hegel himself did not attempt to deduce a doctrine of immortality from his speculative method, it would be misguided to attempt to do so on his behalf.

After thus having established that Hegel himself sought no proof for immortality, Møller pursues the question of whether such a proof may be adduced using Hegel's dialectical methodology and notes that Hegel's students were attempting just such a proof⁴¹. Møller begins by discussing Hegel's deduction of the logical categories:

Philosophy deals with something real that is purely *a priori*, namely ontology. Here the dialectical development of concepts that Hegel so vigorously accomplished has its full significance although the method was in use prior to his time. The universal determinations of thought can actually be developed in such a dialectical cohesion that one category leads to another, and through such a procedure an *a priori* system of determinations is brought forth that is valid for all existence⁴².

Hegel's method has its proper application and can indeed prove the existence of abstract categories. However, Møller continues, the question of immortality can only be decided based on experience:

This science [sc. speculative logic or ontology] articulates the quintessence of all universal and necessary determinants of whatever exists, but not the necessity of the actual world's existence with all its

⁴⁰ Møller, "Tanker over Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed," *Maa-nedsskrift for Litteratur*, vol. 17, 1837, p. 25. (*Efterladte Skrifter*, vol. 2, p. 185.)

⁴¹ Møller, "Tanker over Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed," *Maa-nedsskrift for Litteratur*, vol. 17, 1837, p. 25. (*Efterladte Skrifter*, vol. 2, p. 185.)

⁴² Møller, "Tanker over Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed," *Maa-nedsskrift for Litteratur*, vol. 17, 1837, p. 26. (*Efterladte Skrifter*, vol. 2, p. 186.)

infinite determinateness. The actually existing world can be known only through experience, and no philosophy can prove *a priori* the necessity of the inexhaustible richness of the determinants in which it appears. Like mathematics, ontology has an aggregate of hypothetical assumptions. It offers an *a priori* unfolding of all predicates that can be affirmed of all that can exist, but that anything actually does exist must be known in a different way. Science can develop *a priori* the unalterable conditions of existence but not its multifarious factual content⁴³.

Given this, Møller concludes that Hegel's speculative ontology is in principle unable to prove the immortality of the soul since "it is impossible to prove the necessity of existence from purely abstract concepts"⁴⁴. Møller thus ends this section with a straightforward denial of all *a priori* proofs for human immortality.

In Section IV Møller, having dispensed with the mathematical and ontological proofs, takes up a new kind of proof, based on what he calls a "world-view" (*Verdensanskuelse*). A world-view is the basis of all one's ideas and conceptions and is thus more fundamental than any given proof or idea. A philosophical system can be said to express a world-view, but remains merely an inadequate reflection of it. Since a world-view is fundamental, no proof for it can really be given beyond a judgment of the strengths and weakness of it in its completed form. This leads Møller to an account of tradition, specifically the religious tradition, which constitutes an example of a world-view. One is born into such traditions and can never completely escape them even with a conscious effort. Møller ascribes three aspects to the world-view:

We have now also indicated two essential aspects that appear in every more or less complete world-view: first, the empirical understanding of the phenomena of the world of sense, second, the Christian tradition of the supersensuous which always is enriched and corrected in the course of time. Added to these two extremes is the third aspect, which in the present order of things has for us the most perfect actuality and gives to human life its proper fullness, namely the presence of

⁴³ Møller, "Tanker over Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed," *Maa-nedsskrift for Litteratur*, vol. 17, 1837, p. 26f. (*Efterladte Skrifter*, vol. 2, p. 186f.)

⁴⁴ Møller, "Tanker over Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed," *Maa-nedsskrift for Litteratur*, vol. 17, 1837, p. 27. (*Efterladte Skrifter*, vol. 2, p. 187.)

the supersensuous in the sensuous as the object of an experience of a higher nature⁴⁵.

A philosophical system cannot adequately capture these aspects: “the philosopher’s systematic presentation expresses with formal perfection only the knowledge that was already present with him in an immediate way and in a rudimentary form”⁴⁶.

Møller then returns to Richter’s criticism of the doctrine of immortality, which, he argues, proceeds from the presentation of a world-view which renders this doctrine superfluous. Møller writes, “Thus Friederich Richter, contrary to his own intentions, has contributed much to the refutation of the Hegelian system by giving intelligible explanations of several points that clearly show that the doctrine of immortality is incongruous with the spirit of the system”⁴⁷. The truth of immortality must be judged on the basis of its place in a true world-view: “the proof derives all its power of persuasion from the world-view that is presented in the whole system and can have significance only for one who is assumed to share essentially the same world-view that is presented in the system”⁴⁸. The left Hegelians are correct in their understanding that Hegel’s system cannot be harmonized with personal immortality:

The belief in immortality cannot be harmonized with logical pantheism to which some of Hegel’s followers subscribe. This we affirm with the strongest certainty although some of the supporters of this philosophy delude themselves into believing that they eventually can bring this spurious conceptual structure into conformity with the main principle of Christianity. My own conviction is that the impossibility of such an attempt ought to be obvious even to a superficial observer⁴⁹.

⁴⁵ Møller, “Tanker over Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed,” *Maa- nedsskrift for Litteratur*, vol. 17, 1837, p. 32. (*Efterladte Skrifter*, vol. 2, p. 193.)

⁴⁶ Møller, “Tanker over Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed,” *Maa- nedsskrift for Litteratur*, vol. 17, 1837, p. 33. (*Efterladte Skrifter*, vol. 2, p. 193f.)

⁴⁷ Møller, “Tanker over Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed,” *Maa- nedsskrift for Litteratur*, vol. 17, 1837, p. 33f. (*Efterladte Skrifter*, vol. 2, p. 194.)

⁴⁸ Møller, “Tanker over Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed,” *Maa- nedsskrift for Litteratur*, vol. 17, 1837, p. 34. (*Efterladte Skrifter*, vol. 2, p. 195.)

⁴⁹ Møller, “Tanker over Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed,” *Maa- nedsskrift for Litteratur*, vol. 17, 1837, p. 34f. (*Efterladte Skrifter*, vol. 2, p. 195f.)

Here there can no longer be any doubt about Møller's opinion: there is no such doctrine in Hegel's philosophy, and the right Hegelians are utterly deluded in trying to find one there since the world-view of Hegel's philosophy is straightforwardly hostile to this doctrine. He regards the left Hegelians as at least honest since they deny the doctrine more or less straightforwardly⁵⁰.

Møller's argument is that since Hegel's philosophy has no doctrine of immortality, the world-view that informs it is incomplete and cannot stand the test of time: "The system is incongruous with the essential points in the age-old tradition, the content of which constitutes the true knowledge of the supersensuous: for every system that excludes the essential parts of this knowledge will ultimately fail in its claim to universal validity in science"⁵¹.

Møller argues that the right Hegelians' attempt to cobble together a doctrine of immortality on Hegel's behalf is in vain:

The view that has been expressed here Hegel has already stated in other words, but his philosophy does not have the pretended but only the apparent congruity with the contents of the Christian tradition. The complete absence of a true doctrine of immortality is the decisive proof of this. Some of his school's independent disciples have become aware of this and have attempted to find a remedy for this deficiency, for they fully realize that without a doctrine of immortality the system will not have the extensive influence they had hoped for. But if such a new component is admitted to the system of Hegel, a thorough alteration must take place in all its principal parts⁵².

The defect lies so deep in Hegel's system that it cannot be corrected by the best of efforts. Given this, Hegel's system must fail the test of being an adequate world-view since reason will always demand of a complete world-view that it contain a doctrine of immortality.

⁵⁰ Møller, "Tanker over Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed," *Maa-nedsskrift for Litteratur*, vol. 17, 1837, p. 35. (*Efterladte Skrifter*, vol. 2, p. 196.): "a great number of honest followers of the system unhesitatingly admit...that the innumerable rational beings do not as 'these persons' constitute any essential part of existence but are merely temporary forms of the logically necessary determinable process of spirit. According to the hypothesis that is basic in this view, every finite rational being is merely a vanishing wave in the ocean of thought, the undulation of which is determined by an unalterable necessity."

⁵¹ Møller, "Tanker over Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed," *Maa-nedsskrift for Litteratur*, vol. 17, 1837, p. 35. (*Efterladte Skrifter*, vol. 2, p. 196f.)

⁵² Møller, "Tanker over Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed," *Maa-nedsskrift for Litteratur*, vol. 17, 1837, p. 36. (*Efterladte Skrifter*, vol. 2, p. 197.)

Møller thus argues that the truth must be judged on the basis of its conformity with a traditional and enduring world-view. Given that the only such world-view he recognizes is that of traditional Christianity, any deviations from Christian dogma must be rejected. In a way that today sounds question-begging and Eurocentric, Møller argues that the only enduring truth is that of the Christian tradition: “Whatever is to have essential endurance must follow the current of the Christian tradition. Whoever wants to form something apart from this common medium merely builds castles in the air without foundations, and these eventually dissolve into a multitude of subjective whims”⁵³. Since Hegel’s system lacks a Christian doctrine of immortality, it cannot be said to contain any final truth and will thus fade with time⁵⁴.

In the long Section VI Møller refutes the denial of the doctrine of immortality. First, Møller argues that immortality is necessary for the production of art. Here Møller in a sense follows Heiberg’s line that sees art as a highly developed embodiment of the Absolute; but Heiberg’s view on immortality is not entirely clear on this issue, whereas Møller thinks that that view implies a belief in immortality. In this context Møller states his famous thesis that “True art is the anticipation of the blessed life”⁵⁵, which is repeated by Kierkegaard⁵⁶. Second, also in a Kierkegaardian spirit, Møller

⁵³ Møller, “Tanker over Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed,” *Maa- nedsskrift for Litteratur*, vol. 17, 1837, p. 40. (*Efterladte Skrifter*, vol. 2, p. 202.)

⁵⁴ Møller, “Tanker over Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed,” *Maa- nedsskrift for Litteratur*, vol. 17, 1837, p. 46. (*Efterladte Skrifter*, vol. 2, p. 208.): “Since nowadays every philosophy of religion that has the least significance pretends that its content is the Christian tradition, its outward authority receives a severe blow when it becomes clear that it is incongruous with one or another essential principles of Christianity. There is no truth the absence of which is more difficult to palliate or supplement with sentences that remotely resemble it, than the doctrine of immortality, since its absence penetrates all the principle parts of the system. Therefore, the absence of this doctrine will always be the secret flaw that early and late prepares the downfall of the otherwise sagacious system.”

⁵⁵ Møller, “Tanker over Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed,” *Maa- nedsskrift for Litteratur*, vol. 17, 1837, p. 53f. (*Efterladte Skrifter*, vol. 2, p. 217.) For an outstanding discussion of this, see Lasse Horne Kjældgaard, *Sjælen efter døden. Guldal- derens moderne gennembrud*, pp. 94ff. Møller’s source for this claim might well have been C.H. Weißé’s *Die philosophische Geheimlehre von der Unsterblichkeit des menschlichen Individuums* (Dresden 1834, pp. 46ff.), which was one of the works he treats in his article.

⁵⁶ Kierkegaard, *BA*, p. 153; *SKS*, vol. 4, p. 452: “This conception has found definite expression in the statement: Art is an anticipation of eternal life, because poetry and art are the reconciliation only of the imagination, and they may well have the *Sinnigkeit* of intuition but by no means the *Innigkeit* of earnestness.” See also Johan Ludvig Heiberg,

argues, implicitly criticizing Hegel, that there can be no final or complete knowledge in the finite mundane sphere⁵⁷. Yet a third argument is that abstract knowledge can never capture the existential truth of the individual:

If we assume that knowledge of existence is not abstract, then the particular inasmuch as it is particular, must be regarded as a large number of accidental forms in the appearance of the absolute. If the particular to which single human individuals, who are born and die on this earth at definite hours belong, is to have true reality, none of the scientific forms known to us can give us perfect knowledge⁵⁸.

All three arguments were redeployed by Kierkegaard in his polemic against Hegelianism. The third argument recalls that of Martensen in his review of the *Introductory Lecture to the Logic Course*.

Møller again characterizes the Hegelian system as pantheism, which, he argues, ultimately leads to nihilism, and is thus the source of the contemporary confusion about matters of religion. Møller cites Schopenhauer as the culmination of this nihilistic pantheism⁵⁹. Schopenhauer, who himself spared no invective against Hegel, would presumably have been startled by Møller's belief that their respective philosophies served a common end. Møller ultimately indicates his confidence that the general repugnance at nihilism will serve in time to reject it. Hegel is mentioned directly in this section only briefly in order once again to confirm that Hegel's philosophy is a pantheism⁶⁰.

“Om Malerkunsten i dens Forhold til de andre skjøne Kunster,” *Perseus, Journal for den speculative Idee*, no. 2, 1838, p. 121. (Reprinted in *Prosaiske Skrifter*, vols. 1-11. Copenhagen 1861-62, vol. 2, p. 274.)

⁵⁷ Møller, “Tanker over Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed,” *Maa- nedsskrift for Litteratur*, vol. 17, 1837, p. 58f. (*Efterladte Skrifter*, vol. 2, p. 221f.)

⁵⁸ Møller, “Tanker over Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed,” *Maa- nedsskrift for Litteratur*, vol. 17, 1837, p. 60. (*Efterladte Skrifter*, vol. 2, p. 224.)

⁵⁹ Møller, “Tanker over Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed,” *Maa- nedsskrift for Litteratur*, vol. 17, 1837, p. 62, p. 66. (*Efterladte Skrifter*, vol. 2, p. 226, p. 230.)

⁶⁰ Møller, “Tanker over Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed,” *Maa- nedsskrift for Litteratur*, vol. 17, 1837, p. 62. (*Efterladte Skrifter*, vol. 2, p. 226.): “Thus K.L. Michelet, who by no means is one of those disciples of Hegel who think freely under their own auspices, has in a review of a short treatise that presents the nineteenth century world-myth in a very simple form stated that the essential conclusions of this publication are in complete agreement with Hegelian philosophy.” Møller, “Tanker over Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed,” *Maa- nedsskrift for Litteratur*, vol. 17, 1837, p.

In Section VII Møller criticizes the various concrete depictions of life after death, which he regards as wholly unfounded products of the imagination. In our present condition, it is impossible for us to know the nature of our immortal life: “What can be known about the order of things in the hereafter is hardly more than its existence, and the representation of the undetermined hereafter cannot give human life its real richness of content. But the certainty of the hereafter places the present world from which human life derives its fullness in its correct light”⁶¹. Møller argues that with a consciousness of immortality human beings have the proper understanding of their finite existence on earth, and this informs all aspects of their personal and social life. Thus, while science cannot accept the fantasies of the imagination about this matter, these do play a role in the popular mind and help many people to gain the correct perspective about mundane existence. While this short section contains no polemic with Hegel, it is important for clarifying Møller’s own view.

Møller concludes by surveying some recent attempts to prove the existence of immortality. Section VIII discusses Christian Hermann Weiße’s (1801-66) attempt to demonstrate that human immortality is consistent with Hegel’s system in opposition to Richter⁶². Much of the section is merely a long quotation from Weiße’s treatise. Similarly, Section IX is dedicated to the work on the issue by Immanuel Hermann, the younger, Fichte (1797-1879)⁶³, who attempted to establish a proof for the existence of immortality independently of Hegel’s thought. Møller also cites his treatise at length. Section X is dedicated to Karl Friedrich Göschel’s *Von den Beweisen für*

67. (*Efterladte Skrifter*, vol. 2, p. 231.): “Marheineke has namely prepared a dogmatics in Hegelian form that accurately abides with the words of the Apostolic Symbol and which nevertheless omits the Christian doctrine of immortality. It is extremely difficult for a believer who expresses his faith in popular formulas to disagree with an adherent of the modern system when such an adherent endeavors to maintain faith in the old symbol. Only in the realm of science can scientific errors find their refutation.”

⁶¹ Møller, “Tanker over Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed,” *Maa-nedsskrift for Litteratur*, vol. 17, 1837, p. 71. (*Efterladte Skrifter*, vol. 2, p. 236.)

⁶² See Christian Hermann Weiße, “*Die Lehre von den letzten Dingen. Eine wissenschaftliche Kritik, aus dem Standpunct der Religion unternommen, von Dr. Friedrich Richter von Magdeburg*. Erster Band. Breslau, 1833. XV. 245 S. gr. 8,” *Jahrbucher für wissenschaftliche Kritik*, September 1833, nos. 41-42, pp. 321-327, pp. 329-334. Møller also mentions Weiße’s *Die philosophische Gebeimlehre von der Unsterblichkeit des menschlichen Individuums*, Dresden 1834.

⁶³ Immanuel Hermann Fichte, *Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer*, Elberfeld 1834.

*die Unsterblichkeit der menschlichen Seele*⁶⁴, which argues for a doctrine of immortality based on Hegel's philosophy. Møller quotes and paraphrases from this work extensively. After setting forth Göschel's position, Møller reiterates his doubts that Hegelianism can be reconciled with Christianity:

Therefore, there can be no doubt that the author believes that he can bring the conclusions of his speculative philosophy into complete harmony with the Christian tradition. No informed Hegelian could possibly believe that such a church spire could fittingly be placed upon the Hegelian edifice without subjecting it to a thorough transformation. From several quarters objections have been made to Göschel's position by the disciples of Hegel, and the question has been raised as to where this cycle of concepts may find a place in the system (or in its framework)⁶⁵.

Møller believes that Göschel's efforts are wholly misguided and goes on to criticize his grasp and presentation of Hegel's thought. The short Section XI represents Møller's conclusion to the work. But here he does little more than make some general comments about the literature he has just reviewed.

This work marked an important episode in the history of Danish Hegelianism. It provoked Heiberg, who perceived it as an open attack on Hegel, and inspired the young Kierkegaard with respect to what might be called its existential arguments against Hegelianism⁶⁶. Yet Møller ultimately rejects Hegel's philosophy not because he believes it lacks merit on its own terms but because he fears its pernicious effects. His attitude toward Hegel remains ambivalent. While he is critical of the absence of this doctrine in Hegel's system, he makes clear that he remains sympathetic to other aspects of Hegel's thought. Part of this ambivalence can be seen in the fact that

⁶⁴ Carl Friedrich Göschel, *Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele im Lichte der speculativen Philosophie*, Berlin 1835.

⁶⁵ Møller, "Tanker over Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed," *Maa- nedsskrift for Litteratur*, vol. 17, 1837, p. 449f. (*Efterladte Skrifter*, vol. 2, p. 268.)

⁶⁶ See, for example, Kierkegaard's discussion of this issue in the *Concluding Unscientific Postscript*, where he writes, "Moreover, I know that the late Professor Poul Møller, who certainly was familiar with the newest philosophy, did not until late in life become really aware of the infinite difficulty of the question of immortality when it is made simple, when the question is not about a new demonstration and about the opinions, strung on a thread, of Tom, Dick, and Harry or about the best way of stringing opinions on a thread. I also know that in a treatise he tried to give an account and that this monograph clearly reflects his aversion to modern speculative thought." (*CUP1*, p. 172; *SKS*, vol. 7, p. 159.)

Møller is far more critical of the right Hegelians for their attempt to ascribe to Hegel a theory of immortality than he is of Hegel himself for failing to include such a theory in the first place. It is they rather than Hegel himself who have mistakenly used his logical tools to address questions of individual existence.

But the work was understood as signaling Møller's break with Hegelianism⁶⁷. With respect to this Zeuthen writes in his memoirs: "I have said how Poul Møller, before he died, turned away from the *absolutum dominium* [absolute power] of thought, as it was made dominant by Hegel"⁶⁸. The theologian Nikolai Fogtmann (1788-1851) wrote the following in a letter to Sibbern, dated, May 25, 1838, i.e., shortly after Møller's death: "Poul Møller's death was a great loss. It is strange that his treatise on the immortality of the soul was his last and to date (I do not yet know his *opere posthuma*) most important philosophical work. I was glad to see from it that he had torn himself free from Hegel's chains"⁶⁹. Thus, Møller's rejection of right Hegelianism seems to have met with wide approbation at the time.

III. Heiberg's Discussions of Hegel and Immortality

Heiberg had been studying Hegel's philosophy since the mid-1820s. He was interested in many different aspects of the Hegelian system and, prior to Møller's article in 1837, had occasion to broach the issue of immortality. In his work on Hegel's logic from 1832, the *Outline of the Philosophy of Philosophy or Speculative Logic*, Heiberg refers to the notion of immortality in his analysis of the concept of "life"⁷⁰. In this context Heiberg notes the unreasonable demands made on philosophy when people expect it to demonstrate things like the existence of God and the immortality of the soul. He laments that usually people who make such demands have little understanding of philosophy. He claims that it is misleading to talk about

⁶⁷ See Niels Thulstrup, *Kierkegaard's Relation to Hegel*, trans. by George L. Stengren, Princeton: Princeton University Press 1980, pp. 105-106.

⁶⁸ Frederik Ludvig Bang Zeuthen, *Et Par Aar af mit Liv*, Copenhagen 1869, p. 49.

⁶⁹ *Breve til og fra F.C. Sibbern*, vols. 1-2, ed. by C.L.N. Mynster. Copenhagen: den Gyldendalske Boghandel 1866, vol. 1, p. 186.

⁷⁰ Johan Ludvig Heiberg, *Grundtræk til Philosophiens Philosophie eller den speculative Logik. Som Ledetraad ved Forelæsninger paa den kongelige militaire Høiskole*, Copenhagen: Andreas Seidelin 1832, § 177, Remark, pp. 113f. (In English in *Heiberg's Speculative Logic and Other Texts*, ed. and trans. by Jon Stewart, Copenhagen: C.A. Reitzel 2006 (*Texts from Golden Age Denmark*, vol. 2), pp. 196ff.)

the soul in this context since it is usually associated with eternal life. But he contends that this is not the case. The soul, he argues, is necessarily connected with the body and is thus negated with the death of the body; “the soul cannot outlast the body. The soul is nothing but the concept of the body, and the body is the objectivity of this concept or the visible soul. Man has the soul in common with every object of nature”⁷¹. But this is not a pure negation but rather a Hegelian sublation: “but the human soul possesses the advantage of sublating itself and becoming spirit. However, logic, which forms the foundation of spirit, is precisely *the Idea*; this is eternal, intransitory, reason and truth, and all actual life exists only in it”⁷². The immediacy of the soul is overcome in the higher concept of spirit. Heiberg genuinely seems to believe that people will take comfort in the notion that after the death of their bodies they will participate in the speculative Idea. Based on this analysis, one could infer that Heiberg is a right Hegelian since he believes that the notion of a collective consciousness called “spirit” is a proof of a doctrine of immortality⁷³.

When he read Møller’s article, Heiberg presumably had some misgivings. He had been close to Møller and believed that Møller was one of the few people among his fellow Danes who had an understanding and sympathy for Hegel’s philosophy. But with this article, Møller seemed to be critical of both the Hegelian right and the Hegelian left. Thus he felt obliged to respond in some way to the article. He did so almost immediately in his book review of Valdemar Henrik Rothe’s (1777-1857) *Doctrine of the Trinity and Reconciliation*⁷⁴. Heiberg alludes to Møller’s betrayal in the third

⁷¹ Johan Ludvig Heiberg, *Grundtræk til Philosophiens Philosophie eller den speculative Logik. Som Ledetraad ved Forelæsninger paa den kongelige militaire Høiskole*, Copenhagen: Andreas Seidelin 1832, § 177, Remark, pp. 113f. (In English in *Heiberg’s Speculative Logic and Other Texts*, pp. 196ff.)

⁷² Johan Ludvig Heiberg, *Grundtræk til Philosophiens Philosophie eller den speculative Logik. Som Ledetraad ved Forelæsninger paa den kongelige militaire Høiskole*, Copenhagen: Andreas Seidelin 1832, § 177, Remark, pp. 113f. (In English in *Heiberg’s Speculative Logic and Other Texts*, pp. 196ff.)

⁷³ When Martensen met Heiberg for the first time in person in 1836 he was surprised to see that he had right Hegelian tendencies: “When we discussed his work, *On the Significance of Philosophy*, I had expected that he would situate himself near the Hegelian left. This was, however, not the case, for all of his statements went in the direction of the Hegelian right, and he placed Marheineke quite high among the theologians.” Martensen, *Af mit Levnet*, vol. 1, pp. 218-219.

⁷⁴ Heiberg, “Recension over Hr. Dr. Rothes *Treenigheds- og Forsoningslære*,” *Perseus, Journal for den speculative Idee*, no. 1, 1837, pp. 1-89. (Reprinted in *Heiberg’s Prosaiske*

section of the review, without naming him explicitly. After concluding one discussion, Heiberg notes,

I might add I know well that this utterly simple solution to the task will not satisfy everyone, in particular those who are interested in *the most recent* fermentation in philosophy. But it has still not been shown whether the laudable attempt by the most recent participants in this movements to progress beyond the present circle of philosophy, is not unwittingly a regress; whether the system, which they just left, does not contain what they now are looking for outside it, in which case they would have gone over the stream after water. Yet it does not seem that these deserters would ever come to make up their own corps; for their goal is too indeterminate, for if they also could name something or another for which they are searching, for example, a future world-view, then they cannot say anything about the way which leads there, but it is just that which is at issue in philosophy, which cannot be served by having its property on the moon⁷⁵.

Here Møller is given the harsh label of “deserter” of the Hegelian cause due clearly to his then recent article⁷⁶. Heiberg presumably felt offended by the fact that in the article, Møller dared to satirize Heiberg’s on-going program to make philosophy popular. Specifically, in the aforementioned exchange between the theology student and the accountant, the latter echoes Heiberg’s famous call: “The spirit of the age demands that science be popularized”⁷⁷.

The fifth section of that article is entitled “Spirit and Immortality.” In this work Heiberg repeatedly attempts to make Hegelian corrections to what

Skrifter, vol. 2, pp. 1-112.) (In English as “Review of Dr. Rothe’s Doctrine of the Trinity and Reconciliation,” *Heiberg’s Perseus and Other Texts*, ed. and trans. by Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusulanum Press 2010 (*Texts from Golden Age Denmark*, vol. 6), pp. 81-149.)

⁷⁵ Heiberg, “Recension over Hr. Dr. Rothes *Treenigheds- og Forsoningslære*,” *Perseus*, no. 1, 1837, p. 33. (*Prosaiske Skrifter*, vol. 2, pp. 41-42.)

⁷⁶ Frederik Christian Sibbern “*Perseus, Journal for den speculative Idee*. Udgiven af Johan Ludvig Heiberg. Nr. 1, Juni 1837. Kjøbenhavn. Reitzels Forlag. XIV og 264 S. 8. Priis 1 Rbd. 84 Skill. —(Med stadigt Hensyn til Dr. Rothes: *Læren om Treenighed og Forsoning. Et speculativt Forsøg i Anledning af Reformationsfesten.*)” in *Maanedsskrift for Litteratur*, vol. 19, 1838, Article I, p. 336. (Frederik Christian Sibbern, *Bemærkninger og Undersøgelser fornemmelig betræffende Hegels Philosophie, betragtet i Forhold til vor Tid*. Copenhagen 1838, p. 54.)

⁷⁷ Møller, “Tanker over Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed,” *Maanedsskrift for Litteratur*, vol. 17, 1837, p. 20. (*Efterladte Skrifter*, vol. 2, p. 179.)

he regards as conceptual confusions on the part of Rothe. Thus, it seems fair to assume that he takes his statements on the topic of immortality to be in line with standard Hegelian doctrine. He argues against the common view that immortality means simply that one continues to live in heaven more or less as one lived on earth, but only for eternity:

Neither in religion nor in philosophy can the human being's condition after death be regarded as a continued existence in time and space. While the possibility of such an existence cannot be ruled out, it is inappropriate to claim that it is so without the experience necessary to establish the claim on a scientific basis. That such a thing can very well be possible cannot be denied; but for one to know something about it, one would have to be in possession of *experiences* on which then the doctrine about this matter could be built, and thereby become a kind of higher, albeit empirical natural science⁷⁸.

This claim sounds more Kantian than Hegelian. Knowledge can only come from experience, and since we have not experience of life after death, this transcends our ability to know. All of our experience is in space and time, and this would seem to imply that any conscious state in death would not be in space or time but rather would be eternal. He goes on to explain the nature of a speculative treatment of this issue:

But the speculative idea of immortality is not concerned with these particularities; and people are therefore mistaken if they believe that religion or philosophy can give them information about this. In both fields immortality is taken in the purely speculative sense, independent of the limitations of time and space...religion teaches that the faithful will be saved and philosophy that spirit and its works will continue to exist⁷⁹.

This squares with his earlier account, according to which immortality meant not a personal immortality but the immortality of the collective human mind.

⁷⁸ —45— [Johan Ludvig Heiberg], "Bretschneiders Forsvar for Rationalismen," *Kjøbenhavns flyvende Post*, 1830, VII, no. 108, September 8, [p. 438].

⁷⁹ —45— [Johan Ludvig Heiberg], "Bretschneiders Forsvar for Rationalismen," *Kjøbenhavns flyvende Post*, 1830, VII, no. 108, September 8, [p. 438].

IV. Sibbern's Criticism of Heiberg's Views on Immortality

Sibbern responded to Heiberg's new philosophical journal with a long book review that was published in several installments in the *Maanedsskrift for Litteratur*. This review meticulously goes through Heiberg's text and critically examines virtually every argument, often with reference to Hegel's philosophy. In the sixth article of this review, Sibbern takes up Heiberg's account of immortality in a section entitled "Remarks Concerning Prof. Heiberg's Contribution to the Doctrine of Human Immortality"⁸⁰. This is the section in the review that explores Heiberg's section "Spirit and Immortality" from Heiberg's review of Rothe. This issue was one that had interested Sibbern for some time. Sibbern had treated the issue in his *De præexistentia, genesi et immortalitate animæ disputatio* from 1823.

Here Sibbern says that he will set forth three comments regarding Heiberg's treatment of this doctrine. First, he criticizes Heiberg for never really giving a proof for immortality but instead merely pointing out that such a proof would fall within the sphere of logic⁸¹. This leads to a second criticism that such a proof would actually fall under the pure view of the philosophy of spirit rather than that of logic⁸². Third, Heiberg distinguishes between individuals [*Individer*] and particular specimens [*Exemplarer*]⁸³. The latter are merely individual plants and animals which are perishable, while the former are ontologically primary as individuals and thus immortal. Sibbern argues that this distinction cannot hold in Hegel's philosophy which reduces all particulars to specimens, thus ruling out the possibility of immortality. Finally, Sibbern discusses Poul Martin Møller's essay on immortality and Heiberg's polemic with it.⁸⁴ Not surprisingly, he defends Møller against Heiberg's critique.

The young Kierkegaard followed these discussions attentively. He refers to Møller's article in an early journal entry dated February 4, 1837,⁸⁵ immediately after the publication of the first installment of Møller's article.

⁸⁰ Sibbern, "Bemærkninger ved Prof. Heibergs Bidrag til Læren om Menneskets Udødelighed," *Maanedsskrift for Litteratur*, vol. 20, no. 3, 1838, pp. 222-244.

⁸¹ Sibbern, "Perseus," *Maanedsskrift for Litteratur*, vol. 20, no. 3, 1838, Article VI, p. 227.

⁸² *Ibid.*, p. 228f.

⁸³ *Ibid.*, p. 231f.

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 237ff.

⁸⁵ See *JP*, vol. 5, 5201; *SKS*, vol. 17, p. 134, BB:41. This work is also referred to by Emil Boesen on February 18, 1837. See Carl Weltzer, "Stemninger og Tilstande i Emil

Kierkegaard mourned his death, and in 1844 dedicated *The Concept of Anxiety* to him⁸⁶. Two years later he refers more explicitly to Møller's article on immortality in the *Concluding Unscientific Postscript*: "Poul Møller, when everything here at home was Hegelian, judged quite differently... for some time he first spoke of Hegel almost with indignation, until his wholesome, humorous nature made him smile, especially at Hegelianism"⁸⁷. In another passage he writes,

...I know that the late Professor Poul Møller, who certainly was familiar with the newest philosophy, did not until late in life become really aware of the infinite difficulty of the question of immortality when it is made simple, and when the question is not about a new demonstration and about the opinions, strung on a thread, of Tom, Dick, and Harry or about the best way of stringing opinions on a thread. I also know that in a treatise he tried to give an account and that this monograph clearly reflects his aversion to modern speculative thought⁸⁸.

Thus, Kierkegaard praises Møller's rejection of right Hegelianism on this issue. Although Kierkegaard is not known for having a developed theory of immortality, he does take up the issue explicitly in scattered passages in *The Concept of Anxiety*⁸⁹, the *Postscript*⁹⁰, and "There will be the Resurrection of the Dead, of the Righteous—and of the Unrighteous" from *Christian Discourses*⁹¹. These passages present an open door for Kierkegaard scholars who wish to use source-work research to pursue the importance of Møller's work for the development of Kierkegaard's thought.

Boesens Ungdomsaaar," in *Kirkehistoriske Samlinger*, seventh series, vol. 1, Copenhagen 1951-53, p. 402.

⁸⁶ Kierkegaard, *CA*, p. 5; *SKS*, vol. 4, p. 311: "To the late Professor Poul Martin Møller, the happy lover of Greek culture, the admirer of Homer, the confidant of Socrates, the interpreter of Aristotle—Denmark's joy in 'Joy over Denmark,' though 'widely traveled,' always 'remembered in the Danish summer'—the object of my admiration, my profound loss, this work is dedicated." See also *CA*, Supplement, p. 178; *Pap.* V B 46. See H.P. Rohde, "Poul Møller," in *Kierkegaard's Teachers*, ed. by Niels Thulstrup and Marie Mikulová Thulstrup. Copenhagen: C.A. Reitzels Forlag 1982 (*Bibliotheca Kierkegaardiana*, vol. 10), pp. 91-108. See also Frithiof Brandt, *Den unge Søren Kierkegaard*, pp. 336-446.

⁸⁷ Kierkegaard, *CUP1*, p. 34n.; *SKS*, vol. 7, p. 41n.

⁸⁸ Kierkegaard, *CUP1*, p. 172; *SKS*, vol. 7, p. 159.

⁸⁹ Kierkegaard, *CA*, pp. 139-141, pp. 151-154; *SKS*, vol. 4, pp. 439-442, pp. 451-453.

⁹⁰ Kierkegaard, *CUP1*, pp. 165-188 / *SKS* 7, pp. 153-173.

⁹¹ Kierkegaard, *CD*, pp. 202-213; *SKS* 10, pp. 211-221.

Bibliography

- Andersen, Vilhelm, *Poul Møller, hans Liv og Skrifter*, Copenhagen: Gyldendal, 1894, third edition 1944.
- Andreasen, Uffe, *Poul Møller og Romantismen*, Copenhagen: Gyldendal, 1973.
- Bang Zeuthen, Frederik Ludvig, *Et Par Aar af mit Liv*, Copenhagen, 1869.
- Borup, Morten (ed.), *Mellem klassiske filologer: Af Niels Bygom Krarups Brevvekslinger*, Copenhagen: Rosenkilde og Bagger, 1957.
- Brandt, Frithiof, "Poul Martin Møller og Søren Kierkegaard," in his *Den unge Søren Kierkegaard*, Copenhagen: Levin & Munksgaards Forlag, 1929.
- Brøndum-Nielsen, Johannes, *Poul Møller Studier*. Copenhagen: Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, 1940.
- Bukdahl, Jørgen K., "Poul Martin Møllers opgør med 'nihilismen,'" *Dansk Udsyn*, vol. 45, 1965.
- Daae, Ludvig, "Fra Poul Møllers Liv som Professor i Christiania," *Historiske Samlinger*, ed. by Den Norske Historiske Kildeskriftkommission, vol. 3, no. 1, 1908.
- Fichte, Immanuel Hermann, *Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer*, Elberfeld, 1834.
- Garsdal, Jesper, "En fremstilling af Poul Martin Møller og Masao Abes opfattelse af 'Menneskets evighedsdimension,'" in *Punktnedslag i dansk livsfilosofi*, ed. by Morgens Pahuus. Aalborg: Aalborg Universitetsforlag, 2001.
- Göschel, Karl Friedrich, *Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele im Lichte der spekulativen Philosophie*, Berlin, 1835.
- Hegel, Friedrich, *George Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe*, vols. 1-18, ed. by Ludwig Boumann, Friedrich Förster, Eduard Gans, Karl Hegel, Leopold von Henning, Heinrich Gustav Hotho, Philipp Marheineke, Karl Ludwig Michelet, Johannes Schulze, Berlin, 1832-45.
- Heiberg, Johan Ludvig, "Bretschneiders Forsvar for Rationalismen," *Kjøbenhavns flyvende Post*, 1830, VII, no. 108, September 8.
- *Grundtræk til Philosophiens Philosophie eller den speculative Logik. Som Ledetraad ved Forelæsninger paa den kongelige militaire Høiskole*, Copenhagen:

Andreas Seidelin, 1832 (In English in *Heiberg's Speculative Logic and Other Texts*, ed. and trans. by Jon Stewart, Copenhagen: C.A. Reitzel, 2006).

— “Recension over Hr. Dr. Rothes *Treenigheds- og Forsoningslære*,” *Perseus, Journal for den speculative Idee*, no. 1, 1837, pp. 1-89. (Reprinted in Heiberg's *Prosaiske Skrifter*, vol. 2, pp. 1-112.) (In English as “Review of Dr. Rothe's Doctrine of the Trinity and Reconciliation,” *Heiberg's Perseus and Other Texts*, ed. and trans. by Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2010 (*Texts from Golden Age Denmark*, vol. 6), pp. 81-149).

— “Om Malerkunsten i dens Forhold til de andre skønne Kunster,” *Perseus, Journal for den speculative Idee*, no. 2, 1838, p. 121. (Reprinted in *Prosaiske Skrifter*, vols. 1-11. Copenhagen 1861-62, vol. 2, p. 274).

Helweg, Hans Friedrich, “Hegelianismen i Danmark,” *Dansk Kirketidende*, vol. 10, no. 51, December 16, 1855.

Henningsen, Bernd, *Poul Martin Møller oder Die dänische Erziehung des Søren Kierkegaards*, Frankfurt am Main: Akademische Verlagsgesellschaft, 1973.

Holm, Søren, “Poul Martin Møller,” in his *Filosofien i Norden for 1900*. Copenhagen: Munksgaard, 1967.

Høffding, Harald, “Poul Møller,” in his *Danske Filosofer*, Copenhagen: Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, 1909.

Jenseniuss, Knud, “Poul Møller og Kierkegaard,” in his *Nogle Kierkegaardstudier*. Copenhagen: Nyt Nordisk Forlag, Arnold Busck, 1932.

Jones, W. Glyn, “Søren Kierkegaard and Poul Martin Møller,” *Modern Language Review*, vol. 60, 1965.

Kjældgaard, Lasse Horne, *Sjælen efter døden. Guldalderens moderne gennembrud*. Copenhagen: Gyldendal, 2007.

Klem, Lone, “Rejoicing over Denmark. Poul Martin Møller's Voyage to China on the Frigate ‘Christianshavn’ 1819-1821,” in *The Golden Age Revisited. Art and Culture in Denmark 1800-1850*, ed. by Bente Scavenius. Copenhagen: Gyldendal, 1996.

Koch, Carl Henrik, *Den danske idealisme 1800-1880*. Copenhagen: Gyldendal, 2004.

Koppang, Ole, *Hegelianismen i Norge. En Idéhistorisk Undersøkelse*, Oslo: H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard), 1943.

Löchen, Arne, "Poul Möller og Hegels Filosofi," *Nyt Tidsskrift, Ny Række*, 3. Årgang, 1894-95.

Lowrie, Walter, *Kierkegaard*, London: Oxford University Press, 1938.

Lübcke, Poul, "Det ontologiske program hos Poul Møller og Søren Kierkegaard," *Filosofiske Studier*, vol. 6, 1983.

Malantschuk, Gregor, "Søren Kierkegaard og Poul M. Møller," *Kierkegaardiana*, vol. 3.

Møller, Poul Martin, *Homers Odysees sex første Sange metrisk overstated*, Copenhagen, 1825.

— "Nogle Betragtninger over populære Ideers Udvikling," *Nyt Aftenblad*, no. 18, April 30, 1825, pp. 153-160. (Reprinted in Møller's *Efterladte Skrifter*, vols. 1-3. Copenhagen, 1839-43, vol. 2, pp. 3-19. *Efterladte Skrifter*, vols. 1-6. Copenhagen, 1848-50, vol. 5, pp. 27-37. *Efterladte Skrifter*, vols. 1-6. Copenhagen, 1855-56, vol. 5, pp. 23-37).

— "Om Poesie og Kunst i Almindelighed, med Hensyn til alle Arter deraf, dog især Digte-, Maler-, Billedbugger- og Skuespillerkunst; eller: Foredrag over almindelig Æsthetik og Poetik. Af Dr. Frederik Christian Sibbern, Professor i Philosophien. Første Deel. Kiøbenhavn. Paa Forfatterens Forlag, trykt hos Fabritius de Tengenagel. 1834," *Dansk Literatur-Tidende* for 1835, no. 12, pp. 181-194; no. 13, pp. 205-209. (Reprinted in Møller's *Efterladte Skrifter*, vols. 1-3, Copenhagen, 1839-43, vol. 2, pp. 105-126. *Efterladte Skrifter*, vols. 1-6, Copenhagen, 1848-50, vol. 5, pp. 202-221. *Efterladte Skrifter*, vols. 1-6, Copenhagen, 1855-56, vol. 5, pp. 201-220).

— "Nye Fortællinger af Forfatteren til en Hverdagshistorie. Udgivne af Johan Ludvig Heiberg. Andet Bind: Extremerne. Kjøbenhavn. Paa Universitets-Boghandler Reitzels Forlag, trykt hos J.D. Qvist, Bog- og Nodetrykker. 1835," *Maanedsskrift for Litteratur*, vol. 15, 1836, pp. 135-163. (Reprinted in Møller's *Efterladte Skrifter*, vols. 1-3, Copenhagen, 1839-43, vol. 2, pp. 126-158. *Efterladte Skrifter*, vols. 1-6, Copenhagen, 1848-50, vol. 6, pp. 44-73. *Efterladte Skrifter*, vols. 1-6, Copenhagen, 1855-56, vol. 6, pp. 46-75).

— "Tanker over Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed, med Hensyn til den nyeste derhen hørende Literatur," *Maanedsskrift for Litteratur*, vol. 17, 1837, pp. 1-72, pp. 422-453. (Reprinted in Møller's *Efterladte Skrifter*, vols. 1-3. Copenhagen, 1839-43, vol. 2, pp. 158-272. *Efterladte Skrifter*, vols. 1-6. Copenhagen, 1848-50, vol. 5, pp. 38-140. *Efterladte Skrifter*, vols. 1-6. Copenhagen, 1855-56, vol. 5, pp. 38-140.) (In French as *Réflexions sur la possibilité de prouver l'immortalité de l'homme en rapport avec la littérature récent sur le sujet*, in *Lectures philosophiques de Søren Kierkegaard. Kierkegaard chez ses contemporains danois*,

ed. and trans. by Henri-Bernard Vergote. Paris: Presses Universitaires de France, 1993, pp. 149-213).

— “Forelæsninger over den ældre Philosophies Historie,” in Møller’s *Efterladte Skrifter*, vols. 1-3, Copenhagen, 1839-43, vol. 2, pp. 275-537. (Reprinted in *Efterladte Skrifter*, vols. 1-6, Copenhagen, 1848-50, vol. 4, pp. 1-272. *Efterladte Skrifter*, vols. 1-6, Copenhagen, 1855-56, vol. 4, pp. 1-272).

— *Poul Møller og hans Familie i Breve*, vols. 1-3, ed. by Morten Borup. Copenhagen: C.A. Reitzels Boghandel, 1976.

Mynster, Jakob Peter, *Nogle Blade af J.P. Mynster’s Liv og Tid*, ed. by C.L.N. Mynster. Copenhagen: den Gyldendalske Boghandel, 1875.

Olsen, Frederik Christian, “Poul Martin Møllers Levnet,” in Møller’s *Efterladte Skrifter*, vols. 1-3. Copenhagen, 1839-43, vol. 3, pp. 1-115 (reprinted as a separate monograph: *Poul Martin Møllers Levnet*. Copenhagen, 1856).

Paludan-Müller, Martin, *Udlængsel og hjemve: Personlighedsopfattelse hos Poul Martin Møller og hans forgængere*. Copenhagen: Museum Tusulanums Forlag, 1987.

Pattison, George, *Kierkegaard: The Aesthetic and the Religious*. 2nd edition, London: SCM Press, 1999.

Richter, Friedrich, *Die Lehre von den letzten Dingen*, vol. 1, *Eine wissenschaftliche Kritik aus dem Standpunct der Religion unternommen*, Breslau, 1833; vol. 2, *Die Lehre von jüngsten Tage. Dogma und Kritik*, Berlin, 1844.

Ritter, Heinrich, *Geschichte der Philosophie*, vols. 1-12, Hamburg, 1829-53.

Rohde, H. P., “Poul Møller” in *Kierkegaard’s Teachers*, ed. by Niels Thulstrup and Marie Mikulová Thulstrup, Copenhagen: C.A. Reitzels Forlag, 1982 (*Bibliotheca Kierkegaardiana*, vol. 10).

Rønning, F., *Poul Martin Møller. En Levnedsskildring med et Udvalg af hans Arbejder*. Copenhagen: G.E.C. Gad, 1893.

Sibbern, Frederik Christian, “Perseus, *Journal for den speculative Idee*. Udgiven af Johan Ludvig Heiberg. Nr. 1, Juni 1837. Kjøbenhavn. Reitzels Forlag. XIV og 264 S. 8. Priis 1 Rbd. 84 Skill. — (Med stadigt Hensyn til Dr. Rothes: *Læren om Treenighed og Forsoning. Et speculativt Forsøg i Anledning af Reformationsfesten.*),” in *Maanedsskrift for Litteratur*, vol. 20, 1838, Article IV.

— *Breve til og fra F.C. Sibbern*, vols. 1-2, ed. by C.L.N. Mynster. Copenhagen: den Gyldendalske Boghandel, 1866.

Stähler, Wilhelm, *Zur Unsterblichkeitsproblematik in Hegels Nachfolge*, Münster: Universitas-Verlag, 1928.

Stewart, Jon, *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark*, Tome I, *The Heiberg Period: 1824-1836*, Copenhagen: C.A. Reitzel, 2007 (*Danish Golden Age Studies*, vol. 3).

Stybe, Svend Erik, "Poul Møller" in his article "Filosofi," in *Københavns Universitetet 1479-1979*, vols. 1-14, ed. by Svend Ellehøj, et al. Copenhagen: G.E.C. Gads, 1979-1980, vol. 10.

Thielst, Peter, "Poul Martin Møller," in his *Fem danske filosoffer fra det 19. århundrede*. Frederiksberg: Det lille Forlag, 1998.

— "Poul Martin Møller: Scattered Thoughts, Analysis of Affectation, Struggle with Nihilism," in *Kierkegaard and His Contemporaries: The Culture of Golden Age Denmark*, ed. por Jon Stewart, Berlin y Nueva York: Walter de Gruyter, 2003 (*Kierkegaard Studies Monograph Series*, vol. 10).

Thulstrup, Niels, *Kierkegaard's Relation to Hegel*, trans. by George L. Stengren. Princeton: Princeton University Press, 1980.

Vergote, Henri-Bernard, "Poul Martin Moeller et Soeren Kierkegaard," *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 75, 1970.

Weiß, Christian Hermann, "*Die Lehre von den letzten Dingen. Eine wissenschaftliche Kritik, aus dem Standpunct der Religion unternommen, von Dr. Friedrich Richter von Magdeburg. Erster Band.* Breslau, 1833. XV. 245 S. gr. 8," *Jahrbucher für wissenschaftliche Kritik*, September 1833, nos. 41-42.

— *Die philosophische Geheimlehre von der Unsterblichkeit des menschlichen Individuums*, Dresden, 1834.

Weltzer, Carl, "Stemninger og Tilstande i Emil Boesens Ungdomsaaer," in *Kirkehistoriske Samlinger*, seventh series, vol. 1, Copenhagen, 1951-53.

Perspectivas kierkegaardianas

HACER LA VERDAD: EL “YO” DE LA CONFESIÓN EN KIERKEGAARD, FOUCAULT Y DERRIDA¹

Laura Llevadot
Universidad de Barcelona

Resumen

En *Tecnologías del Yo* (“Cristianismo y confesión”, 1980), Foucault sitúa la confesión como una práctica discursiva cuya finalidad es el control, la constitución y el dominio del yo en las sociedades disciplinarias. De acuerdo con ello, en nuestras sociedades la confesión no puede actuar más que como una sutil forma de interiorización del poder que funciona generando saber sobre uno mismo. En contraste con esta concepción, pero tomándola en consideración, este artículo trata de articular una definición de la confesión como acto de transformación de sí y apertura a la alteridad, llevando a cabo un análisis comparativo de algunos argumentos fundamentales del discurso de circunstancia de Kierkegaard, *En ocasión de una confesión*, y del texto confesional de Jacques Derrida, *Circonfesión*.

Palabras clave

Confesión, Kierkegaard, Foucault, Derrida, identidad, alteridad, ética.

Abstract

In *Technologies of the Self* (“Christianity and Confession”, 1980) Foucault places confession within the discursive practices which are used towards the control, constitution and mastery of the Self in disciplinary societies. According to his argument, in such societies confession cannot act as much more than a subtle but very precise form of interiorizing power through generating knowledge about oneself. On the contrary, in this article I will try to articulate a definition of confession as an act of transformation and opening of the Self to otherness, carrying out a comparative examination of some fundamental reasons behind Kierkegaard’s “Occasional Discourse”, *On the Occasion of a Confession*, and Jacques Derrida’s confessional text, *Circumfession*.

Key words

Confession, Kierkegaard, Foucault, Derrida, identity, alterity, ethics.

¹ Recibido: 2 de junio de 2015. Aceptado: 27 de julio de 2015.

Empecemos por recordar las palabras con las que Foucault cerraba su conferencia de Dartmouth el 24 de noviembre de 1980:

Durante los dos últimos siglos, el problema ha sido: ¿cuál puede ser la fundación positiva para las técnicas del yo que hemos estado desarrollando durante siglos y siglos? Pero quizás haya llegado el momento para nosotros de preguntarnos ¿necesitamos realmente una hermenéutica del yo? Quizás el problema del yo no sea descubrir una fundación positiva. Quizás nuestro problema sea ahora descubrir que el yo no es más que la correlación histórica de la tecnología construida en nuestra historia. Tal vez el problema consista en cambiar estas tecnologías. Y en ese caso, uno de los problemas políticos más fundamentales, en el sentido estricto del término, sea la política de nosotros mismos².

Para Foucault el problema del pensamiento contemporáneo no es ya más ¿qué es el yo? ¿Cuáles son sus fundamentos ontológicos, biológicos o narrativos? sino antes bien ¿cómo y de qué modo se ha construido históricamente este yo que a pesar de todo somos? Que la respuesta acerca de la naturaleza del yo sea esencialista o narrativista no modifica la comprensión metafísica de la identidad tal y como ha sido comprendida “durante siglos”, a menos que la pregunta que organice el cuestionamiento sea ¿a través de qué tipo de narratividad, históricamente determinada, hemos construido al yo? De una manera más amplia que excede el componente narrativo, Foucault se pregunta ¿a través de qué tecnologías el sujeto se autoconstituye, mediante qué prácticas –entre las que cabe destacar la “escritura de sí” – el yo moderno da cuenta de sí mismo y se realiza a sí mismo?

Las conferencias y cursos que Foucault impartió durante la década de los 80 marcan un punto de inflexión en su recorrido intelectual³. Hasta entonces, Foucault había centrado sus análisis históricos entre los siglos XVII y XIX, y de ellos se derivaba una comprensión del sujeto en términos de producto pasivo de las técnicas de dominación. El resultado de esos análisis era el descubrimiento del sujeto moderno como un sujeto pacientemente

² Michel Foucault, “About the Beginning of the Hermeneutics of the Self. Two Lectures at Dartmouth”. *Political Theory*, vol. 21, n. 2, May 1993, p. 223. (La traducción es mía).

³ Ver el comentario de Frédéric Gros en “Situación del curso”, M., Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1982*, Ed. Frédéric Gros, Seuil/Gallimard, 2001; así como el reciente libro de Judith Revel, *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*, trad. Irene Agoff, Buenos Aires: Amorrouto, 2014.

constituido por los sistemas de poder y de saber que parecía no poder escapar del control y la normalización más que a través de la locura, el crimen o la literatura, en proximidad con las tesis de Bataille acerca de la transgresión⁴. Sin embargo, a partir de 1980 Foucault inicia unos análisis centrados en la Antigüedad clásica y en el cristianismo primitivo. Su objeto de estudio ya no son los discursos de saber ni las instituciones sino lo que Foucault llamará las "técnicas de sí" o "tecnologías del yo". Se trata de analizar en su continuidad y en su discontinuidad histórica aquellas prácticas a través de las cuales los sujetos se constituyen a sí mismos, ejercitan su subjetividad o practican el "gobierno de sí". Las técnicas de existencia son plurales y diversas, comprenden todas aquellas prácticas que tienen por finalidad descubrir, modificar, gobernar, renunciar o fundar al yo: del autoexamen a los ejercicios corporales, de los ejercicios de rememoración a las lecturas regladas, del retiro a las diversas formas de escritura de sí. En la Antigüedad y en los primeros siglos del cristianismo se observa esta exhortación constante al trabajo del yo sobre sí mismo, y es en este contexto que la "escritura de sí", el relato del yo sobre sí mismo, adquiere una importancia esencial. Pero es necesario señalar que la escritura de sí tiene también una constitución histórica. No siempre el yo se ha relatado a sí mismo de la misma manera. De las cartas de los estoicos a la confesión cristiana se opera una modificación de género narrativo que no atañe solo a la forma literaria sino, más esencialmente, al tipo de relación que el individuo establece consigo mismo. Una de las tesis mayores que se desprenden de los análisis de Foucault en este período es que la confesión cristiana, a diferencia de la escritura de sí que practicaron los antiguos, introduce una tecnología de dominación que somete al individuo al requerir de él una introspección indefinida y una verbalización exhaustiva de la verdad sobre sí mismo. Desde sus orígenes hasta nuestros días la confesión se instituye como una técnica de verbalización de sí que, reinsertada en diferentes contextos por las ciencias humanas modernas, servirá para constituir positivamente un nuevo yo, un tipo de sujeto vigilante de sí mismo, siempre sospechoso de sí, un individuo sin paz obligado a decir la verdad sobre sí mismo, forzado a escudriñar públicamente una interioridad culpabilizada, sea en la sacristía o ante su versión moderna: el diván del psicoanalista.

⁴ Michel, Foucault, "Prefacio a la transgresión", en *De lenguaje y literatura*, trad. Isidro Herrera, Barcelona: Paidós, 1996, pp. 123-142.

Desde este punto de vista el problema no es si el yo es o no es la historia que se cuenta sí mismo⁵, si se da o no una correspondencia entre lo narrado y lo real, sino que asumido el carácter ficcional de toda identidad es imperioso preguntarse por la tipología de relato de sí que acaba constituyendo al sujeto. Desde la perspectiva foucaultiana la cuestión epistemológica de la correspondencia del relato con la realidad queda desplazada a favor de la perspectiva pragmática según la cual el relato, aún ficticio, tiene efectos de realidad, es decir que determinadas formas de narratividad acaban por conformar una u otra forma de identidad. Y es en este sentido en el que la crítica de Foucault al género narrativo de la confesión me parece relevante y a la vez matizable.

Aun aceptando la perspectiva histórica que plantea Foucault ¿Es necesario considerar ese específico relato de sí en el que consiste la confesión como una práctica de control y creación de un yo sometido? ¿De dónde proviene entonces el interés contemporáneo por la confesión y en concreto, quizás, todas las reinterpretaciones contemporáneas de algunas confesiones célebres, como la de San Agustín o la del mismo Rousseau? ¿Por qué autores tan diversos como Heidegger, Arendt, Derrida, Zambrano o Lyotard han reparado de nuevo en este tipo de relato?⁶. Mi propósito en estas páginas no es responder en términos generales a esta pregunta acerca de la contemporaneidad de la confesión, pero sí tratar de insertar, en el contexto de los análisis de Foucault, el concepto y la práctica de la confesión tal y como Kierkegaard y Derrida la alcanzaron a pensar. Hay en el modo como Kierkegaard y Derrida concibieron la confesión algo que escapa a la definición foucaultiana de la misma como técnica de dominio de sí a través de la verbalización de la verdad, algo que debe ser considerado en virtud de la relación que la confesión mantiene con el perdón, con el acto de pedir perdón antes que con el hecho de relatar la verdad. Desde este punto de vista, según el cual la confesión no consistiría tanto en “decir la verdad”

⁵ Daniel Dennett, *Consciousness Explained*. London: Penguin, Books, 1993.

⁶ Ver Martin Heidegger, *The Concept of Time* (1924). Trad. W. McNeill, Oxford: Blackwell and Cambridge University Press, 1992; Heidegger, *Gesamtausgabe: Phänomenologie des religiösen Lebens*, vol. 60, section 2: “Augustinus un der Neoplatonismus, Hauptteil,” p. 175 ss.; Hannah Arendt, *Love and Saint Augustine*. Ed. Joana Vecchiarelli Scott and Judith Chelius, Chicago: University of Chicago Press, 1996; Jacques Derrida, “Circonfession,” en Geoffrey Bennington et Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, Paris: Seuil, 1991; María Zambrano, *La confesión: género literario y método*, Madrid: Mondadori, 1988; Jean-François Lyotard, *The Confession of Augustine*, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2000.

como en “hacer la verdad”, este género de creación por la palabra no solo dejaría de ser una tecnología de dominación del yo sino que, en virtud de su apertura al acontecimiento y a la alteridad, permitiría ser pensada como una contribución a aquella “política de nosotros mismos” que el propio Foucault invocaba en 1980 al finalizar su conferencia de Dartmouth.

Con el fin de valorar la apertura y la dimensión ética que entraña la concepción kierkegaardiana y derridiana de la confesión procederé en primer lugar (1) a examinar con mayor profundidad los análisis de Foucault acerca de la confesión; (2) a tratar de establecer la singularidad de la confesión kierkegaardiana que se define en su oposición frontal a cualquier técnica de verbalización de sí, y (3) a señalar la relación entre la confesión y el perdón en Kierkegaard y Derrida.

I. La confesión como tecnología del yo

Una de las tesis fundamentales de Foucault es que la diferencia entre la antigüedad greco-romana y el cristianismo no puede ser comprendida como el pasaje de una cultura liberal y tolerante a una cultura, la cristiana, opresiva y austera. La diferencia radicaría en todo caso entre dos formas de austeridad que son a la vez dos modos diversos de relación del yo consigo mismo. Basta comparar las formas de escritura de sí antigua y cristiana para apreciar estas dos formas de austeridad y de gobierno de sí que corresponden a dos principios bien diferenciados, el principio ético-estético “cuida de ti mismo” que se percibe en las cartas, por ejemplo, de Séneca, y el principio platónico-cristiano “conócete a ti mismo”, al que correspondería el ejercicio de la confesión. No se trata, claro está, de menospreciar el papel del conocimiento de sí en la cultura antigua que, por otra parte, está no solo en la máxima délfica que todos recordamos sino por doquier de los textos canónicos de dicha tradición, pero sí de hacer hincapié en el hecho de que el conocimiento de sí no es el objetivo principal de la cultura antigua: “Ha habido una inversión entre la jerarquía de los dos principios de la Antigüedad, “cuida de ti mismo” y “conócete a ti mismo” En la cultura grecorromana el conocimiento de sí se presentaba como la consecuencia de la preocupación por el sí. En el mundo moderno, el conocimiento de sí constituye el principio fundamental”⁷. Los análisis de Foucault, especialmente los llevados a cabo en los cursos del *Collège de*

⁷ Michel Foucault, *Technologies of the Self. A seminar with Michel Foucault*. Amherst (USA): The University of Massachusetts Press, 1988, p. 22.

France de 1981-1982, muestran cómo para los antiguos la verdad es algo exterior a la subjetividad que el individuo debe aprender y recordar. La utilidad de las cartas, por ejemplo, en las que el sujeto rememora todo lo que ha hecho durante el día en su más mínimo detalle, no es descubrir la verdad del propio yo sino valorar la distancia entre lo que se ha hecho efectivamente y lo que se debería haber hecho, entre la práctica de la vida cotidiana y la verdad aprendida de los maestros que el individuo debe asimilar para llevar una vida recta:

Para Séneca no se trata de descubrir la verdad en el sujeto, sino de recordar la verdad, de recobrar una verdad que ha sido olvidada. En segundo lugar, el sujeto no se olvida a sí mismo, ni a su naturaleza, origen o su afinidad sobrenatural, sino las reglas de conducta lo que tenía que haber hecho⁸.

Por el contrario el cristianismo introduce un elemento completamente diferente, el cristianismo es “una religión confesional”⁹. Esto significa que el cristianismo, a diferencia de las escuelas paganas, introduce el imperativo del conocimiento de sí, la obligación de descifrar la verdad sobre uno mismo. No se trata ya de acceder y asimilar una verdad exterior al sujeto, sino de revelarse uno mismo en su verdad y solo así alcanzar la pureza necesaria. El cristianismo implanta la exigencia de purificación a través del descubrimiento de los pecados, la obligación de publicar y verbalizar el error que el individuo es. Pero cuando Foucault analiza esta nueva tecnología del yo en las prácticas de la vida monástica de los primeros cristianos descubre dos formas bien diferenciadas de llevar a cabo esta purificación: la *exomologesis* y la *exagoreusis*. La *exomologesis* no es una conducta textual sino un acto de reconocimiento dramático del estatuto del penitente. Se trata a menudo de formas teatralizadas de autocastigo en los que el penitente alcanza la verdad al mostrarse a sí mismo como pecador. Tertuliano hablará a este propósito de una *publicatio sui*, de la necesidad de publicarse a sí mismo. Pero esta publicidad del yo no pasa tanto por la confesión de los pecados, de los actos cometidos, cuanto por el reconocimiento del propio estatus de pecador, sin que sea necesario decir el pecado. Foucault se referirá a la práctica de la *exomologesis* como la “tentación ontológica” del cristianismo puesto que lo que se espera de ella es la revelación de la condición misma del yo como

⁸ Michel Foucault, *Technologies of the Self*, op. cit., p. 34.

⁹ Michel Foucault, *Technologies of the Self*, op. cit., p.40.

individuo pecador. Por el contrario la *exagouresis* es, al parecer de Foucault, la “tentación epistemológica” del cristianismo¹⁰ en la medida en que exige hacer aparecer la verdad a través del análisis de los pensamientos, a través de la verbalización pormenorizada no solo de lo sucedido sino especialmente de lo pensado y sentido acerca de ello. El análisis de los pensamientos, sentimientos, tentaciones y deseos ocultos del yo es lo que constituye propiamente la confesión, es decir, la *exagouresis*. Es con esta práctica de verbalización y análisis que se inicia la hermenéutica del sujeto, el análisis interpretativo del yo que se acabará imponiendo en la modernidad en un contexto secularizado:

Mi hipótesis es que en referencia a estas dos técnicas la segunda, la verbalización, se vuelve más importante. Desde el siglo XVIII hasta el presente, las técnicas de verbalización han sido reinsertadas en un contexto diferente por las llamadas ciencias humanas para ser utilizadas sin que haya renuncia al yo, pero para constituir positivamente un nuevo yo. Utilizar estas técnicas sin renunciar a sí mismo supone un cambio decisivo¹¹.

Estamos pues ante dos grandes tesis que se desprenden de los análisis del último Foucault y que atañen en su esencia al papel de la confesión como relato y técnica de sí en la cultura occidental. En primer lugar, el principio cristiano “conócete a ti mismo” se habría impuesto en nuestra cultura sobre el principio ético-estético de los antiguos del “cuida de ti mismo”. En segundo lugar el precepto del conocimiento de sí se habría concretado a través del triunfo histórico de la *exagouresis* sobre la práctica de la *exomologesis*, es decir, la técnica y la obligación de la verbalización de raíz cristiana habría sobrevivido en nuestra cultura más allá de la manifestación dramática de sí que supone la *exomologesis*. La confesión, por lo tanto, como tecnología del yo consistente en el relato verdadero de sí que obliga al individuo a descifrarse, examinarse y analizarse constantemente a sí mismo seguiría presente en nuestras sociedades contemporáneas si bien se ha borrado de esta práctica narrativa toda renuncia a sí mismo y todo autosacrificio. En su forma secularizada la confesión tiene por finalidad constituir positivamente un yo en permanente situación de autoanálisis, condenado a saber sobre sí y obligado a decir la verdad acerca de sí mismo. Puede decirse, en último

¹⁰ Michel Foucault, “About the Beginning of the Hermeneutics of the Self. Two Lectures at Dartmouth”, op. cit., p. 222.

¹¹ Michel Foucault, *Technologies of the Self*, p. 40.

término, que la tentación epistemológica del cristianismo ha sobrevivido a través de la confesión a su tentación ontológica tanto como a su constitución ético-estética, tal y como era formulada por los antiguos. Es por ello que aún hoy seguimos preguntándonos acerca del fundamento positivo y de la realidad de este yo que para Foucault no es más que el producto de estas técnicas de transformación de sí.

II. Decir la verdad, hacer la verdad

¿Puede la obra de Kierkegaard, en virtud de su compleja articulación entre la escritura y la reflexión en torno al yo, ser insertada en esta tradición de la hermenéutica del sujeto que Foucault descubre? ¿Puede decirse que la obra de Kierkegaard ha contribuido de algún modo al establecimiento de esta cultura del yo caracterizada por el autoanálisis y la verbalización de sí? ¿Son las estrategias estilísticas que Kierkegaard pone en funcionamiento variaciones de ciertas técnicas de escritura de sí que tienen por finalidad constituir positivamente un yo y por lo tanto dominarlo?

En primer lugar hay que empezar por reconocer que si alguien ha denunciado radicalmente la posibilidad de decir la verdad sobre uno mismo, en su obra y en su vida, este ha sido sin duda Kierkegaard: “Tras mi muerte nadie hallará en mis papeles la más mínima información (este es mi consuelo) acerca de lo que realmente ha llenado mi vida; nadie encontrará la inscripción en mi ser más interno que lo pueda interpretar todo”¹². A pesar de todo lo escrito por Kierkegaard, a pesar del carácter aparentemente biográfico de muchos de sus textos, a pesar de la existencia de sus voluminosos diarios y papeles que podrían alimentar la hipótesis de una escritura verídica de sí, Kierkegaard advierte que en ningún lugar de esta escritura prolífica y diversa –ni siquiera en sus diarios- podrá hallarse la verdad de su existencia, la narración que lo explicaría todo, que ofrecería finalmente el sentido de esta co-implicación tan radical entre la vida y la obra que Kierkegaard encarnó. Kierkegaard mantiene abierta la posibilidad de que el relato no solo no diga la verdad de la existencia, sino de que la narración misma esté justificada en la medida en que la oculta. Se escribiría entonces no para decir la verdad sino para encubriarla. Esta sería quizás una de las lecciones que Kierkegaard nos legaría si nos decidiéramos a seguirlo hasta el final de esta andadura de la ocultación.

¹² Søren Kierkegaard, *JP*, 5.645 /*Pap.* IV, A 85 (1843).

Por otra parte, que la verdad sea algo que deba mantenerse oculto es un principio que se manifiesta también al nivel de la obra misma, ya sin relación alguna con la vida empírica del autor. Kierkegaard desautoriza toda pretensión de hallar el texto que explicaría el sentido interno de la obra, que ofrecería la llave hermenéutica para leer y dotar de un sentido homogéneo la multiplicidad heterogénea y contradictoria que constituye la polifonía textual de su producción. Ni siquiera él mismo se arroga el derecho de captar plenamente el sentido interno de su creación, y tampoco *Punto de vista*, el texto en que Kierkegaard se autoproclama autor religioso, puede ser ya considerado el texto privilegiado para emprender una lectura significativa de la totalidad de la producción¹³.

Pero alguien podría estar tentado de pensar que quizás esta verdad no deba buscarse en la vida de Kierkegaard mismo ni en la coherencia interna de la obra, que tal vez Kierkegaard no buscó tanto la correspondencia entre la verdad de su yo empírico y el relato, cuanto hacerse a sí mismo verídico en la obra, construir su subjetividad en el acto mismo de escribir. Se ha publicado mucho acerca del carácter productivo de la escritura kierkegaardiana, y tal vez haya sido Joakim Garff quien haya llevado más lejos esta hipótesis: Kierkegaard se habría producido a sí mismo¹⁴, su vida habría sido transfigurada por la escritura, tal y como él mismo había fantaseado al dibujar la figura de un improbable escritor: "Situación: Una persona quiere escribir una novela en la que uno de los personajes se vuelve loco; durante el proceso de composición él mismo se vuelve gradualmente loco y acaba la novela en primera persona"¹⁵. Sin embargo hay que tener en cuenta los límites del poder material de la ficcionalidad que el mismo Garff reconoce cuando escribe:

Únicamente en la ficción, la producción textual del yo, puede el Kierkegaard que es -como él mismo admite- antes y tras la escritura 'una ausencia', devenir presente. Pero solo presente, por supuesto,

¹³ Sobre esta cuestión ver el imprescindible análisis de Joakim Garff "The Eyes of Argus: *The Point of View and Points of View on Kierkegaard's Work as an Author*", *Kierkegaard: A Critical Reader*, ed. Jonathan Rée y Jane Chamberlain, Oxford: Blackwell Publishers, pp. 75-102, y Dolores Perarnau, "El punto de vista sobre mi actividad como escritor: Tan solo un punto de vista", *Kierkegaardiana*, n. 23, pp. 96-112.

¹⁴ Joakim Garff, "Produire fut ma vie"- *problèmes et perspectives de la biographie de Kierkegaard, Kierkegaard aujourd'hui. Recherches kierkegaardiennes au Danemark et en France*, Editées et rédigées par Jacques Caron, Odense University Press, 1998, pp. 17-33.

¹⁵ Søren Kierkegaard, *JP 5249/ Pap II, A 634*.

como escritor. Tan pronto como lee su biografía, Kierkegaard se convierte de nuevo en una ausencia¹⁶.

La posibilidad de una producción textual del yo debe ser limitada, entonces, a Kierkegaard como autor. Esto significa, no solo que el texto no se corresponde con la realidad empírica del sujeto llamado Søren Aabye Kierkegaard, sino que lo que el texto produce es al “Kierkegaard-autor”, a un sujeto ficticio que solo adviene posible en el acto mismo de escritura y de lectura. En un sentido análogo a la definición que Foucault da de la figura del autor, el Kierkegaard-autor no sería entonces un sujeto empírico del cual la escritura daría cuenta, sino una función del texto que solo adviene posible a través del acto de lectura: “el autor no es una fuente infinita de significación que completa una obra; el autor no precede a la obra; él es un cierto principio funcional a través del cual, en nuestra cultura, se limita, se excluye y se elige”¹⁷.

Kierkegaard fue plenamente consciente del carácter ficticio de toda escritura y de todo lenguaje. De hecho explotó hasta sus últimas consecuencias esta condición interna de la textualidad. Trató de mostrar no solo que la narración no se corresponde en modo alguno con la realidad, sino que la narración produce su propia realidad, una realidad ficticia, ideada, que puede ser coherente o no, que puede constituir un autor bien definido o una personalidad polifónica y contradictoria. La pseudonimia muestra bien la complejidad de este autor que se desautoriza a cada momento como ostentador del sentido del texto en cuanto introduce la perspectiva crítica dentro de la propia producción textual. En esta medida puede decirse que el relato, para Kierkegaard, no tiene por función decir la verdad, una verdad previa al acto mismo de escritura, sino hacer la verdad, producirla, incluso la verdad ficticia del autor.

Si esto es así, si seguimos hasta el final los análisis de Garff y admitimos el carácter ficcional de la narratividad kierkegaardiana, habría que preguntarse de dónde proviene el interés de Kierkegaard por la confesión. ¿No es una contradicción pensar que alguien que construyó una trama tan compleja de ficciones creía sin embargo en la posibilidad de un relato verdadero de sí, en la posibilidad y la necesidad de decir la verdad sobre uno mismo? ¿Habrá

¹⁶ Joakim Garff, “The Eyes of Argus”, op. cit. p. 91.

¹⁷ Michael Foucault, “What is an Author?”, *Aesthetics, method and epistemology*, edited by James D. Faubion, trad. Robert Huley, London: Penguin Press, 1998, p. 221.

que invocar aquí una sobredeterminación religiosa que acabe por dar la razón a esa ficción textual que es el *Synspunkt*?

Para responder esta pregunta habría que establecer una segunda distinción entre las funciones del relato, no solo la diferencia entre “decir la verdad” y “hacer la verdad”, sino entre dos modos bien diversos de “hacer la verdad”, uno de los cuales correspondería a la ficción romántica y el otro a la confesión propiamente dicha. Hemos afirmado que la narración kierkegaardiana desmiente una y otra vez la posibilidad de decir la verdad sobre uno mismo, en este sentido nadie como Kierkegaard ha arruinado tan radicalmente la posibilidad de “decir la verdad” sobre sí, la posibilidad misma de la autobiografía. Por el contrario, podría decirse que la producción literaria de Kierkegaard si bien no dice la verdad de un sujeto pre-existente, sí produce en su propio devenir al sujeto-autor, y estaríamos entonces inclinados a pensar que si bien el relato no “dice la verdad” sí “hace la verdad”. Ahora bien, hay que extremar las precauciones en este punto del análisis que fácilmente convertiría a Kierkegaard en el romántico que él quiso siempre denunciar y respecto al cuál trató de tomar sus distancias. Una de las críticas iniciales que Kierkegaard dirige a la poesía romántica es precisamente el hecho de que esta solo es capaz de reconciliarnos con lo real en la medida en que reinventa otra realidad. En toda poesía romántica hay un escapismo que hace del relato una invención necesaria para hacer la vida soportable pero que en modo alguno aporta la inexcusable reconciliación con lo real: “Si nos preguntamos, en efecto, qué es la poesía, podemos caracterizarla de manera totalmente general como una victoria sobre el mundo; es mediante una negación de la realidad imperfecta como la poesía abre a una realidad superior, ensancha y despliega lo imperfecto en dirección a lo perfecto”¹⁸. De hecho, esta reconstrucción ficticia de lo real a través de la narración que Kierkegaard critica puede hallarse en ciertas formas modernas de confesión, y de modo paradigmático en las *Confesiones* de Rousseau, sobre las cuales se ha llegado a afirmar que “Rousseau en cierto modo creó a Jean-Jacques, como sujeto que podía descubrir in su subjetividad una huída, una alternativa, a sus condiciones de emergencia”¹⁹. Para escapar de esta circularidad del relato que o bien pretende ingenuamente decir

¹⁸ Søren Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía*, en *Escritos S. Kierkegaard*, trad. Darío González, Madrid: Trotta, p. 316 / *SKS I*, 330. Para un análisis de la crítica a la poesía romántica en *On the concept of Irony* ver: Brian Soderquist, *The Isolated Self*, Copenhagen: Reitzels, C.A., 2007.

¹⁹ Huck Gutman, “Rousseau’s *Confessions*: A Technology of the Self”, *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, op. cit., p. 113.

una verdad preexistente o bien crea una verdad ficticia, un paisaje interior tanto más habitable cuanto menos se asemeje a lo real, habría que poder considerar otro concepto de verdad que no se limite a la correspondencia, una verdad entendida como acontecimiento, y en el caso concreto de la confesión, como acontecimiento de transformación de sí antes que como análisis y verbalización del yo. Veamos en qué pueda consistir esta verdad y este acontecimiento que la confesión -según Kierkegaard, pero también según Derrida- nos permitiría pensar.

III. *La confesión como acontecimiento*

En septiembre de 2001, días después del atentado de las torres gemelas, tuvo lugar un congreso acerca de la Confesión en la Villanova University en el que participó Derrida. Alguien presuntamente tan alejado de un concepto de verdad como adecuación, que tanto había criticado la noción constatativa de la verdad²⁰, había escrito sin embargo años antes unas confesiones a las que llamó *Circonfession*²¹, en clara alusión a la marca involuntaria que inscribe a alguien desde niño en una comunidad, en este caso la judía. En su intervención Derrida da las claves para comprender en qué consiste la confesión que sin candidez alguna emprendió tiempo atrás, y para situar bien la cuestión Derrida empieza por señalar que en la confesión el problema no es la verdad sino el acontecimiento (*l'événement*). Hay que seguir a Derrida cuando plantea que la confesión no tiene por objeto “decir la verdad” sino “hacer la verdad”, donde hacer la verdad no significa ya tanto la producción libre y autónoma de un sujeto activo cuanto el acontecimiento que se sigue del acto mismo de confesarse. En palabras de Derrida:

Quando se pide perdón, cuando alguien se confiesa (...) no es cuestión de verdad, al menos no es cuestión de la verdad constatativa. Cuando pido, cuando me confieso, no estoy relatando un hecho. Puedo matar a alguien. Puedo estrellar un avión y después explicarlo; no es una confesión. Llega a ser confesión únicamente cuando pido perdón y, de acuerdo con la tradición, cuando prometo arrepentirme, esto es, mejorar, amar, transformar mi odio en amor, transformarme a mí mismo, y hacerlo con amor. No es una cuestión de conocimiento. No

²⁰ Jacques Derrida, *De la gramatología*, trad. O. Del Barco y C. Ceretti, Mexico DF - Buenos Aires: Siglo XXI, 2003, p. 16 y ss.

²¹ Jacques Derrida, *Circonfession*, en Bennington, Geoffrey, *Jacques Derrida*, Paris: Seuil, 1991.

se trata de hacer saber al otro lo que ha ocurrido, sino de cambiar, de transformarse uno mismo. Quizás sea esto lo que Agustín llamaba "hacer la verdad". No *decir* la verdad, no informar -Dios ya lo sabe todo- sino *hacer* la verdad, producirla²².

Quizás no haya ningún otro texto contemporáneo en el que se manifieste de manera tan clara y rotunda el estatuto de la confesión en el mismo sentido en que Kierkegaard lo planteó. Una confesión en la que no haya petición de perdón no es en absoluto una confesión. Sin reconocimiento de culpabilidad, sin petición de perdón, el que se confiesa se limita a relatar unos hechos, y ese relato puede ser entonces susceptible de ser verdadero o falso. Pero en la confesión no hay verdad alguna a relatar susceptible de ser constatada, sino que aún en la ausencia de todo contenido concreto, la verdad de la confesión es performativa, es lo hecho por la confesión. La diferencia entre la autobiografía y la confesión solo aparece de veras allí donde la confesión se desentiende de su estructura onto-teológica que subsume la narración de sí al qué del relato, al contenido, al secreto a revelar. Ya en 1845, Kierkegaard advertía de este carácter performativo de la confesión cuya finalidad no era tanto decir la verdad del pecado cuanto llevar a cabo una transformación del yo:

(...) buscar significa que él busca, que él mismo se transforma. No es preciso que halle el lugar en el que está lo buscado, pues está junto a él; no es preciso que halle el lugar en el que está Dios, no es preciso que se esfuerce por llegar allí, pues Dios está junto a él, totalmente próximo, próximo en todas partes, omnipresente a cada instante, sino que es preciso que *se transforme* para llegar a ser él mismo el lugar en el que Dios verdaderamente está²³.

En este fragmento del discurso *En ocasión de una confesión* Kierkegaard hace hincapié en el mecanismo transformador de la confesión. La confesión no consiste en relatar la verdad sobre sí mismo como si esta fuera un qué previo a representar por la narración, pero tampoco consiste en buscar la verdad como un elemento exterior al propio sujeto que la inquiere, y muchísimo

²² Jacques Derrida, "Composing *Circumfession*", *Augustine and Postmodernism. Confessions and Circumfession*. Ed. John D. Caputo y Michael J. Scanlon, Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, 2005, p. 23. (La traducción es mía).

²³ Søren Kierkegaard, "En ocasión de una confesión", en *Tres discursos para ocasiones supuestas, Escritos Soren Kierkegaard*, vol. 5, trad. Darío González, Madrid: Trotta, 2010, p. 404 / SKS V, 403-404.

menos algo que el sujeto pudiera crear. La verdad no es un “qué” que deba ser relatado ni buscado ni creado, es en cualquier caso aquello que el sujeto hace al transformarse a sí mismo: “Cuando se supone que lo que se busca está dado, buscar significa que el que busca, que él mismo se transforma, y así llega a ser el lugar en que lo buscado puede estar verdaderamente”²⁴. Este segundo sentido de “hacer la verdad” que caracteriza la confesión desborda entonces toda concepción constatativa de la misma y la aparta de la dimensión epistemológica que denunciaba Foucault. La confesión es tal porque se dirige a alguien, a Dios, al otro, pero precisamente el carácter absoluto de este otro evita que la confesión recaiga en el mero relato de la verdad. Dios sabe ya todo, sabe todos los pecados y no necesita que le sean relatados. “¿Por qué nos confesamos a Dios, si él sabe ya todo de nosotros?”, reza la pregunta de Sant Agustín que Derrida gusta recordar²⁵. La confesión no tiene nada que ver con el saber, no es una cuestión de saber ni de relato de hechos pasados, sino un acontecimiento. De ahí que Kierkegaard se obstine tanto en recordar que “el reconocimiento del pecado no es meramente una enumeración de todos los pecados particulares”²⁶, ni tampoco el reconocimiento del pecado como característica universal de la especie porque entonces el pecado deviene objeto de teorización y el que se confiesa se reduce a su papel de mero observador abstracto. La insistencia de Kierkegaard en este texto acerca del “instante de la decisión”²⁷ en el cual alguien se decide a confesarse proviene de que el objeto de la confesión no es el análisis y el relato de la verdad del yo sino el acto de arrepentimiento, la declaración de uno mismo como culpable, la petición de perdón y por lo tanto la promesa implícita de transformarse uno mismo para ser el lugar en el que la verdad adviene. “Arrepentirse de una universalidad sin contenido es una contradicción, como lo sería dedicarle la pasión más profunda a lo superfluo; pero fijar el arrepentimiento a algo particular es arrepentirse por cuenta propia, no ante Dios”²⁸. Que no se fije el arrepentimiento en algo particular exonera la confesión de toda similitud con la biografía y el relato de sí, y que el arrepentimiento no pueda tener carácter de universalidad indica la estructura necesariamente singular e individual de toda confesión.

²⁴ Søren, Kierkegaard, *Ibíd.*, p. 406 / *SKS V*, 406.

²⁵ Jacques Derrida, *Circonfession*, op. cit., p. 19.

²⁶ Søren Kierkegaard, *ibíd.*, p. 411 / *SKS V*, 411.

²⁷ Søren Kierkegaard, *ibíd.*, p. 416 / *SKS V*, 416.

²⁸ Søren Kierkegaard, *ibíd.*, p. 413 / *SKS V*, 413.

Desde este punto de vista, la confesión tal y como Kierkegaard y Derrida la comprenden tendría poco que ver con la *exagoreusis* analizada por Foucault. Alejada de toda tentación epistemológica del cristianismo la confesión no tendría ya por función hacer aparecer la verdad de lo sucedido, ni llevar a cabo un autoanálisis para desvelar los secretos del yo. Podría pensarse que en su dimensión de acontecimiento discursivo la confesión estaría más cerca del reconocimiento dramático del estatuto del penitente en el que consistía la técnica de la *exomologesis* que en la verbalización de sí. Pero lo cierto es que si subrayamos el carácter performativo de la confesión, esta práctica discursiva desbordaría el papel regulador que Foucault asignaba al principio del “conócete a ti mismo”. También en este texto, como en tantos otros de su obra, Kierkegaard arremete contra el saber: “¿acaso no se engaña también el que ha llegado a saber mucho sin apropiarse de nada en absoluto? (...) “hay un espejismo del saber que fascina al alma, que hay una suficiencia que consiste en saber –pero en la que uno es engañado”²⁹. Es de suponer que también el conocimiento de sí debe ser relativizado desde el punto de vista de la confesión, porque se trata de “hacer la verdad” –esto es, de pedir perdón, de arrepentirse- no de conocerla.

Pero queda todavía una cuestión por aclarar: ¿por qué sería necesario pedir perdón? ¿Por qué confesarse? ¿No pertenece igualmente la confesión a una cultura del yo empeñada en culpabilizar al sujeto aun sin exigirle la verbalización de la verdad sobre sí mismo? ¿No seguiría siendo de este modo la confesión una tecnología de sumisión y control del yo? ¿Por qué la confesión entendida como técnica de existencia debería ser digna de ser considerada?

IV. Perdón y alteridad

Si se admite que lo que constituye y define a la confesión no es la verbalización de la verdad acerca del yo, tal y como planteaba Foucault, sino el acontecimiento discursivo que consiste en pedir perdón, y por lo tanto en prometer implícitamente una transformación de sí, entonces hay que afirmar la estructura heterológica de la confesión, el hecho estructural de que la confesión siempre se dirige a otro a quien se solicita el perdón, se sepa o no de su existencia efectiva³⁰. Siempre es ante un “tú” que el “yo” se

²⁹ Søren Kierkegaard, *ibíd.*, p. 402 / *SKS V*, 402.

³⁰ Ver a este respecto las reflexiones de J. Caputo acerca de la plegaria en J.D. Caputo “Shedding Tears Beyond Being”, *Augustine and Postmodernism: Confessions and Circum-*

confiesa, no para afirmar su identidad en el reconocimiento y el relato de sus faltas, sino para prometer (a otro) una transformación, es decir, para abrirse a una discontinuidad a la que le fuerza la alteridad del otro. La confesión, lejos de encerrar al sujeto sobre sí mismo, abre a la alteridad, ya que todo perdón implica la virtualidad del otro, se dirige a un tú, que en Kierkegaard es sin duda Dios, pero que puede ser leído en los términos derridianos de un “cualquier radicalmente otro”.

De hecho, la diferencia entre la autobiografía y la confesión puede cifrarse en la distancia que separa a la formulación kantiana del yo en la *Antropología en sentido pragmático* y la definición heterológica del yo que Kierkegaard plantea en *La enfermedad mortal*. Allí donde Kant cifra la peculiaridad del hombre frente a la cosa en la capacidad para “poder tener un yo en su representación”, esa unidad de conciencia que acompaña a todas las representaciones, allí Kierkegaard hace depender la realidad del yo de su relación con otro: “El yo del hombre es una relación que se relaciona consigo misma y que en tanto se relaciona consigo misma, está relacionándose con un otro”³¹. Esta es precisamente la estructura de la confesión, un relato en el que el yo se relaciona consigo mismo y al relacionarse consigo se relaciona con otro –a través del perdón, habrá que añadir. Mientras que el “yo” que Kant hace acompañar todas las representaciones, y ofrecer así la unidad del sujeto moral, permite la fundación de ese “animal autobiográfico” que es el hombre –puesto que el resto de los animales estarían privados de esa “relación autobiográfica consigo mismo”³²-, el yo atravesado por una alteridad radical tal y como es concebido por Kierkegaard en *La enfermedad mortal* permite pensar al hombre como animal confesional, como ese animal capaz de pedir perdón (sin prejuzgar aquí si el resto de los animales pueden o no hacerlo). Al concebir el yo como una relación que al relacionarse consigo misma se relaciona con otro Kierkegaard abre la posibilidad de pensar la confesión más allá de su condición de tecnología del yo fundadora de identidad. La confesión, en cuanto técnica de existencia -aún si seguimos aquí la terminología foucaultiana-, abre el yo a la alteridad que le es propia. El acontecimiento en el que consiste el acto de la confesión, ese acontecimiento que, como afirma Bennington es siempre

fession, ed. John D. Caputo y Michael J. Scalon, Bloomington: Indiana University Press, 2005, pp. 95-114.

³¹ Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, trad. Demetrio G. Rivero, Madrid: Guadarrama, 1969, p. 48 / *SKS XI*, 130.

³² Jacques Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. C. de Peretti y C. Rodríguez, Madrid: Trotta, 2008, p. 114.

más que el acontecimiento confesado³³, introduce la petición de perdón como condición existencial del sujeto. La culpa no le viene a uno de fuera, ni siquiera depende de lo que se haga, está implícita en el hecho mismo de existir, de ahí que la particularidad del pecado a confesar sea lo de menos. "No se trata de acrecentar la culpa para que Dios se vuelva más grande, pero sí de acrecentar el conocimiento de la culpa"³⁴, dirá Kierkegaard en "En ocasión de una confesión", y toda la gradación dialéctica de la última parte del *Post-scriptum* se organizará en torno a esta "conciencia de la culpa" que sirve allí de bisagra entre uno y otro modo de existencia.

Pero ¿de qué habríamos de sentirnos culpables? ¿Por qué deberíamos pedir perdón? ¿No sería mejor instalarse en una concepción nietzscheana de la existencia que afirme la inocencia y la alegría por encima de toda culpabilidad? Es probable que aquí se cifre la distancia que separa al Foucault que defendía una cierta "estética de la existencia" de raíces greco-romanas del último Derrida para quien la cuestión del perdón devendrá esencial. Para Derrida se pide perdón siempre que, por ejemplo, se escribe –algo de lo que Kierkegaard fue plenamente consciente. Perdón por dejar una traza a otro que no sé ni sabré nunca quien es, por pensar que lo escrito vale el tiempo que el otro perderá en leerlo, por escribir en lugar de ser, por abandonar la ética, el matrimonio, la realidad –en terminología kierkegaardiana- a favor de la ficción del relato. Se pide también perdón por sacrificar al otro, y al otro del otro, por atender solo a los míos y abandonar así a todos los otros a quienes dejamos morir. Pero sobre todo se pide perdón por ser-ahí (por *Dasein*), según la célebre fórmula heideggeriana, por estar ahí siempre en lugar del otro, en el lugar del que murió en Auschwitz o del hermano gemelo que no llegó a vivir: "lloro desde mi madre por el niño a quien sustituyo"³⁵, o por "no haber hecho lo suficiente para salvar judíos"³⁶, o por no haber hecho lo suficiente para salvarse uno mismo³⁷.

En cualquiera de los casos esa escritura confesional atravesada de parte a parte por la alteridad no tiene ya por función establecer al yo en su verdad positiva. A pesar de la enorme distancia que separa las posiciones aquí analizadas quizás sea posible leer en los trabajos acerca de la confesión llevados a cabo por Kierkegaard y Derrida justamente aquello que Foucault

³³ Geoffrey Bennington "Time-for the Truth" en *Augustine and Postmodernism*, op. cit., p. 62.

³⁴ Søren Kierkegaard, "En ocasión de una confesión", op. cit., p. 409 / SKS 409.

³⁵ Jacques Derrida, *Circonfession*, p. 114.

³⁶ *Ibíd.*, p. 289.

³⁷ *Ibíd.*, p. 289.

demandaba al cerrar su conferencia en Dartmouth: no ya la interpelación acerca del conocimiento del yo, ni en términos ficcionales ni en términos realistas, sino una “política de nosotros mismos”. Tal vez estemos empezando a cambiar esas tecnologías que han construido nuestra identidad cuando dejemos de cuestionarnos acerca del yo desde una perspectiva epistemológica y tratemos de pensarlo a partir de su condición ética, de su posición de apertura a la alteridad. Es aquí donde cuestiones como la confesión o el perdón devienen relevantes para la ética contemporánea y quizás también para esa “política de nosotros mismos” que invocaba Foucault.

Bibliografía

Kierkegaard, Søren, “En ocasión de una confesión”, en *Tres discursos para ocasiones supuestas, Escritos Søren Kierkegaard*, vol. 5, trad. Darío González, Madrid: Trotta, 2010.

Kierkegaard, Søren, *Journals and papers*, ed. y trad. Howard V. Hong y Edna H. Hong, Bloomington: Indiana University Press, 1967.

Kierkegaard, Søren, *Søren Kierkegaards Skrifter*, udgivet af Søren Kierkegaard forskningscenteret ; [redaktion, Niels Jørgen Cappelørn ... et al.], Copnehaguen: Gads Forlag, 1997.

Kierkegaard, Søren, *La enfermedad mortal*, trad. Demetrio G. Rivero, Madrid: Guadarrama, 1969.

Kierkegaard, Søren, *Sobre concepto de ironía*, en *Escritos Søren Kierkegaard*, trad. Darío González, Madrid: Trotta, p. 316

Arendt, Hannah, *Love and Saint Augustine*, ed. Joana Vecchiarelli Scott y Judith Chelius, Chicago: University of Chicago Press, 1996.

Caputo, J. D., “Shedding Tears Beyond Being”, *Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession*, ed. John D. Caputo y Michael J. Scalon, Bloomington: Indiana University Press, 2005.

Dennett, Daniel, *Consciousness Explained*, London: Penguin Books, 1993.

Derrida, Jacques, “Circonfession,” en Geoffrey Bennington et Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, Paris: Seuil, 1991.

Derrida, Jacques, "Composing Circumfession", *Augustine and Postmodernism. Confessions and Circumfession*. Ed. John D. Caputo y Michael J. Scanlon, Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, 2005.

Derrida, Jacques, *De la gramatología*, trad. O. Del Barco y C. Ceretti, Mexico DF - Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.

Derrida, Jacques, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. C. de Peretti y C. Rodríguez, Madrid: Trotta, 2008.

Foucault, M., *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1982*, Ed. Frédéric Gros, Seuil/Gallimard, 2001.

Foucault, M., "About the Beginning of the Hermeneutics of the Self. Two Lectures at Dartmouth". *Political Theory*, vol. 21, n. 2, May 1993.

Foucault, M., "Prefacio a la transgresión", en *De lenguaje y literatura*, trad. Isidro Herrera, Barcelona: Paidós, 1996, pp. 123-142.

Foucault, M., "What is an Author?", *Aesthetics, method and epistemology*, edited by James D. Faubion, trad. Robert Huley, Londres: Penguin Press, 1998.

Foucault, M., *Technologies of the Self. A seminar with Michel Foucault*. Amherst (USA): The University of Massachusetts Press, 1988.

Garff, Joakim, "The Eyes of Argus: The Point of View and Points of View on Kierkegaard's Work as an Author", *Kierkegaard: A Critical Reader*, ed. Jonathan Rée y Jane Chamberlain, Oxford: Blackwell Publishers..

Garff, Joakim, "Produire fut ma vie" - problèmes et perspectives de la biographie de Kierkegaard, *Kierkegaard aujourd'hui. Recherches kierkegaardiennes au Danemark et en France*, Editées et rédigées par Jacques Caron, Odense University Press: 1998.

Gutman, Huck, "Rousseau's Confessions: A Technology of the Self", *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*. Amherst (USA): The University of Massachusetts Press, 1988.

Heidegger, Martin, *The Concept of Time* (1924), trans W. McNeill, Oxford: Blackwell and Cambridge University Press, 1992. [Heidegger, *Gesamtausgabe: Phänomenologie des religiösen Lebens*, vol. 60, section 2: "Augustinus un der Neoplatonismus, Hauptteil," p. 175 ff.].

Liotard, Jean-François, *The Confession of Augustine*, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2000.

Perarnau, Dolors, “El punto de vista sobre mi actividad como escritor: Tan solo un punto de vista”, *Kierkegaardiana*, n. 23.

Revel, Judith, *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*, trad. Irene Agoff, Buenos Aires: Amorroutu, 2014.

Soderquist, Brian K., *The Isolated Self*, Copenhaguen: Reitzels, C.A., 2007.

Zambrano, María, *La confesión: género literario y método*, Madrid: Mondadori, 1988.

THE SINGLE INDIVIDUAL AS READER-SPECTATOR¹

Elisabete M. de Sousa
Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

Abstract

The present article proposes to name the reader of *Either-Or* as ‘reader-spectator’. My claim is based on a structural analysis of the work in which theatre and theatricality are considered as key elements for the unity of the work. On the one hand, I underscore the compositional factors which give body to the theatricality, in particular at the level of the organization of the chapters and at the level of the internal structure of some of them. This allows the reader, on the other hand, to overcome the continual flow of the reading, which, due to its immediacy, would prevent reflection. This effect is achieved by creating and inserting descriptions of a clear theatrical nature, thus arising in the reader-spectator the capability to simultaneously visualize and conceptualize what is being presented and represented in the text.

Key words

Reader-spectator, theatricality, *Either-Or*, *Bildungsroman*.

Resumen

En este artículo se propone la designación ‘lector-espectador’ para el lector de *O lo uno o lo otro*. Esta propuesta se basa en un análisis estructural de la obra, en la que el teatro y la teatralidad se toman como elementos fundamentales para su unidad. Por un lado, se subrayan los elementos de composición que constituyen la teatralidad, en particular en el nivel de la organización de capítulos y en el nivel de la estructura interna de algunos de ellos. Esto permite al lector, por otro lado, superar el flujo continuo de la lectura que, debido a su inmediatez, impediría la reflexión. Este efecto se consigue creando e insertando descripciones de naturaleza claramente teatral, para producir en el lector-espectador la capacidad de visualizar y conceptualizar simultáneamente lo que se presenta y representa en el texto.

Palabras clave

Lector-espectador, teatralidad, *O lo uno lo otro*, *Bildungsroman*.

¹ Recibido: 15 de junio de 2015. Aceptado: 6 de julio de 2015.

Introduction

Long as it is, the complete title of *Either-Or* is often neglected, and hardly ever uttered in its full form just as it happens with nearly all of the enticing and provocative titles chosen by Kierkegaard for his various works. Most of them compel the reader to overcome some surprise, even a certain shock; before diving into the book, the reader needs to compose herself, and get rid of any preconceived notion, be it aesthetic, or ethical, or religious – or philosophical, or theological, or literary. This experience is the first step in the formation of a response by the reader, and the very first interplay between reader and author. Despite being more concise than extraordinary titles like *The Concept of Anxiety. A Simple Psychologically Orienting Deliberation on the Dogmatic Issue of Hereditary Sin*, or *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments. A Mimical-Pathetical-Dialectical Compilation. An Existential Contribution*, nonetheless these show a closer relation to the themes and topics addressed, whereas *Either-Or. A Fragment of Life* raises some questions concerning the second half of the title, all the more so since it is a work in two parts bearing exactly the same title, simply followed by the indication of which part it is.

Taking into account the palette of scenes, episodes, pieces of criticism, and biographical accounts of one kind or another contained in the first part, and the inexhaustible justifications and exemplifications provided by B to support his arguments, as well as the fruitful title of the sermon in ‘Ultimatum’², one might expect to read the plural and not the singular, i.e. ‘fragments of life’ instead of ‘a fragment of life.’ That the content is about choice has always unanimously been acknowledged, and ‘either-or’ will eventually become a leitmotif in Kierkegaard’s writings, in particular in the *Journals and Notebooks*, with the disjunction gaining both a metonymical and metaphorical sense. To take the title as a mere ostensible literary artifact used more to tease the reader than to engage her attention is too naïve, and to believe that more than eight hundred pages, supposedly portraying two clearly distinct life views are ‘a fragment of life,’ once compared to the everlasting effect of the proposals contained in the two upbuilding discourses³ published three months later seems equally naïve. Neither Kierkegaard’s contemporary reader, nor a modern one, who can now

² “The upbuilding that lies in the thought that in the eyes of God you are always in the wrong.”

³ “The expectancy of faith” and “Every good and every perfect gift comes from above.”

choose to start with any one of his works, would ever manage to carry out a simultaneous comparative reading of *Either-Or* and the *1843 Upbuilding Discourses* which might let them draw a sound conclusion concerning the issue of ‘a fragment’ versus ‘fragments.’ My initial point of departure is then a dual question: Why ‘a fragment of life’? And if this ‘either-or’ is a fragment of life of a singular individual, who does it apply to or who is more entitled to appropriate it?

We tend to forget about ‘a fragment of life’ due to the dramaturgical skills of Victor Eremita who covertly sets before the reader the task of guessing the reasons behind the chosen title. What we actually retain from the “Preface” is the criteria adopted to divide the papers – A’s “esthetic essays” versus B’s “studies (...) all with ethical content.”⁴ However, the inculcation of this idea in the reader’s mind obeys a strict stage direction, carefully chosen props, and beautiful scenarios. Instead of a mere description of the content, or a presentation of the work, the reader has to represent in her imagination the vividness of Victor Eremita’s comings and goings around town until his passion makes him succumb to the secretary, and realize that Victor becomes a synonym of victory when he finally unlocks the secrecy of his private rooms to his beloved but secretive piece of furniture. Then, the reader beholds with surprise and some horror the violence Eremita uses to violate its secrets, and by the time the papers are substituted for two dueling pistols, intrigue, drama and suspense take hold of the reader. This is immediately confirmed since the time Eremita consumes in the idyllic forest secretly studying the documents is taken by the innkeeper as time spent at shooting practice⁵. The nature of the ethos of A and B as authors, supposedly reflected in the papers, is thus depicted with detail and accuracy to show them as offended antagonists, as if one of them was willing to kill or severely injure the other. This also implies that if witnesses of this putative duel (and it would obviously have to be us, the readers) should step in between the two to reconcile them, they might get injured in the crossfire. In my view, this acts as a first warning for the reader to take her distance. These impressions are so vividly described that when Eremita presents his elaborations on who these authors are and the genre of their writings, with the differences between A and B gaining the contours and colors of a friendlier relation, and a few pages later admits that the papers “might take

⁴ SKS 2, 14-15 / *EOI*, 7.

⁵ SKS 2, 12-14 / *EOI*, 4-6.

a new aspect if they were regarded as belonging to one person,”⁶ the reader hardly pays any attention to this possibility, and readily accepts Eremita’s suggestion that “during his reading he may very well forget the title”⁷. In conformity, the reader tacitly accepts the differences, in content and in expectation of pathos, suggested by the curious advice that Eremita makes A and B enunciate to the reader.

Eremita’s separation of the two parts as two distinct views of life was momentous for a holistic understanding of the work in the contemporary reception of the work as well as in future reception. His awareness of this is evident in his answer to J. L. Heiberg’s review, when he accuses Heiberg of pronouncing himself over the two parts, but clearly detracting the first while praising the second⁸. In fact, Kierkegaard repeatedly urged for *Either-Or* to be taken in its unity, and, possibly, when he claimed having written the work in eleven months, he wished the reader had believed that it all had flowed continually from his mind to the pen, and hence, the chapters and parts had been conceived and written according to a natural sequence⁹. Yet, taking into account Henning Fenger’s comprehensive and stunning analysis of the formative years of Kierkegaard as writer, most probably, these eleven months were the time he took to rewrite and complete the previous material, be it drafts or unfinished projects, or to add extra material that he found necessary to allow for the holistic reading he expected the work to receive. Like Fenger points out after saying that to take Kierkegaard’s claim as true is a “a matter of taste,” what should be retained is that “*Either-Or* is a résumé of ten years of contemplations, thoughts, ideas, drafts, sketches, and attempts at writing. It is precisely for this reason that it provides a gateway into the central aesthetic-philosophical oeuvre of 1843-46, the era of the great works”¹⁰. But not even eleven months could be considered as a fragment of the life of Kierkegaard as an author, months that we also know

⁶ *SKS* 2, 20 / *EOI*, 13.

⁷ *Ibidem*.

⁸ “Taksigelse to Hr. Professor Heiberg”/“A word of thanks to Professor Heiberg” (05.03.1843), in *SKS* 14, 55-57; here, p. 55 / *COR*, 17-21; here, p. 17.

⁹ *JJ*: 500, *SKS* 18, 306 / *KJN*, 2, 282.

¹⁰ Henning Fenger, *Kierkegaard, The Myths and their Origins. Studies in the Kierkegaardian papers and letters*, trans. by George C. Schoolfield, New Haven and London: Yale University Press, 1976; here, p. 14. First published as *Kierkegaard-Myter og Kierkegaard-Kilder. 9 kildekritiske studier i de Kierkegaardske papirer, breve og aktstykker*, Odense: Odense Universitetsforlag, 1976.

he spent coming and going between Copenhagen and Berlin, publicly doing more than writing or rewriting parts of *Either-Or*¹¹.

More things are left unsaid than said with this title. *Aut-aut*, be it for A, for B, for Johannes, the Seducer, for the reader, for anyone in general, can hardly be described as ‘a fragment of life’. In fiction and in real life we are faced with choices on a daily basis, some of them minor, others terribly challenging. Taking ‘a fragment of life’ as an attribute to be applied only to the four authors (A, B, Johannes the Seducer, and the pastor from Jylland), or to any of the three editors (Victor Eremita, A as editor of “Diary of the Seducer,” and B as editor of “Ultimatum”) is not sensible, since it is obvious that the presentation of each of their contributions, and what it is represented in these contributions, falls into the category of a life view, which points to a protracted time. On the other side, focusing now solely on the work, as we read through both parts of *Either-Or*, we are faced with an immense gallery of characters from books, plays or operas, mythological and historical creatures, occasional passers-by, narrators, editors, and addressees; and they all make more than one choice, or decide not to make it or decide to postpone it, or experiment before making a choice. Take the most emblematic romantic pairs – e.g. Johannes/Cordelia; Don Juan/Elvira; Faust/Margarete. Even if we circumscribe their choice to a single moment of their existence, what is at stake in having fallen for each other are the everlasting effects of their choice in their lives. Even B and his wife fit into this category, since the Judge takes as a model the typical bourgeois, or member of the gentry, or of the upper class, a character we constantly come across ever since the emergence of the novel as genre. Hence, we can hardly say that their choice constitutes a fragment of their lives, all the more so because once it was printed in the book, a perennial mark was stamped on their character. Furthermore, the literary treatment the characters are subjected to in *Either-Or*, in their narrative or dramatic role, necessarily re-dimensions the original profile that their great masters had originally created, in order to enable these characters to present and represent, sometimes more visually than verbally, as we shall see, an episode, or an emotion, or a disposition, or a strictly defined line of thought or intention in the new context they are living in. In *Either-Or*, however, this procedure is basically put at the service of the theatricality that presides over the structure of the work, which, in turn, shapes the reader’s response. The reader responds

¹¹ He attended Schelling’s lectures, and possibly much more. I give an account of his first stay in Berlin in “Kierkegaard’s Musical Recollections.” See note 27 below.

as reader-spectator, and, as more volumes come along by different authors addressing the reader, and re-shaping or adding new features to her profile, this reader-spectator becomes the foundation stone of the single individual.

My claim is that, on a first level, ‘a fragment of life’ is a fragment of the life of the reader, which incidentally fits into the advice given by A and B in the final paragraph of the “Preface”¹². On a second level, this fragment of life becomes associated with a choice again on the part of the reader. Despite the grandeur of the seduction and of the persuasion transpiring in the two parts, more than making the reader assume a passive or submissive role, as a result of having succumbed to the more seductive tone and content of part one, or to the more convincing and reassuring tone and content of part two, this choice empowers the reader to become the agent who can give unity to the work. The reader is in fact the cement that seals together all the heterogeneous chapters in both parts. Taking into consideration that this has hardly ever been the case ever since the book came out, what kind of reader is this one? Definitely not the reader who reads only selected parts of *Either-Or*, or the one who has failed to realize how manipulating Eremita’s description of A and B, and of their writings, actually is. It has to be a reader who sees in what is presented in the sequence of scenarios of both parts, which may be conflicting or contradictory, the representation of the aesthetic and ethical philosophical categories that play dissimilar roles and seem antagonistic, because their basis and subsequent implications derive from different sources. In fact, A and B are not antagonists because an esthetic life view has necessarily to be the opposite of an ethical life view, but because they both present and represent esthetic and ethical life views, based on different philosophical roots¹³.

The presentation and representation of the life views contained in both parts are shown in a way which gradually takes the reader to realize that it is up to her to learn to detect how what is mimetically presented actually represents what is conceptually developed. The ‘reader-spectator’ is then the single individual as reader in the process of developing her skills which allow her to gain introspection and self-awareness, by means of contemplating how introspection and self-awareness is gained in the myriad of examples

¹² SKS 2, 21-22 / EOI, 14-15.

¹³ The full development of the argument outlined here would lead us to demonstrate the fundamental differences between the aesthetic and ethical assumptions of A and B, and to develop its theoretical background, whose main sources are found in Friedrich Schiller and G. E. Lessing’s writings on theater theory and theatrical effects, and the relation of these writings to the state of the art of aesthetics and the discussion of morals in relation to art.

provided by the authors, as narrators or editors, and concomitantly, realizes that any choice is intrinsically linked to a life view. By learning to cope with this game of simultaneity of presentation and representation the characters operate (and quite often by A and B, since they are participant narrators), the reader gains the required distance to become a critical beholder, and learns how to develop her reflexivity in the immediacy of her own reading, just like a member of the audience does when she sits in a theater. On this occasion, I shall only focus on the complementarity between this reader-spectator in formation and *Either-Or* as a narrative, which despite the heterogeneity of its chapters, is theatrically structured so that ‘either-or’ as ‘a fragment of life’ can be recurrently staged along the work. This will be done in three steps. First, I will demonstrate how this aim is articulated with the idea of unity of matter and idea as defended by A in the essay on the musical-erotic in relation to Mozart’s *Don Giovanni*. Then, I will refer to Kierkegaard as a theatergoer and give a very brief account of the historical context of the role of reading and theater in Kierkegaard’s time, drawing attention to how this becomes manifest in the central idea of *Dannelse*, not in order to open a discussion of the appropriation of the German ideal of *Bildung* by the Danish philosopher, but strictly to enhance how aesthetic *Dannelse* was essential in the process of self-formation in Kierkegaard’s era and is also taken by him as decisive in the process of self-formation. Finally, I will show how the diegesis of *Either-Or. A Fragment of Life* is structured in order to allow space for the emergence of this reader-spectator and for her development as single individual. This will be done by means of selected examples which illustrate the theatrical infrastructure of the chapters and parts of *Either-Or*, thus permitting at the same time that the reader takes *Either-Or* as a novel of formation, an original adaptation, or deconstructed version, of the *Bildungsroman*.

I

If the title of the chapter “*Diapsalmata*” is understood in the primordial use of the word, i.e. musical interludes or choral refrains, possibly indicating a change of tune, then the reader, as she turns over the last page of the “Preface,” listens to, and reads about, what a poet can do with words to express a wide range of dispositions, which bear in common the mark of observation and contemplation, be it inter-subjective, or interacting with a contextual surrounding or environment. The majority of the *diapsalmata*

are quite melancholic or nostalgic, but others are quite humorous, or self-ironical, or more philosophically prone, or show a more matter-of-fact attitude towards life. In general, they all include a plethora of references to literary works, from Antiquity to the German and Danish classic authors, or alternatively to recent public facts or customary individual routines or social habits. Hence, the contexts range from scenes of an inner life, often depicted in dreams or thoughts, but they can include home environments or street scenes, or the reproduction of scenes taken from mythological episodes. Using different combinations of these elements, a significant number of the *diapsalmata* announce with varying degrees of emphasis what topics and themes will be discussed along the two parts of *Either-Or*. The disposition of the last *diapsalma* is the exact opposite of the first one, with the suffering, tortured, and isolated poet giving place to a poet favored by the gods, who was granted the gift of having laughter on his side. The theater is mentioned in two of the *diapsalmata* – the first time, on the occasion of the public’s tragic misunderstanding of the clown’s warning that the theater was on fire; and the second, the theater is the key to assess the author’s self-reassuring and contented confession for having given up a job as a professor in order to join a travelling theater company. Hence, these four *diapsalmata* describe roles of the poet/writer (*digter*, the one who ‘says’ the word) as actor, in the sense that the focus is on his public role, i.e. what others see in him, or expect to see him doing, whether it is the case of a tyrant, or someone as ignorant as a peasant, or a theatergoer incapable of distinguishing the truth when it is spoken from the mouth of a clown, or the gods.

This initial chapter, in its fragmentary structure, strongly contrasts with the first thesis introduced in the chapter “The Immediate Erotic-Stages or the Musical-Erotic”. I refer to the famous definition of the perfect work of art, the masterpiece that entitles its creator to be remembered for all eternity. This definition is not exactly a mere case of a union of form and content. If this were so, it would mean that a perfect correspondence of matter and idea could eventually be found. But this was Hegel’s pursuit, not Kierkegaard’s. In the chapter of the musical-erotic, the Danish philosopher followed a more elaborated proposal, at the time propagated by the German composer Robert Schumann, then at the peak of his career as musical critic. In one of his most famous critical pieces, precisely on Hector Berlioz’s *Symphonie Fantastique*, where incidentally the novelty is an *idée fixe* whose variations present and represent the hero in the different movements of the symphony, Schumann stated that “form is the continent of the spirit”

and enunciated the steps a musical critic should follow in order to analyze a musical work critically: “the four points of view, according to which a musical piece should be considered, i.e. according to form (of the whole, the individual parts, the periods, the phrases), also according to the musical composition (harmony, melody, phrasing, work, style), according to the particular idea that the artist wanted to present, and according to the spirit, which rules over the form, the matter and the idea”¹⁴. Due to Kierkegaard’s obvious ignorance concerning the technicalities of music, A did not execute all the steps, but he did appropriate the idea that a spirit rules over form, matter and idea, as he actually admits¹⁵. Hence, A praises the *felicitas* of the creator whose geniality consists in finding the right matter for the right medium thus permitting that his spirit insufflates the form and the matter and vice-versa. In the artist and in the artwork, form and matter are as interpenetrated as geniality and creativity are, and this is what allows the beholder (or the listener, or the spectator) to recognize the work as a masterpiece, its immortality, and also the geniality and immortality of its creator. In other words, the awe of the beholder certifies the immortal and perfect artwork, and her unconditional admiration is a sign that, in her aesthetic contemplation, the beholder could not tell matter from idea, but could acknowledge in their unity the geniality of the creator.

A, nonetheless, proves in the same chapter that it is possible to understand, and in part to describe, how a masterpiece comes about. He offers a detailed analysis of Mozart’s *Don Giovanni*, thus showing how a cultivated beholder is capable of finding out the organization principle that presided over the design of the structure and framework of Mozart’s opera. Interestingly, A’s analysis of Mozart’s overture, as well as of the actual dramaturgy of the opera itself, in comparison to J. L. Heiberg’s version of Molière’s *Don Juan*, focuses on how successfully their respective authors constructed the theatricality required for an effective recreation of the mythical character of Don Juan. The reader feels now capable of understanding A’s confession in the postlude of the same chapter, when he confesses that together with the fortune of having recollected Mozart, he

¹⁴ Vd. Robert Schumann, *Gesammelte Schriften über Musik und Musiker*, Leipzig: 1854; Reprint Ausgabe, Wiesbaden: Breitkopf & Härtel, 1985, vol. I, p. 118: “[...] nach den vier Gesichtspunkten, unter denen man ein Musikwerk betrachten kann, d.i. nach der *Form* (des Ganzen, der einzelnen Teile, der Periode, der Phrase), je nach der musikalischen *Komposition* (Harmonie, Melodie, Satz, Arbeit, Stil), nach der besonderen *Idee*, die der Künstler darstellen wollte, und nach dem Geiste, der über *Form, Stoff, Idee* waltet.”

¹⁵ *SKS 2*, 78 / *EOI*, 71-72.

also had the fortune of having written that recollection and of making both fortunes available to be read and shared by the contemporary reader, by all admirers of Mozart, and by generations of readers and admirers to come¹⁶.

The unity of matter and idea demands from the reader a surplus of reflection and distance, setting her on a formative path, so that she does not end up like the tyrant, or as ignorant as a peasant, or incapable of distinguishing the truth spoken from the mouth of a clown, or as condescending as the gods. In order to perceive the cohesiveness and coherence in *Either-Or*, the reader becomes a reader-spectator capable of recognizing the total unity of matter and form in each one of the chapters. She is then capable of grasping what each part and each chapter presents and how it is represented, be it the idea, or the concept, or the character, or the argument, or the feeling, or the passion. The first part of *Either-Or* is decisive in this process, since it is the central group of chapters which addresses the different ways, and degrees, of the unity of idea and matter, versus the different manners of contemplation, observation, and knowledge of the stage, demanded from the reader. These skills, as we shall see in the next section were indeed part of the life of the individual, possibly in a larger scale than one may imagine today, and had been linked with the idea of *Bildung*, ever since the consecration of Goethe's *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, whose hero leaves home to return in the end, after having learned his ways in the world by assuming different functions (manager, stage director, actor, writer) in a travelling theater company.

II

When we think of Kierkegaard's day as the Golden Age of Denmark, we feel inclined to picture a time of prosperity when the arts bloomed and society in general prospered. In terms of literacy and reading habits, in Copenhagen, just like in many European capitals in the wake of the second wave of the Industrial Revolution, this was a world divided in two fairly distinct groups. The larger part of the adult population in the 1830's who could read and write still had little formal education, either received at home or in institutions. The elite combined self-educated representatives of different branches of society, a few already with formal education; the wealthier had their salons and were already following the English and the

¹⁶ SKS 2, 136 / EOI, 135.

Germans in their formative tours across the continent, mainly heading south. Nonetheless, as prosperity rose, the former group began to have time and money to spend on educational entertainment, and the dark days of bankruptcy in the late eighteenth century gave place to an era that welcomed the Romantic idea of *Bildung*, and theater, entertainment, and contact with nature, even if in artificially created parks, played major roles. Even if we take into consideration Kierkegaard's criticism of the idea of progress, his thoughts on the crowd and the numerical, or his harsh criticism against the Church and its representatives (and thus realize that despite the economic boom, the transition from absolute Monarchy to the constitutional Regime was not properly smooth due to the political, social, and educational changes involved), we should keep in mind that Kierkegaard was very much aware of the impact of economic progress and of the importance and consequences of being financially independent in all aspects of life. This awareness is patent in the way he managed his personal life and his authorial production financially, which he made evident on a number of occasions, in particular in the words of his editors he created for his works.

That Kierkegaard was a theatergoer and a theater lover we have no doubt whatsoever. Yet, irrespective of the uncountable references he made to so many plays and playwrights, the quotations he repeats several times in works of quite a different nature, and the apparently intrusive appearance of dramatic characters, it is important to understand that many of these allusions and references were exactly of the kind his contemporaries would instantly decode. Not that his reading public might be cosmopolitan or immensely cultivated, but in comparison to them, we have to dig into the universes of these intruding allusions, references, or characters, unless we want to miss the full meaning of the context they visit. Many shared Kierkegaard's passion for the theater, and theatrical allusions or references were as easily recognized as biblical ones. Hence, Kierkegaard was writing at a time when the intellectual and cultural elite lived side by side with layers of the population who could read and write and, indeed, already used these skills in everyday life, in their professions, at church, in reading circles, or to read with their families, or simply for making contact and communicating on a daily basis, or to write diaries, or to keep a kind of family logbook. There was quite a large variety of texts available for reading material – novels, poems, librettos, plays, newspapers, periodicals, pamphlets, the Bible, *den*

salme bog, leaflets.¹⁷ This is the time when people subscribed newspapers and various types of publications, when books became a commodity, the theater became an industry, and the artist had to fight for her rights. It is the time when The Royal Theater flourished, when people went to the theater for more than pleasure¹⁸, when the nation's writers and poets received their deserved honors and saw their complete works published¹⁹. In Copenhagen, the emergence of the author, of the independent artist, of the glorification of acting, was au courant with other European capitals. And Kierkegaard's production mirrors this situation, as we know, in quite a good number of works. Reading and going to the theater, or to the opera, had become a fragment of the life of the educated citizen who felt he was fulfilling his duty as a citizen. Literature and the stage provided entertainment and were taken as formative activities as well.

One of the points that Kierkegaard stresses is exactly the fact that reading or going to the theater or the opera require reflection in order to realize the full dimension of the representation before your eyes, and that failing to do so, is a sign of lack of aesthetic *Dannelse*, as in these excerpts from different periods of his production. The first one is taken from his article "*Who is the Author of Either-Or?*" (1843) and pinpoints the effects of biased readings:

Some pay more attention to the externalities in style, and being more sensitive observers, they take special notice of the minute details, since they are sharp enough to see that the author has tried to conceal his identity. A theologian, for example, thinks he has detected that the book betrays too much philological education [*Dannelse*] to be a theologian. A philologist thinks he has detected that the philological training [*Dannelse*] is just what can be expected from a theologian, for a philologist would accent the Greek more accurately²⁰.

¹⁷ The Corsair Affair is a good example of this type of society. Kierkegaard's works had not obviously been read by the people who cursed him on the streets – but a significant number did read or have access to the periodical, to the texts and the caricatures.

¹⁸ The inscription above the stage of the Royal Theater in Copenhagen still is "*Ej blot til Lyst*," i.e. not only for pleasure.

¹⁹ This is clearly recorded in the Auction Catalogue in the number of translations of Complete Works, or Complete Works of Danish and German authors, which Kierkegaard acquired.

²⁰ *SKS* 14, 50-51 / *COR*, 16.

In the next two, taken from *The Crisis and The Crisis in the Life of an Actress* (1848), lack of aesthetic culture or education is firstly seen as a consequence of not having formed oneself as a spectator. Once again we can see how the interpenetration of matter and idea and the presence of geniality in the process are stressed. In the second excerpt, after mentioning how in a lyrical poet the gain of maturity with age is widely accepted, the lack of aesthetic culture is used to explain a gender-centered bias on the part of the public, who fails to see that an actress also gains maturity in her art as she grows old:

Those who have a sense only for the fortunate accidentals of that first youthfulness lack esthetic culture [*Dannelse*] and therefore do not discover that this good fortune is the accidental and the perishable, whereas the genius and the relation to the idea are the eternal and the essential²¹.

But why, now this inhumanity that causes so much unfairness, yes, cruelty, to women dedicated to the service of art, why, if it is not that esthetic culture [*Dannelse*] is so rare among people? When it comes to the feminine, most people's art criticism has categories and thought-patterns essentially in common with every butcher's assistant national guardsman, and store clerk, who talk enthusiastically about a damned pretty and devilish pert wench of eighteen years²².

III

Theatricality in the works of Kierkegaard is a multilayered construction which goes beyond the mere production of effects aimed at producing recreations of the narrative genre, or the potentiating of a 'theater of the selves'²³. This view has recently been receiving more and more attention. Carl S. Hughes, in his highly commendable work *Kierkegaard and the Staging of Desire*, takes theater and theatrical performance in Kierkegaard's

²¹ SKS 14, 105 / KK, 320.

²² SKS 14, 94 / KK, 305.

²³ This is the title and theme of the postdoctoral project in progress since 2011 by Dr. Bartholomew Ryan at the Institute for the Philosophy of Language (IFILNOVA) at the Universidade Nova de Lisboa. His work is centered on the Portuguese poet Fernando Pessoa and Søren Kierkegaard. He has recently headed another project entitled "The Plurality of the Subject in Nietzsche and Pessoa." See more at: <http://www.ifl.pt/pages/bartholomew-ryan#sthash.xvckWxEf.dpuf>.

writings to be core elements in Kierkegaard's project as a Christian writer, arguing that "his writings function as 'stagings' of infinite, ever-increasing desire"²⁴, analyzing in particular how these stagings work in the Eucharistic discourses. A two-day conference entitled *Kierkegaard und das Theater*, which took place during the bicentennial year under the auspices of the University of Zürich²⁵, was an exceptional occasion to assess the input and output of theater and theatrical performance in Kierkegaard's thought in all its complexity. The lectures covered several topics among them theater theories – Kierkegaard's, the ones he got inspiration from, and the ones he inspired –, his criticism of theatricality in church services, or the role of virtuosity in his writings, or the impact of his Hamlet-variations, as well as different approaches to his drama aesthetics, seen from a historical perspective, but also in its historical context. My research on the role of the music virtuoso and musical virtuosity in Kierkegaard's era increased at this time²⁶ and together with my conclusions concerning the influence of music, in particular of musical performance in Kierkegaard²⁷, the Zürich conference fostered further research on the possibility of an aesthetic of the arts in Kierkegaard. His aesthetics, more than being orientated towards a hierarchy of the arts or even at coming to sound conclusions concerning a comparison of the arts, is aimed at proving that an art can only reach its

²⁴ Hughes, p. 7.

²⁵ *Kierkegaard und das Theater, Internationale Tagung an der Universität Zürich*, organized by Klaus Müller-Wille and Sophie Wennerscheid, from September 11th to 14th, 2013. A revised version of the papers delivered is expected to be published in 2015: *Kierkegaard und das Theater*, Beiträge zur Nordischen Philologie, Vol. 56, Tübingen: Francke.

²⁶ Two articles resulted from the original lecture delivered in this conference, namely "The idea of Virtuosity in Kierkegaard's Thought," *Rivista di Filosofia Neo-Scholastica*, no. 3-4 (2013), pp. 987-1000, and a follow up bearing the same title of the original lecture, "Kierkegaard: a Virtuoso on many Strings," due in 2015. See also, "Virtuosity and Incarnation," in *Metamorphosen des Heiligen. Vergemeinschaftung durch Sakralisierung der Kunst* (Reihe: Religion und Aufklärung), hrsg. von Hermann Deuser, Markus Kleinert und Magnus Schlette. Tübingen: Mohr Siebeck, forthcoming this Spring; and "Wollstonecraft e Kierkegaard: as virtudes da mulher e a virtude de ser mulher," in *A Paixão da Razão. Homenagem a M. Luísa Ribeiro Ferreira*, ed. by António Pedro Mesquita, et al., Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2014, pp. 675-684.

²⁷ "Kierkegaard's Musical Recollections," in *Kierkegaard Studies. Yearbook 2008*, ed. by Niels Jørgen Cappelørn et al., Berlin, New York: Walter De Gruyter, pp. 85-108. I developed Liszt's influence as performer on Constantius's work *Repetition* in "Repetition in Constant Reference to Liszt," in *Kierkegaard and the Challenges of Infinity. Philosophy and Literature in Dialogue*, ed. by José Miranda Justo et al., Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2013, pp. 39-49.

peak once it consents to a performative simultaneity of presentation and representation. This is a point that I have already stressed in the present article since it is one of the essential features of theatricality in Kierkegaard's creative process, present in his writings, in the way he creates multiple authors, and also in the methodology adopted for the publication of his works.

But my quest today is the reader-spectator, and how she manages to retain the intended wholeness of *Either-Or* despite the diverse and heterogeneous topics and themes there discussed, and the specific nature of each part and chapter. My aim is not to deal with these topics and themes, even less the dialectical discussion that many of them are subjected to within the work, but to attempt to demonstrate that there are other possibilities for sustaining the reading of the work, besides the ones that are created by the discussion of topics or themes which in some chapters are controversially debated. Indeed, the dialectical discussion is most often confined to restricted passages, or sections, where the same topics or themes re-appear. As a result, this circumstance, supported by the fragmentary structure of the chapters and their autonomous content, compromises the relation of those topics or themes to other topics or themes dealt with in the book. A fragmentary reading of this type may fall under the criticism of A as 'arbitrary reading':

Arbitrariness is the whole secret. It is popularly believed that there is no art to being arbitrary, and yet it takes profound study to be arbitrary in such a way that a person does not himself run wild in it but himself has pleasure from it. One does not enjoy the immediate object but something else that one arbitrarily introduces. One sees the middle of a play; one reads the third section of a book. One thereby has enjoyment quite different from what the author so kindly intended. One enjoys something totally accidental; one considers the whole of existence from this standpoint; one lets its reality run aground on this²⁸.

For the sake of concision, I will usually use the term 'theatricality' to refer to the theater, theatrical illusions and effects, and staging. I will focus on examples of theatricality which operate externally in the first part of *Either-Or*, and on examples of theatricality, which operate internally. *Either-Or. A Fragment of Life* is structured in order to allow space for the emergence

²⁸ SKS 2, 288 / EOI, 299.

of a reader-spectator, that is, a reader that can desirably visualize each part as a constitutive element of a whole, and for this purpose, she has to build bridges between the different chapters and parts. This step is essential for the reader to understand how the staging of the 'either-or' is present throughout the work. *Either-Or*, as a multi-layered narrative, relies on the juxtaposition and interchangeability of a fairly large number of structural planes. As I see them, they could never resemble a set of Chinese boxes, unless they were translucent, or could hold interchangeable positions inside the major box, which obviously does not reproduce the illusion intended with a set of Chinese boxes. These structural planes are indeed not designed according to dimension, so that one could fit inside the other. On the contrary, they are supposed to be able to complement each other. As we shall see, the juxtaposition and interchangeability of these structural planes allows the reader to never be left with a sensation of discontinuity as she progresses from chapter to chapter, from part to part, which is again essential to create the theatrical illusion required to hold the attention of the reader while at the same time allowing her to keep the necessary distance for reflexivity. For those familiar with baroque theater stages, the effect produced by these structural planes may be compared to the one produced by the mechanism that coordinated the painted flat surfaces used in such theaters to create the illusion of a landscape or scenario in perspective, but which were also used to provide the adequate environment for each scene. These stages consisted of a floor, on whose sides stood rows of painted flat surfaces, which could roll along the stage. In their first and initial position, these panels created a single perspective, but new perspectives could pop up by moving the initial position of those painted surfaces, sometimes by just hiding a number of them. Because they could be moved, once they were rolled along the stage (the so-called 'wings'), or descended from above (the 'boarders'), or interchanged at the back of the stage (the 'backdrops'), a variety of environments would become visible to the public. Hence, the wings, the boarders, and the backdrops, depicted elements which, by means of different combinations with one another, managed to produce the illusion of different times of the day, of interiors or exteriors, and so on, thus providing the adequate background for each scene²⁹.

²⁹ Baroque theaters still existed in Kierkegaard's day, and still exist today. The ones that he might have possibly known were the Hoftheater in Christianborg Palace, in Copenhagen, which is now a museum; the Helsingør theater which was dismantled in 1961 and

One of the planes in *Either-Or* conceived to bridge the physical separation of the work in two volumes consists in placing two chapters as introduction to the work – the “Preface” –, and a conclusion to the work – a sermon, the “Ultimatum,” which are radically different in genre and content, in themselves, and compared to the rest, but, by virtue of their nature, address the reader more directly than all the others, where different types of mediation are used. Moreover, their authors, not being A or B, do not have to commit themselves to the content of the whole work or to any of its parts. In my view, this is the only plane that might evoke the enveloping case in the set of Chinese boxes. Another plane unites the first two chapters, “Diapsalmata” and “The Immediate Erotic Stages or the Musical Erotic.” As mentioned before, they provide a theoretical, and practical, guideline for the reader so that she may recognize what makes the unity of a perfect artwork and how to proceed in order to analyze how such a unity is created, in what concerns the structure of the work, as well as the form assumed by the ideas presented therein. In addition, these chapters provide thematic orientation; “*Diapsalmata*,” in the terms I have described in the opening paragraph of section one, and in the case of the chapter of the musical-erotic, by focusing on the presentation and representation of ideas, or concepts, primordial or non-primordial, while at the same time giving the central place to drama and dramatic action. Furthermore, this same chapter provides the master key to assess the different types of seducers and seduced, from Don Juan, the seducer as deceiver, and Johannes, the psychological seducer, to Elvira and Cordelia, Faust and Margarete, Emmeline and Charles and Rinvillie, but also the Judge and his wife, thus placing the theme of relational love as a permanent subtext in the whole work.

Still in the first part of *Either-Or*, a good example of the interchangeability of planes is provided by the four chapters which develop their own topic(s), on the one side, along the discussion of dramatic genres – opera, vaudeville, ancient tragedy versus modern tragedy, and comedy – I refer to “The Immediate Erotic Stages or the Musical Erotic,” “The Tragic in Ancient Drama reflected in the Tragic in Modern Drama,” “Silhouettes,” and “The First Love.” On the other side, by being introduced as speeches or perorations before a Fellowship of the Dead, “The Tragic in Ancient Drama reflected in the Tragic in Modern Drama” and “Silhouettes” form another level of complementarity with “the Unhappiest One.” In

re-assembled in Århus, and is still in operation; and the Hoftheater at the Sanssouci Park in the Royal Palace in Potsdam.

addition, all these chapters share a common narrative pattern consisting of a bipartite or tripartite division, as in the chapter on the musical-erotic and in “Silhouettes.” Usually after a brief address to the reader or to members of the fellowship of the dead, there is an introductory section where a category and/or some theoretical discussion, usually concerning art-related issues, is presented, and then the second part may be called an exercise in practical criticism, and is carried out in multifarious ways. I will just illustrate this with two of the most diverse cases: “The First Love” and “The Unhappiest One”. In “The First Love,” A begins by presenting and elaborating on the category of occasion, and demonstrates its effectiveness in his process of becoming a critic, but also its effectiveness in his conclusions regarding what a first love might be, according to his own experience; the second part is a scene-by-scene commentary of Scribe’s play that ends with the praise of four major Danish actors and glorifies the Danish stage. “The Unhappiest One,” brief as it is, introduces the theme in the first paragraph, and before the final parade of candidates for the title, the idea is discussed from a philosophical point of view, starting with Hegel’s idea of an unhappy conscience and followed by a detailed explanation of the reciprocal effects of the interaction between recollection and hope. A theatrical framework is also introduced in “The Rotation of Crops,” which features one of the longest and most curious epigraphs in Kierkegaard’s writings – a page-long sequence of lines from Aristophanes’s *Plutos*, in the original Greek, and in a German translation.

These theatrical links and bridges sustain the continuity of the narrative, without effacing the multifarious environments that emerge in each chapter which are determinant for the thorough discussion of the equally multifarious themes or topics addressed therein. To use Hughes’s terms,³⁰ the chapters stage themes and ideas, or characters as representatives of experimentation in thought, against what we may call a contextual background which best highlights the issue in question, a background which, in turn, may be composed of interchangeable and mobile planes. All this is accompanied by narrative strategies which operate internally, inside each chapter, and normally involve modifications in the genre blueprint of the chapters and parts, as I illustrated above. The aim is always to slow down the continuing flow of time induced by the reading process itself, thus

³⁰ Hughes, p. 6, in particular: “The verbs “stage” and “staging” can be used in English to refer to an action that anticipates or is preparatory to a second, greater action after or beyond it.”

creating the necessary distance between what is being thematized in each chapter, so that the reader is allowed to reflect on what she is reading and on what she is mentally visualizing. These modifications in the narrative can be much more complex and deeper than the interchangeability of the planes that I described above. This is the case of “The Seducer’s Diary” but also of the two letters of B, “The Esthetic Validity of Marriage” and “The Balance between the Esthetic and the Ethical in the Development of the Personality,” which can be analyzed as recreations of the epistolary novel, a genre which Kierkegaard will continue to re-invent with *Constantin Constantius* and *Repetition*, but also in *Stages in Life’s Way*. Due to the degree of complexity that such modifications imply, I will single out here what may turn out to be the point of departure for a more comprehensive and founded analysis. In the first place, concerning the letters of the Judge, when B re-instates the idea that his writings are letters to A, he is not just following Eremita’s suggestion in the “Preface,” or merely justifying the label he chose. In fact, this permits a dialogical reading of the two parts, and sustains the illusion of correspondence between two friends who, despite their differences, share the capability of exchanging points of view. This illusion is actually created with the help of theatrical effects, since the discursive argumentation of the judge is constantly interrupted, or prompted, by various kinds of descriptions which, in their detail and dramatic settings, deliberately appeal to the reader to be visually represented in her imagination. I refer to the inclusion of a great number of episodes in A’s life, and those of his entourage, domestic episodes in B’s life, recollections of mutual meetings and visits, and private recollections of events in the life of B, which also lend an intimate tone to B’s letters similar to journal writing. It is curious to notice that once we look at the elements that the fragmentary structure of “The Seducer’s Diary” is composed of, we also find episodic encounters, scenes in domestic environments, private recollections, philosophical digressions, confessional notes, and also letters, which obviously are used for a radically different purpose than in the Judge’s letters. Such elements, in the case of the Judge, concur with a dialogical reading of the two parts of *Either-Or* and generate a stabilizing effect in his writings, which otherwise would end up looking like lifeless soliloquies on marriage and love, lacking an intuition of life, in particular, because the Judge’s letters follow a narrative whose main character, from beginning to end, is completely determined to fulfill his own life view.

In the case of “The Seducer’s Diary,” the fragmentary structure builds a bridge to “*Diapsalmata*,” but its greatest feat is certainly managing to produce a journal-like narrative, which takes inspiration from former epistolary novels as unlike as Goethe’s *Werther* and Laclos’s *Les Liaisons Dangereuses*, and simultaneously confronts Schlegel’s *Lucinde* and Goethe’s *Die Wahlverwandtschaften* head-on. “The Seducer’s Diary” would soon outdo their popularity and almost two hundred years later it still stands as one of the greatest novels on seduction, possibly the greatest, written in modernity.

The reader-spectator sees her strategy confirmed within A’s words in his preface to “The Seducer’s Diary,” when, as editor, he expresses the following advice which, curiously enough, is also useful when it comes to reading the Judge’s letters. What really matters here is the operational role of the luminosity of a theater, and not the reminiscence of the obscurity of Plato’s cave:

Behind the world in which we live, far in the background, lies another world, and the two have about the same relation to each other as do the stage proper and the stage one sometimes sees behind it in the theater. Through a hanging of fine gauze, one sees, as it were, a world of gauze, lighter, more ethereal, with a quality different from that of the actual world. Many people who appear physically in the actual world are not at home in it but are at home in that other world³¹.

When I associate the reader-spectator with *Either-Or* as a deconstructed *Bildungsroman*, I presuppose the conflation of the theatrical effects I described and illustrated in this article. Taken together, they let us see how this heterogeneous work can also be read, on the one hand, in its intended sequence, and on the other hand, how it empowers the reader-spectator with the leading role in the process. The reader, indeed, becomes the hero of the *Bildungsroman* and the pages of *Either-Or* provide the scenarios for her wanderings. The usual voyage of a hero in the *Bildungsroman* involves leaving home behind, finding one’s self homeless or at least with no definite abode, and then on the return home, one realizes that we have changed hopefully for the better, having learned about the world during this voyage, about one’s relation with one’s self and others, and obviously having experienced love. In *Either-Or*, the reader evidently does not have to leave her home physically, but the truth is that right from the “*Diapsalmata*” until

³¹ SKS 2, 295-296 / EOI, 306.

the end of the “Ultimatum” she embarks on a journey during which her mind, all her faculties of reason and judgment, her senses and her sensibility, get involved in the typical experiences of the hero of the *Bildungsroman*, by means of having been the spectator of all the theatricality therein. In the end of the second part she will have a better chance of understanding the very last lines of the work, which come from the loud and thunderous voice of the pastor practicing his sermon in the Jylland heath:

Do not interrupt the flight of your soul; do not distress what is best in you; do not enfeeble your spirit with half wishes and half thoughts. Ask yourself and keep on asking until you find the answer, for one may have known something many times, acknowledged it; one may have willed something many times, attempted it—and yet, only the deep inner motion, only the heart’s indescribable emotion, only that will convince you that what you have acknowledged belongs to you, that no power can take it from you—for only the truth that builds up is truth for you³².

Victor Eremita will not be the only one to have felt a sense of victory with A and B’s papers in his hands. In the inevitable solitude of her reading, the reader-spectator will feel as victorious as he did.

Bibliography

Kierkegaard’s Journals and Notebooks. Princeton 2009-; vol. 2, *Journals EE-KK*, 2008.

Kierkegaard’s Writings, Princeton University Press, 1978-2000; vol. III, *Either-Or I*, 1987; vol. IV, *Either-Or II*, 1987; vol. XIII, *The Corsair Affair*, 1982; vol. XVII, *Christian Discourses and The Crisis and A Crisis in the Life of an Actress*, 1997.

Søren Kierkegaards Skrifter, Copenhagen: Gads Forlag, 1997-2013; Vol. 2, *Enten-Eller. Et Livs-Fragment, Første Deel*, 1997, vol. 3, *Enten-Eller. Et Livs-Fragment, Anden Deel*, 1997.

Fenger, Henning, *Kierkegaard. The Myths and their Origins. Studies in the Kierkegaardian papers and letters*, trans. by George C. Schoolfield, New Haven and London: Yale University Press, 1976.

³² SKS 3, 332 / EOII, 354.

Hughes, Carl S., *Kierkegaard and the Staging of Desire. Rhetoric and Performance in a Theology of Eros*, New York: Fordham University Press, 2014.

Schumann, Robert, *Gesammelte Schriften über Musik und Musiker*, Leipzig: 1854; Reprint Ausgabe, Wiesbaden: Breitkopf & Härtel, 1985.

KIERKEGAARD Y LA CRÍTICA AL ESTATUTO
IMPERSONAL DE LA CIENCIA¹

Rafael García Pavón
Universidad Anáhuac México Norte, México

Resumen

Una de las pretensiones de la ciencia moderna ha sido la de ser un sistema de certeza total de la verdad. Esta pretensión se creyó lograr con el sistema propuesto en *La enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel por el cual toda la realidad en su devenir se explica y produce simultáneamente para el sujeto que la comprende. Si bien es un noble objetivo, para Kierkegaard es una ilusión porque enajena a los seres humanos de la condición de su existencia como devenir y libertad, teniendo así un estatuto impersonal. La propuesta crítica de Kierkegaard, en *El concepto de la angustia*, es que el orden de las ciencias es inverso al de Hegel, pues a diferencia de este, su punto de partida sería lo irreductible e inefable de la singularidad personal de la existencia humana, lo trascendente, que la ciencia como desarrollo lógico no puede comprender. La ciencia no sería un sistema totalizante y abstracto, sino un horizonte de comprensión de las posibilidades del acontecer de lo real incluyendo el devenir de la libertad.

Palabras clave

ciencia, angustia, Hegel, psicología.

Abstract

One of the main pretensions of modern science has been to be a system of total certainty of the truth. This pretension was believed to be achieved with the system proposed in Hegel's *Encyclopedia of Philosophical Sciences* by which the whole of reality in its becoming is explained and produced simultaneously by the subject that understands it. While it is a noble goal, for Kierkegaard it is an illusion, because it alienates human beings from the condition of existence as becoming and freedom, thus having an impersonal status. Kierkegaard's critical proposal, in *The Concept of Anxiety*, is that

¹ Recibido: 14 de junio de 2015. Aceptado: 15 de julio de 2015.

the order of sciences is inverse to the Hegelian model, because in difference with Hegel, the point of departure will be the irreducible and ineffable personal singularity of human existence, which is transcendent, and that science, as a logical development cannot understand. Science will not be a totalizing and abstract system, but a horizon of understanding the possibilities of becoming of the real and freedom.

Keywords

science, anxiety, Hegel, psychology.

Motto: Por cierto que en nuestra época el afán de alcanzar importancia científica trae locos a los mismos sacerdotes, de tal modo que estos se han convertido en una especie de profesores de sacristía, empeñados en servir también a la ciencia y estimando que predicar está muy por debajo de su dignidad. Así no tiene nada de extraño que la predicación se le antoje a todo el mundo un arte demasiado pobre. Sin embargo, la predicación es el arte más difícil de todas y el que Sócrates realmente elogiaba: la capacidad del diálogo².

Søren A. Kierkegaard vivió tiempos paradójicos en el desarrollo de la concepción de la ciencia que pretendía avanzar en dos sentidos semejantes pero a la vez contradictorios y, en esencia, impersonales. Por un lado, quería avanzar en la realización del sueño de Descartes –de que la ciencia, al modo deductivo matemático, pudiera darnos el método objetivo y perfecto unitario para comprender la verdad con certeza y así acabar con el mal causado por ignorancia y el conflicto de las interpretaciones- que es la idea de una ciencia universal y, por otro lado, hacia las utopías de Francis Bacon –donde la ciencia al revelarnos los secretos de la naturaleza nos daría la ilusión de poseer el mundo y eliminar el dolor de vivir-. Ambas tendencias buscaban asimilar el mundo, hacerlo nuestro, eliminar su extrañeza de la conciencia: la primera a través del desarrollo de la filosofía de Hegel y la segunda por la emergencia de las ciencias positivas; pero ambas intolerantes a lo extraño, a lo paradójico, a lo inefable, al misterio, a lo insondable, lo individual y lo singular.

² Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, trad. Demetrio Gutiérrez, Madrid: Alianza, 2007, p. 47 / SV1 IV 288.

Esta intolerancia la logró enmascarar con el aura de sabiduría superior pero a la cual falta el diálogo, en el que la realidad se apropia individualmente con sus incertidumbres y con el riesgo de las decisiones personales, que siempre son abiertas. Este diálogo se subsume, se subordina y se cierra ante el sistema de los conceptos que derivan de un intérprete autorizado o a las exigencias de eficiencia empírica.

En este contexto, para Kierkegaard, el significado de conocer y de conocerse a sí mismo se pierde, dejándose en manos de la ciencia el sentido propio de la existencia y el problema de la comprensión de la misma y reduciéndose, a la vez, al ámbito de las emociones y sensaciones personales. Como él mismo afirma en el escrito *Temor y temblor* “es una época que ha cancelado la pasión en beneficio de la ciencia”³.

Es ante la intolerancia de las pretensiones de la ciencia moderna que Kierkegaard alza su pluma partiendo del ámbito de la experiencia de la existencia humana y su carácter religioso; ya que para el filósofo lo más íntimo de la persona humana queda definido o marginado del ámbito de la ciencia, de lo relevante y se confunden o trastocan sus conceptos.

La crítica que inicia Kierkegaard contra la ciencia se denota, principalmente, en el escrito *El concepto de la angustia* del año 1844 y firmado por el seudónimo Vigilius Haufniensis. En su introducción y los dos primeros capítulos, con el fin de comprender una visión psicológica del pecado original -o de las condiciones de la libertad humana, que es la angustia-, critica irónicamente esta idea de las ciencias con sus consecuencias absurdas y propone una nueva forma de hacer ciencia en la cual el carácter irreductible, indefinible, no sujetable, de la persona humana siempre permanece como una trascendencia que la ciencia no puede abarcar, pero tampoco puede negar, sino que se debe orientar a ella.

No se trata como en Kant de determinar los límites de la ciencia en función de sus condiciones de posibilidad, sino que Kierkegaard parte de la experiencia de la apertura radical de posibilidades de ejercer individualmente la libertad -por ello trata el caso del mal moral o del pecado. En este sentido, la ciencia no puede ser autoridad, tampoco totalizante, ni excluyente, sino comprensión de las condiciones para ejercer la propia individualidad, en donde se da el conocimiento de sí mismo y se deja el ámbito abierto para las concepciones de las religiones. Kierkegaard, como retomará después

³ Søren Kierkegaard, *Temor y temblor*, trad. Vicente Simón Merchán, Madrid: Técno, 1998, p. 6 / SVI III 59.

Emmanuel Mounier⁴, considera que el carácter esencial de la vida humana es que no puede ser categorizable, definible o sistematizable; la existencia siempre es ruptura y trascendencia en relación a un sistema.

Por lo que la crítica de Kierkegaard a la ciencia en su carácter impersonal es el debate de la filosofía acerca de las relaciones entre lógica y ser, entendida en su contexto hegeliano como lógica y existencia, como razón y paradoja, verdad y tiempo, universal e individual; contradicciones en las cuales la síntesis o mediación total no se puede lograr, sino que la existencia se da en el intermedio de estas categorías del pensamiento y en ese sentido trasciende la ciencia.

Como podemos ver no es solo una crítica a la pretensión superficial del erudito que, igual que los sofistas, habla de todo pero no se apropia de nada en la interioridad, sino al mismo carácter pretensioso del desarrollo científico de mediar este intersticio existencial o, por la imposibilidad de mediarlo, definirlo como irrelevante.

Para comprender esto con más detalle, presentaré primero las características generales de la pretensión científica más influyente en el tiempo de Kierkegaard con su carácter paradójico que se da por el proyecto educativo de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel pero que, poco tiempo después, deriva en el psicologismo y se abandona por un proyecto de estudios politécnicos; segundo, presentaré las críticas de Kierkegaard específicas a este proyecto y, tercero, a manera de conclusión, presentaré la propuesta misma del filósofo danés. Cabe aclarar que la crítica no solo es al modelo científico, sino a su pretensión de convertirse en el fundamento del orden de la existencia.

Esto no quiere decir que la propuesta de Kierkegaard esté desactualizada, una vez que se ha renunciado a los meta-relatos, porque la crítica no refiere tanto a la idea de la comprensión de la verdad, sino a la idea que la verdad de la existencia quede en manos de un sistema impersonal representado tanto por el pensamiento débil como sistema, como por la ciencia empírica. Tiempo después a la muerte de Kierkegaard, el influyente filósofo danés Harald Høffding criticaba a Kierkegaard desde la perspectiva positivista y conductista de la psicología. Sin embargo, actualmente tanto la Logoterapia como los estudios sobre la esquizofrenia o la terapia racional emotiva, han

⁴ Cfr. Emmanuel Mounier, *El personalismo. Antología esencial*, trad. Carlos Díaz Hernández, Salamanca: Sígueme, 2002, p. 701.

reconocido la importancia del orden de trascendencia de la existencia, así como la propone el mismo Kierkegaard, para sus estudios científicos⁵.

Si bien la crítica de Kierkegaard se lanza contra la pretensión totalizante del sueño cartesiano en el sistema hegeliano, al mismo tiempo, está surgiendo una visión de la ciencia que deja atrás a Hegel y se apuesta por la eficiencia y la simplicidad en el pensamiento. Ante ello la crítica de Kierkegaard se redobla, pues esta pretensión excluye de su ámbito al hombre y reduce la psicología a un mero instrumento⁶.

La crítica de Kierkegaard a la ciencia en su carácter impersonal significa, en el fondo, una crítica a la pretensión de la razón de homologar toda contradicción y e estandarizar todo lo que se presente como individualmente trascendente y extraño, sin la implicación de la propia persona en el tiempo. Para Kierkegaard esta implicación es lo que constituye la esencia y la dignidad de la existencia, la cual solo puede compartirse o conocerse mediante el diálogo y la contemporaneidad a la usanza socrática.

I. La ciencia del orden establecido en tiempos de Kierkegaard

¿Cuál es el espíritu de la época científica que Kierkegaard crítica? Este espíritu es el del proyecto educativo y filosófico propuesto por Hegel y retomado, criticado y a veces exagerado por los miembros de la así llamada escuela hegeliana, y que quedó plasmado en la monumental obra del pensador alemán *La Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, al menos durante la vida de Kierkegaard.

John Toews, catedrático sobre el tema de la Universidad de Washington, sostiene que la influencia abarca desde que Hegel inicia su docencia en 1820 hasta 20 años después de su muerte siendo rector de la Universidad de Berlín en 1850, después del fracaso de las revoluciones burguesas, y cuya influencia se deja ver de la misma forma en el ámbito, sino de toda Europa,

⁵ Cfr. Harald Høffding, *Søren Kierkegaard*, trad. Fernando Vela, Madrid: Revista de Occidente, 1930, pp. 78-80, 103-110. Cfr. May, Rollo, *The Meaning of Anxiety*, New York: Norton, 1977. Cfr. Viktor Frankl, *Psicoterapia y existencialismo*, trad. Antoni Martínez Riu, Barcelona: Herder, 2001.

⁶ Es de hacer notar que 1844, año de publicación de *El concepto de la angustia*, es el mismo en el que se publica el *Discurso sobre el espíritu positivo de A. Comte* y se descubren varios conceptos para la ciencia empírica; como el realizado por el rector de la Universidad de Copenhague Hans Christian Ørsted sobre electromagnetismo publicando sus hallazgos en el *Manual de física mecánica*.

sí de la educación en la ciudad de Copenhague⁷. Relatar la historia completa de estas afirmaciones, supera la brevedad de este escrito pero basta mencionar algunos elementos que constituyen el espíritu de la época.

La obra de Hegel, *La Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, fue muy importante en su tiempo -algunos consideran que la más importante- tanto para Hegel, como para sus discípulos. Fue compuesta y publicada por Hegel en 1817 cuando era profesor y ocupaba la cátedra de filosofía de la Universidad de Heidelberg de 1816 a 1818⁸, con la intención de ser un libro de texto⁹, que marcará las pautas de sus clases, de todo su sistema dinámico aunque no de una forma totalmente detallada¹⁰.

Hegel hizo uso de ella posteriormente cuando enseñó en Berlín, entre 1818 y 1831, haciendo dos ediciones más y aumentando con cada edición el número de hojas de la anterior, con observaciones y modificaciones. Por consiguiente, la segunda edición se publicó en 1827 y la tercera edición en 1830, un año antes de su muerte, siendo el texto de referencia para el acomodo de sus clases posteriores¹¹. Recordemos que a excepción de la *Filosofía del Derecho* (1821), las últimas obras de Hegel son las lecciones de sus clases, que después serían recopilados y publicados por sus alumnos.

⁷ Cfr. John Toews, *Hegelianism: The Path Toward Dialectical Humanism 1805-1841*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

⁸ Cfr. Niels Thulstrup. "Kierkegaard and Hegel". *Kierkegaard and Speculative Idealism*. Bibliotheca Kierkegaardiana, Tomo 4, Copenhagen. Reitzel's, 1978, p. 55.

⁹ En los prólogos a las tres ediciones de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* Hegel hace explícita la finalidad de que sirva como libro de texto. Cfr. G.W.F Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. Ramón Valls, Madrid: Alianza Universidad, 1997, pp. 59, 81, 85.

¹⁰ Ramón Valls opina que la *Enciclopedia* de Hegel es la única exposición completa del sistema de la filosofía hegeliana tal como se ofreció al público. Cfr. G.W.F Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. "Presentación del traductor", Madrid: Alianza Universidad, 1997, p. 36. Teófilo Urdañoz opina que esta obra encierra un todo orgánico de cuanto Hegel había pensado y expuesto desde Tubinga. Cfr. Teófilo Urdañoz, *Historia de la filosofía*, Tomo IV, Madrid: BAC, 1991, p. 289. Para Francisco Larroyo en su estudio introductorio a la obra, publicada por Porrúa, la *Enciclopedia* es la exposición más lograda de su sistema. Cfr. G.W.F Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, "Estudio Introductorio", México: Porrúa, p. XL.

¹¹ La *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* también abarca sistemáticamente cuestiones que Hegel había enseñado a sus alumnos, pero que no les había dado un tratamiento sistemático, como la filosofía de la naturaleza. Cfr. G.R.G Mure, *La filosofía de Hegel*, trad. Alfredo Brotón Muñoz, Madrid: Cátedra, 1988, p.157. Era precisamente en Berlín donde Hegel producía en vivo las explicaciones de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, papel que conserva en todo este periodo. Cfr. G.W.F Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, "Presentación del traductor", p. 33.

Para sus discípulos fue tan importante que fue considerada como la “Biblia del hegelismo”. Además realizaron nuevas ediciones aumentando las notas y las observaciones con el objetivo de convertir la *Enciclopedia* en el sistema acabado que representara el baluarte de la escuela que ellos querían formar¹². El resultado fue la publicación de lo que se ha conocido con el nombre de la *Gran enciclopedia*¹³. Algunos de estos fueron: Leopold Von Henning, Carl Ludwig Michelet y Ludwig Boumann. Así como otro de sus discípulos y defensores, Karl Rosenkranz se dedicó en 1845 a hacer una nueva edición de la *Enciclopedia*, publicada en 1870¹⁴.

Sabemos también que la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* fue conformada por Hegel en relación no sólo con las intenciones de su sistema filosófico, sino por las regulaciones educacionales de Baviera de 1808, hechas por F. Immanuel Niethammer que prescribían la educación en una enciclopedia filosófica¹⁵. Además hay que tener en cuenta que desde 1809 y a lo largo del siglo XIX y XX, el modelo educativo que regía a las universidades en Alemania es el llamado: Universidad de Humboldt, donde la filosofía abarcaba, además de teología, jurisprudencia y medicina, todas las disciplinas teóricas, sin olvidar las ciencias naturales¹⁶.

¹² John Toews afirma que es en 1818 cuando Hegel comienza a tener influencia desplazando la certeza sobre la verdad del sistema que había mantenido Schelling desde 1807 hasta 1815, debido a que es cuando publica sus mayores obras como la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* y tiene el acceso a los medios académicos; lo cual provoca que ya desde 1820 se den los primeros signos de este proceso con los jóvenes intelectuales que buscaban una alternativa al discurso del nacionalismo romántico alemán y que progresivamente dará lugar a la consolidación de una escuela académica organizada centrada en la Universidad de Berlín con fuertes lazos con la administración prusiana. Cfr. John Toews, “Transformations of Hegelianism 1805-1846”, *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 381. Allí crearon una sociedad para el criticismo científico y publicaron una revista académica subsidiada por el estado [*Jahrbücher für Wissenschaftliche Kritik*] siendo el órgano público más visible del hegelianismo hasta el final de 1830. Ellos serán los antecedentes de lo que después de la muerte de Hegel se conozca como la escuela hegeliana con sus tres alas: derecha, centro e izquierda.

¹³ Cfr. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, “Presentación del traductor”, p. 35.

¹⁴ Cfr. *Ibid*, p. 25.

¹⁵ Cfr. M. A. Inwood, *Hegel Dictionary*, Oxford: Blackwell Publishers, 1997, p. 86. Cfr. Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, “Presentación del traductor”, pp. 21-22.

¹⁶ Cfr. Herbert Schnädelbach, *Filosofía en Alemania, 1831-1933*. trad. Pepa Linares, Madrid: Cátedra, 1991, pp. 33-42.

En general el contenido de la *Enciclopedia* presenta la concepción de la ciencia no como un agregado de ciencias particulares, en el que ellas se unen por criterios accidentales y extrínsecos, sino que comprende la unidad de las ciencias de acuerdo con “la secuencia intrínseca del concepto”¹⁷ o, como dice Inwood, en sus conexiones lógicas¹⁸. Precisamente porque la *Enciclopedia* trata de ver el desarrollo completo del espíritu absoluto o la idea como totalidad y en su unidad dinámica, que es la dialéctica. Es decir, cada momento del sistema es el espíritu absoluto que se va desarrollando hasta ser plenamente él mismo. Por ejemplo: el alma y la conciencia son ambas el espíritu pero, a la vez, son diferentes, porque son dos momentos distintos del espíritu mismo, desde distintos puntos de vista. Por ello para Hegel, la división de la *Enciclopedia* será el camino que sigue el desarrollo del espíritu: como ser en sí y para sí, la lógica, como ser fuera de sí en su ser-otro o filosofía de la naturaleza y como ser en sí y por sí, que regresa a sí mismo desde su ser-otro, filosofía del espíritu¹⁹.

Por lo tanto, cada ciencia, como la psicología -que Kierkegaard más criticará-, no es valiosa en sí misma, como ciencia particular, sino solo vista dentro de su unidad en el sistema científico de la filosofía que trata de dar cuenta del espíritu en su desenvolvimiento esencial, el pensamiento y éste es la *Enciclopedia*; o, más bien, que la filosofía es este mismo desarrollo del espíritu. En este sentido, para Hegel “un filosofar sin sistema no puede ser nada científico [...] Un contenido sólo se justifica como momento del todo; fuera de éste es una suposición infundada o certeza subjetiva; muchos escritos filosóficos se limitan así a expresar solamente pareceres y opiniones”²⁰.

Además si consideramos que la filosofía abarcaba todas las ciencias teóricas, como momentos de la encarnación del Espíritu absoluto en las estructuras racionales de la historia y del Estado, y donde la psicología muestra que el hombre debe llegar al saber de su razón, es decir, a identificarse con la actividad de la razón absoluta que actúa en él para reconocerla en el Estado, la educación se dirige sobre todo a formar individuos que identifiquen su singularidad con la substancia comunal de las instituciones estatales a través de un esfuerzo racional o comprensión filosófica de esas estructuras del espíritu absoluto a través del desarrollo histórico.

¹⁷ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, “Presentación del traductor”, p. 16.

¹⁸ Cfr. M. A. Inwood, *Hegel Dictionary*, p. 87.

¹⁹ Cfr. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 18. Nota: Para las referencias de Hegel en la *Enciclopedia* se referencia con el número de párrafo.

²⁰ Cfr. *Ibíd.*, 14.

Esto era muy importante para Hegel ya que si no existía una comprensión conceptual de la estructura racional del espíritu absoluto en el estado moderno, el sujeto individual no podría experimentar actualmente el estado como su casa, como la substancia universal²¹. Sobre todo porque hablamos de un momento en la historia de Alemania donde se identificaba al estado prusiano en formación como el agente de la unidad nacional posterior a las invasiones napoleónicas; se buscaba esa unidad nacional perdida, anhelada por los románticos alemanes y que desde la ilustración inicia un proceso de construcción en las filosofías alemanas, que es a la vez un proceso de secularización de la doctrina cristiana porque los estados alemanes habían sido hasta entonces estados confesionales (luteranos, calvinistas y católicos principalmente) pero para Hegel esto ya no podía ser una base suficiente para la exigencia de autonomía del sujeto moderno porque generaba actitudes sectarias entre las diversas asociaciones. La autonomía debía fundamentarse en la razón, en el carácter universal de todos los hombres.

Esta comprensión de lo absoluto en las estructuras racionales del sistema, basados en la conciencia de su desarrollo histórico, solo podía realizarse a través de la educación filosófica en las universidades vigiladas por el Estado. Por ello el proyecto filosófico de Hegel teñido de un carácter redentor configurará el orden establecido de la educación, porque, de acuerdo con el proyecto de construcción de la nación alemana, es en la educación donde se debe formar la conciencia histórica suficiente y la comprensión filosófica necesaria para que las estructuras de las instituciones políticas sean lo suficientemente transparentes para saber qué es la razón absoluta y así el individuo identificaría su voluntad singular con un proyecto más grande, con el proyecto del espíritu absoluto en el mundo en el pensamiento. En palabras de Hegel: “en el sentido enteramente universal de que el *nus* (y en determinación más profunda, el espíritu) es la causa del mundo y, en un sentido más próximo que el sentimiento jurídico, ético y religioso son un sentimiento y por ende una experiencia con un contenido tal que tiene su raíz y su sede sólo en el pensamiento”²².

Por estas ideas, el ministro de educación y político liberal Altenstein, valoraba a Hegel en la Universidad de Berlín como aquél que podría dar un proyecto tranquilizador después de las turbulencias nacionalistas de los últimos años, sobre todo por “la forma singular en la que Hegel recogía el

²¹ Cfr. John Toews, “Transformations of Hegelianism 1805-1846”, pp. 385-386.

²² G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 8.

impulso modernizador que arrancaba de la revolución francesa conjugándolo con una actitud conservadora y devota del estado”²³.

En otras palabras, el orden de las ciencias en el orden establecido al que Kierkegaard critica esencialmente se denota por la idea hegeliana de un sistema científico y educativo omniabarcante de toda la realidad y de todo el conocimiento. Por eso Kierkegaard, en *El concepto de la angustia*, ironiza estas pretensiones diciendo: “Hegel, al contrario [que Schleiermacher] y a pesar de su extraordinaria habilidad y su estupenda sabiduría, nos recuerda por su desenvolvimiento una y otra vez que él fue en el sentido alemán, un profesor de filosofía a gran escala, porque él a *tout prix* [a toda costa] debía explicar todas las cosas”²⁴.

II. *Crítica al estatuto impersonal de la ciencia como crítica al orden establecido.*

Este espíritu se heredará y se desarrollará por los contemporáneos alemanes y daneses de Kierkegaard –a los cuales tiene en mente todo el tiempo en su crítica- en la escuela hegeliana, debatiéndose la mejor forma de acabar o continuar el sistema del maestro.

Ser hegeliano significaba un renacimiento filosófico que los llevaba a re-escribir y reorganizar sus ideas así como otros campos del conocimiento de acuerdo con conceptos y categorías hegelianas, criticando la posición romántica. Comprender el mundo bajo el lenguaje del concepto, el lenguaje universal, era experimentarlo como si se fuera un navío de la razón absoluta, cuyas primeras expresiones se darían a través de la creación de una revista de criticismo cultural²⁵ que serían prontamente remplazadas por la formación de una escuela académica, consolidada y organizada en la Universidad de Berlín y con fuertes lazos a la administración prusiana. Los discípulos de Hegel vivían la filosofía como el encargo divino²⁶ de transformar las con-

²³ Rüdiger Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, p. 347.

²⁴ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 53-54 /SV1 IV 292.

²⁵ Esta revista fundada en 1827 eran los famosos “Anales de Crítica Científica” [*Järbucher für Wissenschaftliche Kritik o Berliner Järbucher*] que se dedicaba a recensionar las obras más representativas que aparecían en Alemania y en la que figuran como colaboradores todos los principales representantes de la escuela hegeliana. Esta se convertiría en el órgano público más visible del hegelianismo hasta 1830: la Sociedad para el Criticismo Científico, que además estará subsidiada por el estado. Cfr. John Toews, “Transformations of Hegelianism 1805-1846”, p. 382.

²⁶ “Rudolf Haym, un testigo inmediato del último decenio de Hegel en Berlín, escribe recordando esos años. ‘Hay que rememorar esa época para saber lo que significa la verdadera vigencia y el predominio de un sistema filosófico. Hay que tener presente lo que

ciencias individuales y egoístas en una conciencia pública uniforme que se identificara con el espíritu de la nación alemana en el lenguaje universal de la razón.

La discusión entre los discípulos de Hegel se centra, además del problema político, en la relación entre la filosofía de Hegel (ciencia) y la verdad revelada (dogmática)²⁷. Es aquí donde se concentra toda la crítica kierkegaardiana a la ciencia que pretende ser el fundamento del orden establecido y hacer de la existencia humana una explicación, mediación o conclusión lógica del desarrollo del sistema. Para Kierkegaard, esta intención de comprender inclusive la religión dentro de la filosofía hegeliana es la que trastoca y representa el colmo de todo sueño cartesiano o, más bien, de su pesadilla ya que como afirma en su escrito *El concepto de la angustia* “toda vida humana tiene un fondo religioso. Si se niega esto, todo es confusión; quedan destruidos los conceptos del individuo, de especie y de inmortalidad”²⁸.

fue el *pathos* y el convencimiento de los hegelianos, quienes se cuestionaban con absoluta seriedad cuál podría ser el contenido futuro de la historia del mundo una vez que el espíritu había superado todos los obstáculos, en la filosofía de Hegel, para llegar hasta su meta, es decir, al saber sobre sí mismo’.” Rüdiger Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, p. 351.

²⁷ Este debate fue la llamada controversia entre la derecha hegeliana y la izquierda hegeliana, clasificados por Federico Strauss; donde la derecha hegeliana abogaba por la compatibilidad entre la filosofía de Hegel para explicar los dogmas cristianos y la izquierda hegeliana por la sustitución de la religión por la filosofía de Hegel, aunque las dos alas estaban de acuerdo en que las narraciones bíblicas eran mitos, es decir, no eran realidades históricas. Esta controversia llegará hasta la Universidad de Copenhague a través de varios profesores y algunas revistas publicadas por ellos. Por ejemplo, la de Bruno Bauer (*Zeitschrift Für Spekulative Theologie*, Berlín, de 1836-1838), la de Immanuel Fichte, y los anales de Halle. Tanto que se organiza un concurso de ensayo sobre estos temas en 1837, época en la que Kierkegaard es estudiante de la Universidad de Copenhague. Cfr. Niels Thulstrup, *Kierkegaard's Relation to Hegel*. New Jersey: Princeton University Press, 1980, pp. 106-200. Véase al respecto lo que Thulstrup nos menciona: “Clausen and Hohlenberg's *Tidsskrift for udelandsk theologisk Litteratur*[Journal of Foreign Theological Literature] had already in 1836 (IV,80-221) presented a translation of a large portion of Strauss's *Leben Jesu*, and in 1837 the faculty of Theology of the University of Copenhagen set its Prize Essay competition on the following topic: Since in recent times the authority of the books of the New Testament has been impugned, so that there seems to be a present threat to the Faith and the Church, a philosophical inquiry is posed, whether and to what extent the Christian religion and Church depend upon the authenticity and historical credibility of the Sacred books of the New Testament. Kierkegaard subscribed to this journal.” *Ibid.*, p. 108.

²⁸ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 189 /SVI IV 374. Conceptos que son de carácter trascendental y de orden teológico, cuestión en la que Vigilius Haufniensis

Con esto el filósofo danés quiere decir que el hombre es un ser en devenir espiritual y que las verdades dogmáticas indican realidades esenciales para realizar una existencia plena, que el sistema de Hegel y de la escuela hegeliana han suprimido totalmente.

Para Kierkegaard la cuestión religiosa es el elemento central que define al individuo como individuo singular y único y, por lo tanto, si se elimina esto, no solo se elimina una Iglesia o una confesión de fe, sino la singularidad y concreción misma de la persona humana. De ahí que sea el seudónimo Vigilius Haufniensis en *El concepto de la angustia* quien, de manera polémica²⁹, haga de su obra una réplica o una respuesta a Hegel y a la escuela hegeliana (incluyendo a sus contemporáneos daneses) en cuanto a la concepción de la ciencia y en concreto de la psicología y, por ende, del hombre³⁰.

insistirá a lo largo de toda la obra.

²⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 53-54 /SVI IV 292. Es importante resaltar que la polémica es una de las características de los escritos de Kierkegaard pues es coherente con la finalidad de la comunicación indirecta. La cual quiere llevar al lector a una situación en que se enfrente necesariamente a la decisión, es decir a que su existencia se genere. Por eso está en constante discusión; su intención no es la armonía de las conexiones lógicas del sistema sino de encarar al individuo con lo que tiene de irreductible e inalienable. Como dice Max Bense: “Y lo que en cada existencia es sólo ‘sí mismo’, persona individual, enajenable, existencia sólo especial, no generalizable: eso es la ‘existencia’ por antonomasia. La polémica nos lleva, por tanto hacia la existencia. La prosa polémica al estilo de Kierkegaard es, por consiguiente, generadora de existencia.” Max Bense, *Hegel y Kierkegaard. Una investigación de principios*. México: UNAM-III, 1969, pp. 14-15.

³⁰ Además se sitúa en un momento donde algunos contemporáneos de Hegel y que se consideraban seguidores de Kant, reaccionan contra sus posiciones desarrollando una serie de discusiones en torno a la psicología, dando lugar en 1879, con Wilhelm Wundt, a la separación de la psicología de la filosofía y por ende, al surgimiento de la psicología moderna de carácter experimental. Cfr. David Leary E., “The Philosophical Development of the Conception of Psychology in Germany, 1780-1850”, *Journal of the History of Behavioral Sciences*, 14, 1978, pp. 113-121. Según Leary y Otto Klemm, estos contemporáneos eran sobre todo Jakob Friedrich Fries (1773-1843), Friedrich Herbart (1776-1841) y Friedrich Eduard Beneke (1798-1854). El primero planteaba que la psicología es la ciencia fundamental y el fundamento de la filosofía. El segundo, a diferencia de Fries establece que la psicología no sólo debe ser metafísica, sino empírica y matemática. Y el tercero, enfatizaba la naturaleza empírica de la psicología y que ésta debía convertirse en una ciencia experimental. Cfr. *Ibid.*, pp. 116, 117, 119. Cfr. Otto Klemm, *Historia general de la psicología. De Aristóteles a Freud*. México: Pavlov, s.a., pp. 55, 58, 80, 132. Lo que quiero decir con esto es que la discusión de Vigilius Haufniensis se encuentra en un contexto de reacciones hacia Hegel desde la psicología, es un momento donde la psicología empieza a tomar conciencia de su propia naturaleza, derivando en el psicologismo y finalmente en la psicología experimental.

El tema del pecado o el tema del mal, son para Kierkegaard -no solo desde el ámbito dogmático, sino humano- el mayor desafío al intelecto y, en estricto sentido, la expresión de que cada persona es un individuo que no puede ser categorizable por el sistema, a lo cual hace referencia irónica en el más puro estilo socrático –como en el final de la apología- :

Es muy lógico que las ideas que he expuesto les parezcan altamente acientíficas a los hombres de ciencia que son la admiración de mis muy respetados contemporáneos. No podía ser de otra manera, puesto que esos hombres, al manifestar ante sus huéspedes una preocupación y un afán tan extraordinarios por el sistema, de seguro que también tienen que estar muy preocupados por encontrar un sitio para el pecado dentro del sistema. Por su parte, esas huéspedes comunitarias pueden muy bien afanarse, y si lo desean con carácter exclusivo, por incluir en sus piadosas oraciones a tan profundos investigadores, los cuales encuentran sitio tan ciertamente como encuentra sus gafas, el que las busca, no notando que las tiene puestas³¹.

III. *Las críticas concretas*

Para Kierkegaard la ciencia propuesta por los hegelianos en el orden establecido tiene un error de principio³²: no tener bien determinado su objetivo y sus límites propios y, en ese sentido, confundir no sólo los conceptos, sino degradar el lenguaje; la consecuencia final de este error es una pérdida para la comprensión misma de la existencia humana. La ironía fundamental consiste en pretender comprender todo de forma homologada en una ciencia universal sin embargo, terminando por no comprenderse nada.

Esta ausencia de comprensión se debe a cuatro razones: la primera, confundir el ámbito inmanente de la lógica, propio de todo conocimiento científico, con el ámbito trascendente de la realidad efectiva; segundo, por lo mismo, homologar a formas de conocer las categorías de otros ámbitos que no le corresponden al pensamiento en sí, como son el sentido dogmático de reconciliación y el sentido moral de inocencia, uno interpretado como la posibilidad de que el pensamiento conozca el ser de las cosas, y la otra interpretándola como el sentido lógico de inmediatez. Lo cual da como consecuencia una asimilación del acto de fe con el ámbito más primigenio del conocer y una reducción de la idea del pecado a los sentimientos dogmáti-

³¹ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 103 /SV1 IV 322.

³² Cfr. *Ibid.*, p. 36 /SV1 IV 282.

cos o a las categorías de las patologías psicológicas que todo lo terminan por justificar; tercero, la pretensión de la ciencia de tener un punto de partida sin prejuicios; y, cuarto, confundir la relación entre conceptos debido a las conexiones y operadores lógicos, con el movimiento de las decisiones, de la libertad de la existencia. La crítica de estos principios llevará a Kierkegaard a proponer otro orden de las ciencias que no sea el enciclopédico, sino un orden en el que la unión de las mismas sea la trascendencia de la existencia que la lógica no puede aprender.

Para el seudónimo Vigilius Haufniensis la ciencia de la lógica hegeliana, así como las pretensiones de todo conocimiento filosófico desde los griegos, y como Kant lo había problematizado³³, es la relación entre la estructura lógica del pensamiento que opera bajo sus propias leyes y principios (como los famosos principios de razón suficiente) o por las leyes dialécticas, con el acontecer de la realidad fenoménicamente, es decir, las relaciones entre sujeto y substancia o, en otros términos, entre verdad y tiempo.

Podríamos decir que para los griegos el pensamiento está intencionalmente o teleológicamente definido para captar la realidad como objeto; para Kant las condiciones de posibilidad no permiten captar la realidad en su totalidad sino solo homologada a la estructura de la conciencia y, para Hegel, superando el escepticismo kantiano, hay un proceso que termina por identificar sujeto y substancia. Sin embargo, en esta historia es claro que el ámbito de las relaciones entre pensar y realidad se definen por encontrar lo que asemeja a uno o al otro. En el caso de Hegel las leyes de la historia y de la naturaleza son idénticas a las del pensamiento, luego entonces es posible la identidad; en el caso de los griegos esto se traduce en el tema de la reminiscencia: la verdad ya está en lo que somos y el conocimiento es hacerla presente a la misma conciencia, reconocerla en última instancia; y en el caso de Kant son las propias condiciones de posibilidad las que marcan la estructura de los objetos.

A diferencia de todos ellos, para Kierkegaard la ciencia, sea cual sea su intención o su método, es por esencia una inmanencia lógica: ya sea como orden reminiscente, como leyes dialécticas o como estructuras de unidad de los conceptos³⁴. El pensamiento conoce, ordena, discierne, pero no realiza, produce o elige lo pensado, lo cual se implica que sí sucede en el sistema hegeliano. Entre el orden del pensamiento y el orden de lo real, en el ámbito humano, para el filósofo danés, siempre se encuentra una brecha que

³³ Cfr. *Ibid.*, p. 39 / *SVI IV* 283.

³⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 100 / *SVI IV* 320-321.

el sistema, por sí mismo, no puede definirla o determinarla. Esta brecha es el ámbito de la libertad individual que no se entiende solo como una capacidad de elegir en función de un cálculo o de unas condiciones específicas, sino como la posibilidad de elegir lo imposible, lo no contemplado en la inmanencia de las estructuras de pensamiento o lo que lo contradice, inclusive para el mismo que elige, la elección produce rupturas totalmente inesperadas y, a veces, incomprensibles para el mismo intelecto.

Esta es la brecha que para el autor seudónimo Vigilius Haufniensis está expresada, más no explicada, en la dogmática mediante las ideas de pecado, fe y reconciliación y en la ética, como el ámbito siempre presente de la contingencia del acto libre. Pues como dice Vigilius Haufniensis, “la libertad nunca es una posibilidad siempre es una realidad”³⁵. Esto no quiere decir que no podamos comprender las situaciones, circunstancias y potencias que pueden dar como resultado una cierta elección, pero no por pensarlo, observarlo o comprenderlo lógicamente sucede, ya que el ámbito del acontecer es un ámbito donde el individuo entra al mundo como individuo.

Por ello, en el mismo escrito *El concepto de la angustia*, la conclusión de Vigilius Haufniensis acerca del lugar adecuado para estudiar el tema del pecado en la ciencia, es que el pecado no tiene lugar en ninguna de las ciencias³⁶; este entra al mundo no por las leyes dialécticas, por pertenecer a un sistema o a una serie de condiciones explicables, sino por la decisión misma del individuo. Dado esto, tampoco al pecado lo explica la teología, esta se limita a manifestar los sentimientos de horror sobre el acto, pero no lo explica. En este sentido, la única ciencia que puede decir algo es la psicología, en cuanto no dice por qué se peca, sino cuáles son las condiciones de ello, ya que la condición es un estado de ánimo de ambigüedad cuando el individuo se da cuenta de su libertad que se llama angustia. De ahí el título irónico: “el concepto de la angustia” ya que sentido hegeliano nunca hay tal concepto, es decir, nunca hay una reconciliación entre la esencia y la existencia. La angustia es precisamente ese término medio que nos indica que la decisión depende, la sabe y está con el individuo y, por ello, no podemos juzgar al individuo éticamente, solo sus acciones; y no podemos explicar o justificar científicamente su decisión. Así, entendemos el el valor de las analogías, ya que lo que si podemos comprender es análogamente las situaciones en las que se decide, pero no la decisión en sí (y esta es toda la

³⁵ Cfr. Ibid., p. 57 / SVI IV 294.

³⁶ Cfr. Ibid., p.56 / SVI IV 294.

discusión, que no expondré aquí, sobre el tema del pecado de Adán como original o primigenio).

Si en la ciencia, que es un sistema de inmanencia lógica, siempre hay condiciones anteriores que median o explican las conclusiones posteriores; en la existencia, en el individuo, los actos de la libertad siempre son tan primeros como el primero cuantitativamente. Esto es lo que le da a la existencia su riqueza y su dificultad al mismo tiempo.

Para Kierkegaard, el atrevimiento de Hegel de llamar su último capítulo de la *Lógica* “realidad”, no significa más que confundir toda la realidad pues:

se obtiene con ello la ganancia dar la sensación de que ya en la misma lógica se ha alcanzado lo más alto de todo lo que hay, o, si se prefiere, lo más bajo. Sin embargo, la pérdida que ello representa es clamorosa, ya que de este modo ni la lógica ni la realidad quedan servidas. No la realidad, pues la lógica no deja paso a la contingencia que es esencial a todo lo real. Pero tampoco queda servida la misma lógica, pues cuando ésta acaba de pensar la realidad, ha introducido en su mismo cuerpo algo que no puede asimilar, anticipando una cosa que según su misión solamente ha de preparar³⁷.

Desde la perspectiva del filósofo danés hay una comprensión del movimiento como algo que deja de ser, por ello la lógica es impotente ante el devenir. La intromisión de la categoría de negatividad dentro de la lógica, para Kierkegaard, representa un artificio muy ingenioso para dar lugar a la contradicción dentro del mismo concepto y, en cierto sentido, aparentar un movimiento pero, en realidad, no hay otredad real, sino que es dentro de la misma ley dialéctica, de donde resulta que no hay movimiento. El pensamiento solo puede ser de aquello que es, por lo que no hay movimiento del pensamiento dentro del pensamiento, sino que requiere de un elemento extraño y contradictorio a sí mismo; un elemento de la propia realidad que es paradójica. Con razón afirma en el escrito *Migajas filosóficas* que “la paradoja es la pasión del pensamiento”³⁸.

Sin embargo, la pretensión de la ciencia en el orden establecido es que el movimiento es ya inmanente al propio pensamiento y, por tanto, siempre hay una justificación históricamente hablando. Pero la justificación y ani-

³⁷ Ibid., pp. 36-37 / SV1 IV 282.

³⁸ Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, trad. Rafael Larrañeta, Madrid: Trotta, 2007, p. 51 /SV1 IV 204.

quilación de la responsabilidad personal y del individuo mismo, inclusive como si el mismo pensamiento no estuviera inmerso dentro del acontecer de lo real y no se viera afectado por ello, tiene como consecuencia la idea del sujeto como absoluto.

Para Kierkegaard esto es lo que produce todas las confusiones con la ética y la dogmática; es decir, la realidad, desde este punto de vista, se comprende como cambios necesarios y justificables, solo comprensibles en un tiempo histórico; el mal se interpreta como la necesaria negatividad, y la reconciliación se entiende como el momento de la claridad conceptual de la justificación total del proceso, como su mediación absoluta. Por lo que si la reconciliación se entiende como explicación total, si el mal es la negatividad que opera el movimiento, resulta que ni la reconciliación, ni el pecado o el mal tendrían algún valor moral o religioso; su sentido real se aniquila dentro del sistema y, con ello, las preocupaciones, la angustia y la responsabilidad del individuo como persona. El resultado de todo este es que la existencia del individuo, de la persona, se diluye en el sistema y se predispone para su subordinación a la interpretación histórica e ideológica más legítima.

Así Vigilius nos dice que si la lógica [de Hegel] debe iniciar con lo inmediato³⁹ entonces “se llama fe a lo inmediato, sin recurrir a ninguna otra definición más aproximativa, entonces se logra la ventaja de poder convencer a todo el mundo de la no necesidad de mantenerse en la fe. [...] la pérdida que ello implica es evidente, ya que de este modo se le quita a la fe lo que legítimamente le pertenece, es decir, sus presupuestos históricos”⁴⁰.

Como en la lógica para iniciar el movimiento, lo inmediato debe ser negado o anulado para devenir hacia el contenido que le pertenece, a la realidad efectiva, entonces el punto de partida del devenir de la filosofía o del espíritu absoluto es la fe o principio de experiencia que es la conciencia más próxima a este contenido, dándose la necesidad de ser negada por la reflexión hasta llegar al conocimiento conceptual de Dios.

Las referencias acerca de esto se encuentran directamente en varios pasajes de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, en la que la fe se considera como el principio inmediato del saber filosófico o principio de experiencia, ya que según Hegel: “Este principio es lo mismo que en nuestros días se ha llamado fe, saber inmediato, revelación en lo externo y particularmente en

³⁹ Cfr, G.W.F Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 86.

⁴⁰ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, pp. 37-38 / SV1 IV 283.

la propia interioridad”⁴¹; principio que es la unidad inmediata del espíritu absoluto en la conciencia subjetiva del ser humano.

Para que el espíritu absoluto llegue a sí mismo, llegue a autoconocerse -que es lo que Hegel llama el conocimiento de Dios como espíritu- tiene la dificultad de que

no se contenta con las representaciones corrientes de la fe, sino que avanza hasta el pensar, primero hasta el entendimiento reflexivo, pero que ha de llegar luego al pensamiento conceptual, casi no podría sorprender que tantos (principalmente los teólogos como más obligados a ocuparse de estas ideas) vengan a precipitarse en aquellas aseveraciones, pierdan fácilmente el hilo de la cuestión y acepten tan dócilmente aquello que se les ofrece como ayuda [para salir de la dificultad]; lo más fácil de todo es aquel resultado, a saber, que el ser humano nada sabe de Dios⁴².

En este mismo pasaje Hegel nos dice que para comprender exacta y determinadamente lo que Dios es como espíritu en el pensamiento, se precisa “especulación a fondo”⁴³ o, como dice en la introducción a la *Enciclopedia*, el fin supremo de la filosofía⁴⁴ es producir “la reconciliación, mediante el conocimiento de esa conformidad, de la razón autoconsciente con la razón que está siendo, es decir, con la realidad efectiva”⁴⁵. Es decir, el contenido que el pensamiento se da a sí mismo es la realidad efectiva, que no es una existencia contingente, sino algo que necesariamente debe ser.

A esto Vigilius replica inmediatamente en su discusión, pues para empezar nos menciona irónicamente que “se suele emplear la palabra reconciliación para designar el saber especulativo o la identidad del sujeto que conoce y lo conocido, de lo subjetivo-objetivo, etcétera, entonces se echa de ver con facilidad que tenemos delante un espíritu ingenioso, un espíritu que se sirve de su ingeniosidad para esclarecer todos los enigmas”⁴⁶.

Para Haufniensis, aunque Hegel haya superado el escepticismo kantiano⁴⁷, en el sentido de que el pensamiento contiene la actualidad que no

⁴¹ G.W.F Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 7.

⁴² *Ibid.*, 564.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Pues para Hegel la filosofía propiamente es el pensamiento especulativo. Cfr. *Ibid.*, 9.

⁴⁵ *Ibid.*, 6.

⁴⁶ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, pp., 38-39 / SVI IV 283.

⁴⁷ En otros dos pasajes de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* Hegel critica precisamente el escepticismo de Kant de no poder conocer la realidad efectiva con el pensa-

la posee en virtud de una suposición previa, aun así se pregunta: “¿será una reconciliación esa realidad del pensamiento lograda de un modo tan consciente?”⁴⁸. Dicho de otro modo, tras una serie de reflexiones que va haciendo, Vigilius Haufniensis no puede omitir criticar el tema de la mediación y de la negatividad, como fundamento del devenir lógico o visto desde la perspectiva hegeliana, del devenir de la realidad o del espíritu absoluto, ya que, en última instancia, para Vigilius esto no hace más que confundir los planos de las ciencias y de la dogmática con la lógica.

Para Hegel el conocimiento de Dios o de todo lo suprasensible contiene una elevación sobre la aprehensión sensible, es decir, “un comportamiento negativo respecto de eso primero [la sensación, la intuición, etc.] y contiene por ende la mediación. Pues mediación es un comenzar y un haber avanzado hacia algo segundo, de modo que ese segundo sólo se da en tanto se ha llegado a él desde otra cosa a él opuesta”⁴⁹.

Lo que critica Haufniensis es el hecho de que cuando Hegel hace referencia a mediación para él esto es sinónimo con síntesis; o la síntesis, para Kierkegaard e implícito para su seudónimo, nunca es mediación:

Algo equívoco, que lo mismo puede indicar una relación entre dos como el resultado de la relación, tanto aquello en lo que dos cosas se relacionan como los elementos relacionados. La mediación designa a la par movimiento y reposo. [...] La síntesis ha quedado definitivamente abandonada y se dice mediación. ¡Que así sea! Sin embargo, la ingeniosidad contemporánea reclama todavía más y dice reconciliación. ¿Cuáles son las consecuencias?⁵⁰.

Para Vigilius Haufniensis se debe hacer una reflexión sobre el significado original de los términos y del lenguaje mismo, para poder hablar en su justo

miento. Cfr. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 10, 40, 41, 44.

⁴⁸ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 39 / SVI IV 283.

⁴⁹ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 12.

⁵⁰ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 40 / SVI IV 283-284. Aquí es preciso mencionar que la crítica de Vigilius se ve influenciada por la crítica a la lógica de Hegel por Adolph Trendelenburg (1802-1872) que reaccionaba contra el idealismo desde una posición orgánica aristotélica. Precisamente porque planteaba que el movimiento dialéctico que exige como momento superior a la negación es imposible. Cfr. Arnold Come B., *Kierkegaard as Humanist, Discovering my Self*. USA: McGill-Queen's University Press, 1995, pp. 142-143, 182, 184. Así mismo en la época que se escribe *El concepto de la angustia*, Kierkegaard ha leído a Trendelenburg teniéndole en un gran aprecio. Cfr. *Pap.* VI B 54:21, V B 49:6 n.d., 1844.

concepto ya que la dogmática se confunde con lógica, al igual con la ética. Por eso, expone una crítica a la concepción del movimiento lógico en Hegel, argumentando que si lo negativo es el impulsor del movimiento en la lógica, entonces no hay movimiento alguno, ya que sigue siendo un movimiento inmanente. En cuanto el paso de la lógica a la ética, nos dice Vigilius encontramos que: “lo negativo vuelve a dar muestras de una incansable actividad. La sorpresa de turno nos la depara en esta ocasión el tener que oír que lo negativo es el mal”⁵¹. Lo cual está efectivamente activo en la *Enciclopedia* desde la introducción hasta la doctrina del espíritu absoluto, cada vez que habla del paso de la posibilidad de una realidad a otra⁵², por ejemplo, en la psicología cuando habla del espíritu teórico Hegel afirma: “La inteligencia que como teórica se apropia de la determinación inmediata se encuentra ahora, después de completar la toma de posesión, en su propiedad; mediante la última negación de la inmediatez, la inteligencia ha sido puesta en sí de tal modo que el contenido está determinado por ella para ella”⁵³.

Incluso en la referencia al mal como lo negativo –que se podría pensar que es una referencia de Vigilius más directa a la *Filosofía del Derecho*– podemos ver que en la psicología de Hegel los principios del mal y el dolor son: la negatividad, la subjetividad, el yo, y la libertad⁵⁴.

En la introducción al escrito *El concepto de la angustia*, resalta el hecho de que una de las principales críticas dirigidas hacia Hegel es la de crear una ciencia que inicie sin presupuestos y que dentro de su desarrollo englobe la explicación de todas las ciencias, entre ellas la dogmática, la psicología y la ética ya que, por todavía, este desarrollo o movimiento se dé por la categoría de la negación. Hegel menciona al inicio de la introducción de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* que: “la filosofía carece de la ventaja, que favorece a las otras ciencias, de poder suponer sus objetos como inmediatamente ofrecidos por la representación y [de poder suponer] como ya aceptado el

⁵¹ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 43 / SVI IV 285.

⁵² Cfr. G.W.F Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 12, 381, 382, 436, 442, 459, 468, 472, 478.

⁵³ *Ibid.*, 468.

⁵⁴ Cfr. *Ibid.*, 472. “La finitud de la vida y del espíritu vienen a dar en su [propio] juicio en el que vida y espíritu tienen a lo otro separado de sí también a la vez dentro de sí como su negativo y son, por tanto, la contradicción que recibe el nombre de mal.” *Ibidem*. Precisamente como la subjetividad, el yo, la conciencia se ponen en oposición a su inmediatez, surge una oposición entre el espíritu y la existencia, que se ve superada con la adecuación de este ser al deber ser, a la razón universal. De aquí se infiere que la singularidad sería principio del mal y el dolor.

método de conocimiento para empezar y proseguir [su discurso]”⁵⁵. Sin embargo Haufniensis lo deja muy claro cuando enfatiza que el único punto de partida de la filosofía es el mismo acto libre del pensar.

La crítica continua en el del capítulo III del escrito *El concepto de la angustia*, donde Haufniensis menciona que en la reciente filosofía hay una categoría que se usa constantemente: la transición, pero:

no nos han explicado nunca y a fondo el contenido de la misma. Se le usa de buenas a primeras, y mientras Hegel y su escuela han llenado de asombro al mundo entero con la idea genial de que la filosofía debe comenzar sin ningún supuesto –o, lo que es lo mismo, que a la Filosofía no debe preceder nada fuera de esa total ausencia de supuestos-, todos ellos siguen usando impertérritos la transición, la negación y la mediación –es decir, los principios del movimiento en el pensamiento hegeliano- sin molestarse lo más mínimo en señalarles a su vez un lugar correspondiente dentro del desarrollo sistemático. Si esto no es un supuesto, ¡que venga Dios y lo vea!⁵⁶

En otras palabras, Vigilius nos está mostrando que toda ciencia parte de unos presupuestos que no puede explicar, ya que van más allá del alcance de su razón. El mismo Hegel, para Haufniensis, no hace más que presuponer lo que es el corazón de su dialéctica o del movimiento lógico: *la negación*.

IV. Conclusión: la propuesta de Kierkegaard

A manera de conclusión, podemos exponer brevemente la propuesta de Kierkegaard ante el desorden del supuesto “orden de las ciencias” ya que su propuesta es muy actual. Partiendo de la tradición que habla de una filosofía primera⁵⁷, como la teoría sobre el ser, y una filosofía segunda, que parte de la experiencia concreta, Kierkegaard propone una segunda ciencia que no inicie con la idealidad e inmanencia de sus estructuras, sino reconociendo y orientándose a la trascendencia del ámbito del significado y el sentido de los actos reales de la libertad. De tal forma que sea una ciencia que reconozca sus límites con el devenir, que su objeto es la aproximación de las condiciones, que parte siempre de unos presupuestos encarnados en un estado afectivo o estado de ánimo, del cual depende también el tipo de

⁵⁵ Ibid., 1.

⁵⁶ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, pp. 151-152 / SV1 IV 350.

⁵⁷ Cfr. Ibid., p. 55 / SV1 IV 293.

objeto a estudiar y a partir de lo cual la dogmática, la psicología y la ética tomen su adecuado lugar y no interprete cada una con sus categorías inmanentes el significado de la otra.

La propuesta de Kierkegaard surge por respeto a la realidad misma y por respeto a la idea socrática de que el conocimiento es para comprender la propia forma de vivir, y no para controlarla y dominarla. Es un respeto a lo extraño, a lo indefinible y, por tanto, un respeto a una apertura esencial al diálogo de cada ciencia. En este sentido la ciencia tendría un significado más ligado al desarrollo de las personas en su interioridad.

La idea clave para comprender esta propuesta kierkegaardiana en relación al conocimiento del hombre es la categoría de posibilidad. La ciencia, como la persona que decide, sólo puede hablarnos de lo posible, sólo puede ponernos en la situación de lo posible pero no puede hacer lo posible real. Por ejemplo, en relación al tema del pecado, a la psicología le tocaría comprender las condiciones estables de la posibilidad del pecado, pero no el pecado mismo, a la dogmática le tocaría presuponer su significado; es decir, la psicología sondea la posibilidad real, la dogmática la posibilidad ideal y la ética, bajo el supuesto de estas dos ciencias, puede comprender mejor el juicio de las decisiones y acciones humanas y no ignorarlo o justificarlo todo el tiempo, sino asumir la limitación de su propio discernimiento⁵⁸. De otra forma la ciencia se vuelve ingeniosa, para inventar hipótesis que cuadren en la inmanencia lógica sin comprender lo real.

La crítica de Kierkegaard, si bien tiene en mente la filosofía hegeliana, no acepta tampoco la perspectiva de las ciencias positivas. Porque estas, quitan de su espacio de comprensión a la libertad, la trascendencia, el misterio y lo contingente. Y en su lugar establecen instrumentos e indicadores de medición de variables verificables que puedan expresarse en enunciados de causa y efecto. Para Kierkegaard, tanto la propuesta de Hegel como la de Comte serían formas de reducir lo real a una forma de la inmanencia lógica del pensar, ya sea por especulación o por instrumentos de observación.

⁵⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 59 / *SVI IV* 295.

Bibliografía:

- Kierkegaard, Søren, *El concepto de la angustia*, trad. Demetrio Gutiérrez, Madrid: Alianza, 2007
- Kierkegaard, Søren, *Temor y temblor*, trad. Vicente Simón Merchán, Madrid: Tecnos, 1998.
- Kierkegaard, Søren, *Migajas filosóficas*, trad. Rafael Larrañeta, Madrid: Trotta, 2007.
- Kierkegaard, Søren, *La enfermedad mortal*, trad. Demetrio Gutiérrez, Madrid: Trotta, 2008.
- Bense, M., *Hegel y Kierkegaard. Una investigación de principios*, México: UNAM-III, 1969.
- Come B., Arnold, *Kierkegaard as Humanist, Discovering my Self*. USA: McGill-Queen's University Press, 1995.
- Frankl, Viktor, *Psicoterapia y existencialismo*, trad. Antoni Martínez Riu, Barcelona: Herder, 2001.
- Hegel, G.W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. Ramón Valls, Madrid: Alianza Universidad, 1997.
- Høffding, Harald, *Søren Kierkegaard*, trad. Fernando Vela, Madrid: Revista de Occidente, 1930.
- Inwood, M. A., *Hegel Dictionary*, Oxford: Blackwell Publishers, 1997.
- Leary E., David. "The Philosophical Development of the Conception of Psychology in Germany, 1780-1850", *Journal of the History of Behavioral Sciences*, 14, 1978, pp. 113-121.
- May, Rollo, *The Meaning of Anxiety*, New York: Norton, 1977.
- Mounier, Emmanuel, *El personalismo. Antología esencial*, trad. Carlos Díaz Hernández, Salamanca: Sígueme, 2002.
- Mure, G.R.G., *La filosofía de Hegel*, trad. Alfredo Brotón Muñoz, Madrid: Cátedra, 1988.
- Safranski, Rüdiger, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, trad. José Planelles Puchades, Madrid: Alianza Editorial, 1991.

Schnädelbach, Herbert. *Filosofía en Alemania, 1831-1933*, trad. Pepa Linares, Madrid: Cátedra, 1991

Thulstrup, N. *Kierkegaard's Relation to Hegel*. New Jersey: Princeton University Press, 1980.

Thulstrup, N. "Kierkegaard and Hegel". *Kierkegaard and Speculative Idealism*. Bibliotheca Kierkegaardiana, Tomo 4, Copenhagen: Reitzel's, 1978.

Toews, John, *Hegelianism: The Path Toward Dialectical Humanism 1805-1841*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Toews John, "Transformations of Hegelianism 1805-1846", *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

LA IRONÍA SOCRÁTICA COMO FORMA DE VIDA¹

Fernanda Rojas

Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen

En *Sobre el concepto de ironía*, Kierkegaard comienza su análisis del concepto describiendo la ironía, a partir de Sócrates, como una absoluta e infinita negatividad ante la cual la vida del propio Sócrates termina sucumbiendo. Pero, hacia el final de su disertación, Kierkegaard afirma que la ironía es el comienzo de la vida digna de ser llamada humana. A primera vista, parece contradictorio que la ironía que cobró la vida de Sócrates pueda ser el principio de la vida humana, lo cual plantea la posibilidad de que esta última ironía no sea la que se introdujo con Sócrates. No obstante, pese a la contradicción señalada, hay buenas razones para sugerir que la ironía socrática es aquella que constituye el principio de la vida humana.

Palabras clave

Forma de vida, Kierkegaard, ironía, Sócrates, Romanticismo.

Abstract

In *On the Concept of Irony*, Kierkegaard begins his analysis of the concept by describing irony, starting with Socrates, as an absolute and infinite negativity, to which the life of Socrates ends up yielding. However, as his dissertation approaches conclusion, Kierkegaard claims that irony is the beginning of a life worthy of being called human. At first glance, it seems contradictory that the irony that took Socrates' life could be the beginning of human life, something that puts over the table the possibility that this irony is not that which was introduced with Socrates. Nonetheless, despite the marked contradiction, there are good reasons to believe that Socratic irony is that which the beginning of human life is.

Keywords

Way of Life, Kierkegaard, Irony, Socrates, Romanticism.

¹ Recibido: 14 de junio de 2015. Aceptado: 6 de julio de 2015.

De manera explícita podemos encontrar en la disertación de Kierkegaard *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates* las siguientes tesis: aquella en la que se afirma que “Sócrates no solo utilizó la ironía, sino que además se consagró a la ironía hasta el punto de sucumbir a ella” (IV)²; y aquella otra en la que se afirma que “[a]sí como la filosofía comienza con la duda, la vida digna de ser llamada humana comienza con la ironía” (XV)³.

La primera de estas tesis es desarrollada en la caracterización que Kierkegaard hace de la ironía socrática con base en el análisis de los retratos de Sócrates hechos por Jenofonte, Platón y Aristófanes. En términos generales, Kierkegaard define la ironía como la oposición entre el fenómeno y la esencia, la realidad y la idea⁴. Esta oposición es introducida por Sócrates, cuando, en una época en la que la verdad establecida política y religiosamente, era aceptada por tradición o costumbre, mas no porque el individuo tuviera consciencia de ella. Sócrates niega todo lo establecido, haciendo que su realidad carezca de validez. La negatividad de la ironía que se introdujo con Sócrates consiste en que este rehúsa o sobrepasa todo fundamento de su realidad: rehúsa inmiscuirse en asuntos políticos⁵ y a tener relaciones interpersonales. No era amante ni maestro⁶, iba en contra de la religión del Estado⁷, buscaba liberarse de las determinaciones de la vida⁸, etc. Al negarlo todo, Sócrates llega a un estado de abstracción, de vacío, de nada, en el que se hace posible un cambio de mirada: no se mira hacia la verdad establecida objetivamente, sino que se inicia una búsqueda de la verdad a partir de la propia subjetividad. En este punto, Sócrates logra divisar a lo lejos la Idea. Esta se le presenta, pero solo como *posibilidad*⁹. Una vez planteada la posibilidad, serán sus sucesores los que propiamente alcanzarán la Idea, tal como se puede ver por el número de escuelas socráticas. Que Sócrates no alcanza la idea, sino que se suspende entre la realidad que negó

² Søren Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía*, trad. de Darío Gonzáles y Begonya Saez Tajafuerce, Madrid: Trotta, 2000, p. 77 / SKS 1, 65.

³ *Ibíd.*

⁴ Cfr. Søren Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía*, p. 275 / SKS 1, 286.

⁵ Cfr. Platón, “Apología” en *Diálogos I*, trad. de J. Calonge Ruiz, E. Lledo Íñigo y C. García Gual, Madrid: Gredos, 1997, 31d-31e.

⁶ Cfr. Platón, “Banquete” en *Diálogos III*, trad. de M. Martínez Hernández, E. Lledo Íñigo y C. García Gual, Madrid: Gredos, 1997, 219a.

⁷ Cfr. Platón, “Apología”, 31d; Aristófanes, *Las nubes. Las ranas. Pluto*, trad. Francisco Rodríguez y Juan Rodríguez, Madrid: Cátedra, 2006, 265.

⁸ Cfr. Platón, “Fedón” en *Diálogos III*, trad. de M. Martínez Hernández, E. Lledo Íñigo y C. García Gual, Madrid: Gredos, 1997, 66a.

⁹ Cfr. Søren Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía*, p. 233 / SKS 1, 243.

y la idea como posibilidad, se debe a que su consagración a la ironía fue tal que incluso murió a causa de ella¹⁰.

La tesis XV se desarrolla al final de la disertación en apenas cinco páginas en las que Kierkegaard propone que, así como la duda es el comienzo de la filosofía, la ironía es el comienzo de la vida digna de ser llamada humana. Encontramos que en el texto original, escrito en latín (*Ut a dubitatione philosophia sic ab ironia vita digna, quæ humana vocetur, incipit*), y en la versión danesa traducida por los editores de los SKS (*Ligesom filosofien begynder med tvivl, således begynder et liv, der fortjener at kaldes menneskeligt, med Ironi*)¹¹, los términos que en castellano son traducidos por “comienzo” son *incipit* y *begynder*, con los cuales se podría entender que la ironía es el comienzo de

¹⁰ Pese a que Sócrates no alcanzara la idea, al dar lugar al despertar de la subjetividad, la ironía socrática, según Hegel, adquiere una justificación en la historia del pensamiento humano. Lo que históricamente se observa es que, al negar el fundamento, el orden establecido y todo lo demás propio de la sustancialidad helenista, Sócrates ofrece una nada que contiene un conjunto infinito de posibilidades, las cuales, si bien no son tomadas y llevadas a cabo por Sócrates, muchas de ellas son desarrolladas por las conocidas escuelas socráticas. Al moverse entre la negación y la posibilidad, Sócrates representa el punto de inflexión histórico necesario para dejar atrás una época y dar lugar a una nueva. Kierkegaard se muestra partidario de esta consideración hegeliana, pero no es casualidad que el análisis que se propone hacer en su disertación se haga, en principio, con referencia a un individuo, Sócrates, y que posteriormente su análisis del concepto se haga con referencia a la forma de vida propuesta por la ironía de los románticos, conforme a este modo de proceder, su análisis parece estar más orientado a evidenciar la justificación que la ironía tiene en el plano existencial. Con tal análisis del concepto de ironía, Kierkegaard nos muestra que la ironía, lejos de ser una simple figura retórica, es en un modo de vivir en que, dicho de manera general, se rechaza la verdad establecida para ir en búsqueda de una verdad a partir de la propia subjetividad. De esta manera, la ironía aparece como un modo de repensar la existencia, de ser libre de verdades impuestas y poder asumir nuevas verdades desde y para la existencia. Kierkegaard mismo nos deja ver que para él la ironía no sólo fue un tema académico con el que obtuviera su título de *Magister Artium*, el asumió personalmente la ironía como su modo de vivir y como la forma de comunicarse a su lector. En *Mi punto de vista*, vemos que Kierkegaard explica que su objetivo como escritor religioso era rechazar la cristiandad como una verdad que en su época se asumía sin un verdadero compromiso, su deber era mostrarle a su lector que este no era el cristiano que decía ser –el lector, cual discípulo socrático, no sabía lo que creía saber-. Al obligarle a su lector a darse cuenta de ello, le obligaba a juzgar (Søren Kierkegaard, *mi punto de vista*, p. 64); es decir, le obligaba a ir a su interior, para que fuera a partir de la propia subjetividad que el lector se relacionara con la verdad del cristianismo, de tal suerte que esta no fuera una verdad ajena, sino una verdad personal. No obstante, Kierkegaard no creía que él ya hubiera terminado la tarea de hacerse un verdadero cristiano, sino que reconoce que en el proceso de ayudar a su lector a serlo, él mismo estaba siendo educado (*mi punto de vista*, p. 133).

¹¹ SKS 1, 65.2, nota.

la vida humana en un sentido temporal. No obstante, en el desarrollo de esta tesis encontramos que Kierkegaard sostiene que: “así como los hombres de ciencia afirman que la ciencia verdadera *no es posible* sin la duda, así también y con el mismo derecho podríamos afirmar que la vida genuinamente humana *no es posible* sin la ironía”¹². Con base en este pasaje y en otros que serán señalados a lo largo de este texto, debemos considerar que lo que la tesis XV nos señala es que la ironía y la duda son comienzo, no en un sentido temporal, sino causal de la vida humana y de la filosofía, respectivamente.

Ahora bien, mientras la tesis XV nos habla de una ironía dominada, la tesis IV nos habla de una vida entregada sin límite a la ironía. A primera vista, la información suministrada por dichas tesis podría indicar que, dada la carencia de un límite, la ironía socrática no podría ser el principio causal de la vida humana. El propósito del presente texto es elucidar hasta qué punto ambas tesis son compatibles, es decir, hasta qué punto la ironía socrática podría ser una ironía dominada que constituya una forma de vida. Para el cumplimiento del propósito señalado dividiré el texto en dos secciones. En la primera examinaré con detalle la tesis XV; en la segunda, examinaré, apoyándome en algunas consideraciones de Pierre Hadot, si la ironía socrática puede ser considerada el comienzo de la vida digna de ser llamada humana, pese a la dificultad que nos plantea la tesis IV.

I. Así como la filosofía comienza con la duda, la vida digna de ser llamada humana comienza con la ironía

La analogía propuesta por Kierkegaard nos muestra que hay algo común entre la duda y la ironía, a saber, que ambas son comienzo. Pero más allá de lo planteado en esta tesis, podemos ver que en varios pasajes de *Sobre el concepto de ironía* Kierkegaard explica una aludiendo a la otra. Partiré entonces de la mención y análisis de dichos pasajes con el fin de dar luz sobre la analogía que en la tesis XV Kierkegaard nos plantea entre la ironía y la duda, y la relación que respectivamente estas tienen con la filosofía y la vida digna de ser llamada humana.

A. La relación entre la duda y la ironía

La primera mención en la disertación de Kierkegaard sobre la relación entre la duda y la ironía la encontramos en la sección “La concepción se hace

¹² Søren Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía*, p. 339 / SKS 1, 255; cursiva mía.

real”¹³, perteneciente a la primera parte de la disertación “La posición de Sócrates concebida como ironía”. Aquí, Kierkegaard distingue entre la ironía ideal que es solo un momento pasajero dentro del sistema y la ironía como posición, la cual, como cualquier posición de vida, está sujeta a los vaivenes de la existencia. De manera semejante, señala que la duda en el sistema solo es un momento pasajero, pero en la realidad la duda está constantemente presente para doblegar y destruir lo que se alce contra ella¹⁴. Este primer pasaje muestra que tanto la ironía como la duda pueden ser concebidas fuera de su relación con el sistema y como parte de la existencia, en donde ambas son posiciones de vida.

La siguiente mención la encontramos en la segunda parte de *Sobre el concepto de ironía*, en la que Kierkegaard inicia dando una serie de *orientaciones* para entender el concepto. Al explicar la distinción entre la ironía retórica y una ironía pura o ironía como posición, Kierkegaard alude a la diferencia cualitativa que hay entre una duda vulgar [*vulgær Tvivl*] y la duda especulativa [*spekulativ Tvivl*]¹⁵. Aunque no ofrece mayor detalle sobre esta distinción, afirma que a partir de la duda vulgar se pueden considerar algunos rasgos de la especulativa. De ahí que en estas orientaciones parta de la ironía retórica para ofrecer rasgos característicos de la ironía pura.

La tercera mención se da nuevamente en la sección de *Orientaciones*, en donde Kierkegaard señala que en virtud de la negatividad absoluta que ambas expresan, la ironía podría confundirse con la duda. No obstante, aclara,

(...) por una parte, que la duda es una determinación conceptual, y la ironía un ser-para-sí de la *subjetividad*, y que, por otra parte, la ironía es esencialmente *práctica* (...) En la duda el sujeto está siempre queriendo acceder al objeto, y su desgracia es que el objeto está siempre escapándosele. En la ironía el sujeto está siempre queriendo apartarse del objeto (...) En la duda, el sujeto es testigo de una guerra de conquista en la que todos los fenómenos son aniquilados, puesto que se supone que la esencia está siempre detrás de los mismos. En la ironía, el sujeto está siempre retrocediendo, impugna la realidad de cada fenómeno a fin de salvarse a sí mismo, es decir, a fin de preservarse él mismo en la negativa independencia respecto de todo¹⁶.

¹³ Cfr. Søren Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía*, pp. 201 / SKS 1, 207.

¹⁴ Cfr. Søren Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía*, pp. 208-209 / SKS 1, 215.

¹⁵ Cfr. Søren Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía*, pp. 275, 281 / SKS 1, 286, 292.

¹⁶ Søren Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía*, p. 284 / SKS 1, 295-296.

Es importante notar que hay una semejanza que podría hacer que alguien confundiera la ironía con la duda, a saber, que ambas son absolutamente negativas, que niegan el fenómeno en virtud de la esencia y, que en este sentido, muestran la oposición entre lo uno y lo otro, entre lo externo y lo interno. Pero cada una se mueve en un plano diferente; mientras la ironía se mueve en el plano de la existencia, de la subjetividad, de la práctica y de la libertad del sujeto, la duda se mueve en el plano conceptual, teórico, científico y especulativo. La relación que se traza en este pasaje entre la ironía y la duda marca, por una parte, una posible ruptura con la consideración del primer pasaje señalado, en el que tanto la ironía como la duda son concebidas fuera del sistema y como posiciones de vida; por otra parte, concebir la duda como una determinación conceptual nos conduce a la relación entre duda y filosofía que en la tesis XV Kierkegaard nos plantea. Pasemos a examinar esta.

La tesis XV, expuesta en la sección final titulada “La ironía como elemento dominado”, expresa que “aquello que la duda es para la ciencia, la ironía lo es para la vida personal”¹⁷. En las notas de la traducción al castellano¹⁸ hecha por Darío González, encontramos que la relación entre duda y filosofía fue probablemente tomada por Kierkegaard de la reseña que Martensen hace del texto de Heiberg “Lección introductoria para el curso de lógica para principiantes de noviembre de 1834 en el Real colegio militar” [*Indledningsforedrag til det i November 1834 begyndte logiske Coursus paa den kongelige militaire Høiskole*]. En esta reseña, Martensen hace énfasis en el papel de la duda en la filosofía sistemática desde Descartes hasta Hegel.

Recordemos que fue Descartes quien, queriendo seguir la razón para hallar la verdad en las ciencias, implementó un método que tenía por primer precepto: “No admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mí espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda”¹⁹.

Es evidente que esta idea cartesiana es la que en su reseña Martensen expresa: “La duda es el comienzo de la sabiduría. A través de esta duda se busca un punto de vista del que ya no sea posible dudar, una certeza [*Viis-*

¹⁷ Søren Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía*, p. 339 / SKS 1, 355.

¹⁸ Cfr. Søren Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía*, nota 522.

¹⁹ René Descartes, “Discours de la méthode”, en *Oeuvres et Lettres*. París: Gallimard, 1953, p. 19.

hed] que ya no es diferente de la verdad [*Sandheden*] misma”²⁰. Pese a la disputa entre Kierkegaard y Martensen, hay evidencias de que Kierkegaard asistió a muchas de las clases de Martensen, leyó sus textos y cuidadosamente tomó apuntes de sus lecciones. En lo que respecta al conocimiento que Kierkegaard pudo tener de la citada reseña, la evidencia más clara que se encuentra es la semejanza entre muchas afirmaciones de esta reseña y fragmentos del drama *La disputa entre la vieja y la nueva jabonería*²¹. Aunque este drama maneja un tono satírico, es plausible que la sátira esté dirigida a Martensen y no a las ideas que este expresó en su reseña²². De ahí que, pese a las diferencias personales, el joven Kierkegaard adoptara para su disertación la sentencia “la duda es el comienzo de la sabiduría o filosofía (sistemática)”.

La idea que acompañó a la filosofía sistemática desde Descartes hasta Hegel estableció que la duda podía depurar a las ciencias de toda falsedad permitiendo hallar una verdad certera, es decir, libre de cualquier duda. El método de esta filosofía consistió entonces en pasar *toda* verdad establecida por el filtro de la duda hasta obtener la certeza. Como Martensen lo expresó en su reseña: la ciencia exigió la duda *absoluta e infinita*²³. Estas palabras las encontramos en la disertación de Kierkegaard referidas a la ironía socrática²⁴. Esto nos permite considerar que tanto la ironía como la duda se alzan con su poder negativo sobre toda la realidad —lo cual las hace infinitamente negativas— y que niegan la realidad en virtud de algo superior que, no obstante, no es alcanzado por ninguna de ellas —lo cual las hace absolutamente negativas²⁵. Si seguimos a Kierkegaard en su analogía, la ironía debe desempeñar entonces una labor similar a la de la duda, no en la filosofía, sino en la vida personal.

Dado que explícitamente encontramos la analogía expuesta en la última parte de la disertación: “la ironía como elemento dominado”, será pre-

²⁰ Hans Martensen, “Indledningsforedrag til det i November 1834 begyndte logiske Cursus paa den kongelige militaire Høiskole. Af J. L. Heiberg, Lærer i Logik og Æsthetik ved den kgl. Militaire Høiskole”, en *Maanedsskrift for Litteratur*, no. 16, 1836, p. 517.

²¹ Cfr. Søren Kierkegaard, *Primeros diarios*, vol. II, trad. de María Binetti, México: UIA, 2012, p. 175.

²² Jon Stewart, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, Nueva York: Cambridge University Press, 2003, p. 114.

²³ Hans Martensen, “Indledningsforedrag til det i November 1834 begyndte logiske Cursus”, p. 519.

²⁴ Cfr. Søren Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía*, pp. 287 / *SKS* 1, 299.

²⁵ *Ibíd.*

ciso dirigirnos a ella y analizarla a fin de tener mayor claridad sobre lo que aquí nos interesa saber: cómo la ironía hace posible la vida digna de ser llamada humana.

B. Ironía como elemento dominado²⁶

Como se mencionó, Kierkegaard caracteriza la ironía socrática como una negación de la verdad establecida que le permite al ironista la búsqueda de la verdad a partir de la propia subjetividad. Luego de la descripción de esta *primera* ironía, Kierkegaard describe la ironía romántica, en la cual la subjetividad es potenciada de manera tal que el ironista se toma la libertad desmedida, no solo de negar y destruir, sino también de crear, para finalmente destruir todo sin fundamento alguno. Tras este recorrido por la caracterización del concepto de ironía en la historia, Kierkegaard concluye su disertación hablándonos del poeta que consigue dominar la ironía, logrando, a través de esta, liberar tanto al poema como a sí mismo. Este poeta solo vive realmente de manera poética cuando en la libertad que la ironía le ha otorgado no niega toda su realidad, sino que se reconcilia con esta²⁷. Para que finalmente haya una reconciliación entre el ironista y la realidad, la ironía no puede destruir de manera desmedida todo lo que se encuentra a su paso, en otras palabras, esta debe ser dominada.

Al ser dominada, la ironía resulta indispensable para la vida humana, pues quien carece de ella:

(...) carece de ese baño *renovador y rejuvenecedor*, de ese bautismo *purificador* de la ironía que *redime* al alma de su vida en lo finito, por más que esa vida sea intensa y vigorosa; no sabe cuán *refrescante y reconfortante* es, cuando el aire se torna demasiado opresivo, desvestirse y lanzarse al mar de la ironía, no para permanecer en él, naturalmente, sino para volver a vestirse indemne, ligero y satisfecho²⁸.

²⁶ He decidido modificar ligeramente la traducción hecha por Darío González, dado que la versión danesa *Ironi som behersket Moment* es probablemente mejor traducida como “ironía como elemento dominado” o “ironía como factor dominado”. Con este cambio, se rechaza la connotación temporal que tiene la palabra “momento” en castellano y, que haría entender la ironía como un determinado periodo que antecede en el tiempo a la vida humana y que puede ser definitivamente abandonado una vez se ha pasado por él.

²⁷ Cfr. Søren Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía*, p. 338 / SKS 1, 354.

²⁸ Søren Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía*, p. 339 / SKS 1, 355; cursiva mía.

De manera que, así como la duda depura a la ciencia de la falsedad, la ironía depura a la vida humana de lo finito y opresivo. Pero esta depuración no implica una vida de completo rechazo o aislamiento de lo finito. Kierkegaard señala que, por el contrario, la ironía se muestra en su verdad cuando ayuda al individuo a reconciliarse con su realidad, no a costa de perder el anhelo por un ideal o por algo superior a la realidad, sino al hacer la realidad una parte de ese ideal.

La ironía dominada que Kierkegaard propone posee un aspecto correctivo y liberador que ayuda al individuo a ver lo que hay de incorrecto en la realidad y a liberarse de esta para poder perseguir su ideal. Pero asimismo evita un exceso de libertad que haga que el individuo se pierda en el ideal y no pueda regresar a la realidad. La ironía dominada hace que el individuo identifique lo erróneo del fenómeno, de lo establecido y de lo finito, y busque corregirlo teniendo como base y límite la Idea. Aplicada de manera limitada, la ironía es el camino por el que el individuo se libera de lo erróneo de la realidad y se dirige a lo ideal, para alcanzarlo y desarrollarlo en la realidad misma. Es preciso aclarar que, al ser dominada la ironía, no pierde su carácter negativo ni adquiere uno positivo; la ironía dominada

(...) deja de creer que (...) hay siempre algo detrás de las apariencias; pero evita también toda idolatría del fenómeno y, así como enseña a respetar la contemplación, así también nos dispensa de la prolijidad que consiste en pensar, por ejemplo, que una exposición de la historia universal requeriría un tiempo tan largo como el que el universo tardó en vivirla²⁹.

Que el individuo deba dominar la ironía significa entonces que no puede tener una vida por completo entregada a ella. Puede sumergirse en el mar de la ironía, pero no permanecer en él. Permanecer en la ironía implica un peligro análogo al del filósofo o científico que permanece en la duda. Abordaré esto con mayor detalle, apoyándome en la crítica que Kierkegaard hace a la sentencia “es necesario dudar de todo” en su obra *De omnibus dubitandum est*.

²⁹ Søren Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía*, p. 341 / SKS 1, 357.

C. La duda de Climacus y la ironía socrática

En los años siguientes a la entrega de la disertación, Kierkegaard escribe *De omnibus dubitandum est* (1842-1843). En este texto, el joven Johannes Climacus³⁰, con el ánimo de aprender a filosofar, reflexiona sobre tres tesis principales que había escuchado de los filósofos en más de una ocasión. Estas son: “1. La filosofía comienza con la duda. 2. Uno debe haber dudado para poder filosofar. 3. La filosofía moderna comienza con la duda”³¹. Al proseguir con el análisis de cada una de las tesis, Johannes empieza a notar algunas incongruencias entre ellas. Por ejemplo, observa que en la tesis (1) se afirma que la duda es el comienzo de la filosofía, lo cual expresa una sentencia eterna, mientras que en la tesis (3) se expone que la duda es el comienzo de la filosofía moderna, lo cual es una sentencia histórica³². Si la filosofía moderna se tiene por la única o esencial filosofía, entonces se podría eliminar la confusión entre categorías (histórica y eterna), pero, al hacer esto, la tesis (3) se haría idéntica a la tesis (1). Esto último negaría además la existencia de una filosofía antigua o habría que asumir que hay otro comienzo distinto a la duda que dio origen a dicha filosofía. Johannes empieza a cuestionar qué había determinado que la filosofía comenzara con la duda, si se trataría de algo accidental o necesario. Al pasar a la tesis (2), advierte que esta expresaba algo distinto a las otras, pues no ponía a la duda como el comienzo de la filosofía, sino que ponía a la duda como algo anterior al comenzar a filosofar³³. Además, se pregunta si la sentencia “hay que dudar para comenzar a filosofar” al ser transmitida no haría que quien la recibiera dudara de la sentencia misma³⁴.

Enfocado en su anhelo por empezar a filosofar, abandona el análisis poco fructífero sobre las tesis y pasa a reflexionar sobre la relación que él, o cualquier otro individuo, tiene con tales tesis. Comienza entonces a cuestionar si para formular la sentencia “*De omnibus dubitandum est*” tendría que tener algún especial talento o autoridad, o si bastaría con creer en el primero que había formulado dicha tesis, aunque en este caso el comienzo de la filosofía para él no sería la duda, sino el creer que alguien ya ha dudado³⁵.

³⁰ Posiblemente sea una referencia al monje bizantino Juan Clímaco (525-616, aprox.), *Ioannes Climacus*, quien fue abad del monasterio de Santa Catalina en el Monte Sinaí.

³¹ SKS 15, 27. Traducción al castellano de F. Nassim Bravo.

³² Cfr. SKS 15, 37. Traducción al castellano de F. Nassim Bravo.

³³ Cfr. *Ibíd.*

³⁴ Cfr. SKS 15, 38. Trad. de F. Nassim Bravo.

³⁵ Cfr. SKS 15, 44. Trad. de F. Nassim Bravo.

Prosiguiendo, se pregunta si, dado que alguien más ya dudó, la duda de él sería una nueva duda o una adición a la primera, si tendría que creer en lo que el otro ya dudó o debería dudar también sobre cómo aquél lo hizo³⁶. Entre más reflexionaba, Johannes se sentía más alejado de la filosofía:

(...) fuera cual fuere el significado de esta sentencia y su relación con la filosofía, Johannes se daba cuenta muy bien de que este era un comienzo con el que uno quedaba fuera de la filosofía, ya se admitiera que la filosofía realmente persistía a pesar de que el individuo quedaba excluido de ella a causa de su comienzo, ya se admitiera que este comienzo destruía a la filosofía, con lo cual a uno le resultaría también imposible acceder a ella³⁷.

A partir de este breve resumen de *De Omnibus*, podemos ver cómo Kierkegaard retoma en esta obra la sentencia que había marcado la filosofía moderna y que Martensen había hecho popular en Dinamarca. Pero, mientras en *Sobre el concepto de ironía* la usa para explicar una de las tesis más importantes de su disertación, en *De Omnibus* la critica mostrando el absurdo al que conduce. Ahora bien, por distinto que pueda parecer el uso que Kierkegaard hace de la sentencia en estas dos obras, la crítica que hace de ella en *De Omnibus* podría ser aplicada a la ironía en *El concepto de ironía*. Luego, la analogía entre la duda y la ironía también podría mantenerse en este sentido, que si bien ambas hacen posible la filosofía y la vida personal, respectivamente, también ambas podrían ser la destrucción de la filosofía y de la vida humana. En el caso de la duda, esto último ocurre cuando, como se muestra en *De omnibus*, el dudar no está delimitado y podría nunca tener fin. A la luz de este texto y de la analogía que aquí se ha expuesto entre la duda y la ironía, considero que lo que Kierkegaard nos dice en su disertación es que la ironía sin límites también podría presentar el problema que presenta el dudar sin límites. De manera que, cuando la ironía no tiene un límite, contrario a ser el principio la vida digna de ser llamada humana, podría ser el fin de esta.

Con todo, el análisis de la analogía entre la duda y la ironía nos ha permitido encontrar semejanzas que definen a ambas en su negatividad y que señalan que ambas deben ser limitadas, porque, de lo contrario, lejos de hacer posible la filosofía y la vida personal, serían el fin de estas. También ha

³⁶ Cfr. SKS 15, 46. Trad. de F. Nassim Bravo.

³⁷ SKS 15, 42. Trad. de F. Nassim Bravo.

sido posible observar que, en el caso de la ironía, cuando es dominada, renueva, purifica y redime la vida humana. No obstante, aún no es claro cómo la ironía con su negatividad puede ser el principio de la vida digna de ser llamada humana; si la ironía implica la negación de la realidad, cómo puede permitirle al individuo reconciliarse con ella. A fin de dar respuesta a la cuestión planteada, y sin abandonar la relación entre la ironía y la duda, me dirigiré a una conocida entrada de los diarios de Kierkegaard sobre su viaje a Gilleleje (1835), en la que la exposición sobre la duda de Fausto podría dar luz sobre la forma en la que ironía dominada actúa en la vida personal.

D. La duda de Fausto y la ironía

En marzo de 1835, tras haber leído la extensa bibliografía que Stieglitz había proporcionado sobre Fausto³⁸, Kierkegaard inicia su propio proyecto acerca del nigromante alemán, mismo que, dos años después, se ve interrumpido por la publicación de Martensen sobre el *Fausto* de Lenau en *Perseus*³⁹. De forma parecida a lo expuesto por Martensen, Kierkegaard consideraba a Fausto como la personificación de la duda. Esta tesis la encontramos en una presunta carta dirigida a Lund fechada el 1 de junio de 1835⁴⁰, días antes de la llegada de Kierkegaard a Gilleleje. En dicha carta, Kierkegaard afirma que, poco después de que Fausto, con independencia de Dios, decidiera ir en busca de la más alta iluminación, se da cuenta de que ni el mundo ni Mefistófeles pudieron ofrecerle tal iluminación, pues esta era una iluminación divina. De manera que, con sus ojos puestos en su ideal, Fausto duda de la sabiduría humana o de cualquier otra sabiduría que el diablo pudiera otorgarle. Este rechazo del mundo por no proporcionar lo que el individuo requiere se observa claramente en la ironía. Kierkegaard señala esta similitud en otra entrada de sus diarios:

Fausto debería ser puesto en paralelo con Sócrates. En efecto, así como este último expresa la separación del individuo con respecto

³⁸ En 1834, Christian Ludwig Stieglitz (1756-1836) escribió “La leyenda del Doctor Fausto [*Die Sage vom Doctor Faust*]” en el *Manual histórico* [*Historisches Taschenbuch*] de Friedrich von Raumer; al final de este ensayo adicionó una larga bibliografía sobre Fausto.

³⁹ En junio de 1837, Martensen publica “Reflexiones sobre la idea de Fausto. Con referencia al Fausto de Lenau [*Betragtninger over Ideen af Faust. Med Hensyn paa Lenaus Faust*]” en *Perseus*, revista editada por Heiberg.

⁴⁰ Cfr. Søren Kierkegaard, *Primeros diarios*, vol. I, trad. de María Binetti. México: UIA, 2011, p. 73.

al Estado, así también Fausto, después de la disolución de la Iglesia, expresa al individuo separado de su guía y abandonado a sí mismo, cosa que indica su relación con la Reforma y que parodia la Reforma, acentuando unilateralmente su lado negativo⁴¹.

Continuando con la entrada sobre la carta a Lund, se puede observar que la referencia de Kierkegaard a Fausto tiene lugar dadas las circunstancias por las que él mismo está atravesando. Al igual que Fausto, Kierkegaard desea ir en busca de su ideal, de su destino. Reconoce que hay un grupo de personas que están inclinadas a ir por una determinada senda y nunca son disuadidos de un cambio, mientras hay otras que se dejan conducir por lo exterior y no tienen una meta definida⁴². Kierkegaard manifiesta querer ser parte del primer grupo, aun cuando no tiene su ideal definido, el cual busca en dos de sus principales intereses: las ciencias y la teología. No obstante, a medida que expone su interés en ellas, también muestra las dudas que tiene sobre cada una. Kierkegaard se encuentra viviendo el problema fáustico, pues ni las ciencias ni la teología satisfacen la búsqueda por un ideal que guíe su vida.

Dos meses después de la carta a Lund, Kierkegaard escribe el 1 de Agosto de 1835 desde Gilleleje:

Tal como intenté mostrar en lo anterior, así veía yo las cosas. Sin embargo, cuando quiero poner en claro mi vida, todo me parece de otra manera. [...] lo que necesito es ver con claridad qué debo hacer y no qué debo conocer, a no ser en la medida en la que el conocimiento debe preceder cualquier acción. Se trata de entender mi destino, de ver lo que la divinidad quiere que haga. Lo que importa es encontrar una verdad que sea verdad para mí, encontrar esa idea por la cual querer vivir y morir. [...] no negaré que yo presupongo un imperativo del conocimiento, a través del cual es posible actuar sobre los hombres, pero para eso es necesario asumirlo vitalmente, y esto es lo que considero esencial⁴³.

Un camino de búsqueda fallido —la duda es la que revela el fracaso— le permite a Kierkegaard hacer un cambio de mirada. Deja entonces de buscar en el conocimiento para buscar en la práctica; deja de buscar en lo externo

⁴¹ Søren Kierkegaard, *Primeros diarios*, vol. II., p. 66.

⁴² Cfr. Søren Kierkegaard, *Primeros diarios*, vol. I, p. 73

⁴³ Søren Kierkegaard, *Primeros diarios*, vol. I., p. 80.

para buscar a través de su interior aquel ideal por el cual vivir y morir. Se da cuenta de que lo que ha de regir su vida no puede ser un conocimiento objetivo ajeno a sí mismo, aunque tampoco una verdad subjetiva-arbitraria. De lo que se trata es de buscar una verdad de la cual él pueda apropiarse.

En este proceso de encontrar un ideal, la duda aparece como el camino a través del cual es posible deshacerse de aquellos medios por los cuales no podría alcanzarse un verdadero ideal para la vida. Como Kierkegaard lo expresa, Fausto debe ser equiparado con Sócrates, pues ambos separan al individuo de aquello que impide su realización. La duda y la ironía representan un camino que, sin un límite, puede conducir a la destrucción de un individuo⁴⁴, pero un camino que, limitado, despeja el terreno de toda verdad impuesta y ajena al individuo para que este se dirija a su interior y busque por sí mismo la verdad que sea verdad para él. La ironía, como la duda, permite dos aspectos importantes del desarrollo de la personalidad. Por un lado, ayuda al individuo a reflexionar en torno a lo dado y aceptado inconscientemente, a reevaluarlo y a rechazarlo, para que, por otro lado, el individuo pueda ir en pos de su ideal, el cual asume vitalmente, es decir, sin abandonar su vida dada en cierta época y lugar. En otras palabras, la ironía permite tanto la desvinculación como la reconciliación con la realidad; una reconciliación en la que el individuo se dirige a su realidad haciéndola parte de su ideal, el cual, a su vez, es la guía (el impulso y el límite) para poder realizarse en dicha realidad. Kierkegaard da claridad sobre este punto ejemplificándolo con la vida del cristiano (protestante), el cual, teniendo por ideal la salvación, no busca purificar su alma en un purgatorio, lejos de los vaivenes de la vida terrenal, sino que realiza su vida finita y terrena acorde al ideal que guía su vida⁴⁵.

El análisis del paralelo que aquí se ha hecho entre la duda y la ironía muestra la necesidad de un límite que restrinja el poder negativo que ambas poseen. Queda claro que, al ser dominada, la ironía desempeña un papel esencial en la vida humana, pues le permite al individuo liberarse de toda opresión o vía errónea que impida el encontrar un ideal para la vida, sin que tal liberación implique un huir de la realidad en la que vive. Ahora bien, cuando Kierkegaard habla en su disertación sobre la ironía dominada, no hace mención alguna de si esta ironía es o puede ser la socrática o la romántica, trabajadas ampliamente a lo largo del texto. El objetivo de la siguiente

⁴⁴ El Fausto de Lenau es muestra de esto, pues su duda crece de tal forma que, ahogado en la desesperación, termina suicidándose.

⁴⁵ Cfr. Søren Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía*, p. 341 / SKS 1, 357.

sección será mostrar que la ironía propuesta por Sócrates es la ironía que, al dominarse, puede constituir una forma de vida.

II. Ironía socrática como forma de vida

La ironía carente de límites se presenta en la disertación de Kierkegaard en dos casos diferentes. Por un lado, con Sócrates, quien “no solo utilizó la ironía, sino que además se consagró a la ironía hasta el punto de sucumbir a ella” (tesis IV); y, por otro lado, con la ironía de los románticos, quienes con una subjetividad potenciada se convirtieron en creadores y destructores de sí mismos.⁴⁶ Aunque para nuestros fines la ironía socrática es el centro de nuestro interés, creo pertinente hacer explícitas algunas diferencias que hay entre esta y la ironía de los románticos, en lo que respecta a la carencia de un límite.

La primera diferencia que encontramos es que, mientras la ironía que se da con Sócrates se da en contra de la realidad de este, es decir, la realidad dada en cierto tiempo y lugar, la ironía de los románticos niega toda realidad, la del presente, la pasada y la futura, pues aspira a una realidad metafísica que no puede darse en el tiempo⁴⁷. En el caso de la ironía socrática, la negación deja un terreno llano desde el cual Sócrates divisa el límite externo de la Idea, es decir, que esta se le presenta a Sócrates como posibilidad. En la ironía romántica nunca se presenta la Idea, solo hay deseos y sentimientos mutables en virtud de los cuales se configuran realidades *ubique et nusquam*. La carencia de límites en el caso de Sócrates se da en la forma en que este llevó a cabo su ironía, en otras palabras, su entrega a la ironía es la que carece de límites, hasta el punto de terminar sucumbiendo a ella. En el caso de los románticos, la carencia de límites está en la infinita y absoluta negatividad de su ironía y en la subjetividad potenciada que se sigue de tal negatividad.

En cualquiera de estos casos la exigencia de un límite se hace necesaria. Pues, ya sea porque una vez entrados en el mar de la ironía deseemos permanecer en él —como Sócrates lo hizo, y era menester que lo hiciera— o porque este mar tenga tanta potencia que sea imposible salir de él —como fue el caso de la ironía romántica—, la reconciliación con la realidad sería imposible, y se viviría una vida de absoluta e infinita negatividad.

⁴⁶ Cfr. Søren Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía*, p. 304-305 / SKS 1, 318-319.

⁴⁷ Cfr. Søren Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía*, p. 301 / SKS 1, 314.

Teniendo en cuenta las diferencias antes señaladas entre la ironía socrática y la romántica, considero que es la primera la que, al ser dominada, es el comienzo de una vida digna de ser llamada humana. En lo que sigue defenderé este planteamiento acudiendo, en principio, al análisis que Hadot hace de la filosofía antigua como forma de vida y a su análisis específico de la filosofía socrática.

A. La filosofía antigua como forma de vida

Arnold I. Davidson señala que, en su análisis de la filosofía antigua, Pierre Hadot afirma que toda ella “supone un ejercicio espiritual puesto que constituye un modo de vivir, una forma de vida, una elección vital”⁴⁸. Hadot explica que, refiriéndose a la filosofía antigua, “ejercicio espiritual” significa la práctica o actividad del espíritu, pensamiento, voluntad, imaginación y sensibilidad⁴⁹. En este sentido, la filosofía antigua resulta siendo una práctica que involucra todo el ser, algo que lo modifica y lo transforma. Con su interpretación, Hadot distingue al filósofo antiguo del sabio (*sophos*) o del filósofo que se forma a partir de la Edad Media, el cual es un individuo proveedor de conceptos, teorías y doctrinas⁵⁰. Contrario a esto, el filósofo antiguo provee, más que un discurso o una doctrina, una práctica. En el caso de Sócrates, particularmente, quien no dejó registro escrito de sus discursos y conversaciones, lo que nos deja a la posteridad es su modo de vivir.

Es necesario añadir que, según esta interpretación, la forma de vida que se da con la filosofía antigua no se trata de cualquier forma de vida, sino de un modo de vivir que mejora y hace feliz a quien practica la filosofía, pues con ella se da el paso de la no consciencia y preocupación (por cosas que no dependen de nosotros) a la consciencia de sí mismo y a la libertad⁵¹. Hadot hace un breve recorrido desde Sócrates hasta Plotino, pasando por Platón, estoicos, epicúreos, etcétera, para mostrarnos cómo la propuesta filosófica de estos constituyó una práctica de realización y mejora del individuo. Aunque mi interés está puesto en Sócrates, antes de detenerme en las consideraciones que Hadot hace del filósofo ateniense, expondré bre-

⁴⁸ Pierre Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, trad. de Javier Palacio, Madrid: Ediciones Siruela, 2006, p. 1.

⁴⁹ Cfr. *Ibíd.*

⁵⁰ Cfr. P. Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, p. 35.

⁵¹ Cfr. P. Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, p. 25.

vemente su caracterización general de la forma de vida propuesta por la filosofía antigua.

A fin de tener un bosquejo claro de la forma de vida de los filósofos antiguos, expondré la caracterización que Hadot nos ofrece en tres etapas. La primera es una fase de superación o negación de las pasiones, las cuales son la causa principal del sufrimiento del hombre, pues hacen que se preocupe o desee de manera desmedida aquello que no depende de él. Aunque en esta etapa cada escuela tiene su propia terapia, el fin resulta el mismo: un distanciamiento de la cotidianidad⁵², de los prejuicios y las convenciones sociales.⁵³ La segunda fase es el cambio de perspectiva en el que se invierten los valores e intereses: dejan de importar los valores aceptados, los honores y riquezas, y comienza el interés por sí mismo, por reconocerse consciente y libre dentro del Todo. Y la tercera y última etapa es la búsqueda de la verdad por sí mismo, la elevación del espíritu al pensamiento puro, especulativo o pensamiento del Todo⁵⁴.

En lo que respecta a Sócrates, Hadot presenta la filosofía socrática como un ejercicio espiritual y, en este sentido, como una forma de vida en la que podemos observar rasgos del esquema anterior y del fin general al que se dirige la filosofía como forma de vida. Por ejemplo, respecto al diálogo socrático, Hadot señala que, mediante este, el interlocutor es conducido a cuestionar lo que tenía por dado, su manera de vivir y el fundamento de sus actos; tras este cuestionamiento, se da el interés en el conocimiento de sí mismo y, en este conocimiento, un permitir que el espíritu se eleve⁵⁵. También menciona la actitud de Sócrates frente a la muerte,⁵⁶ la cual consiste en postular un camino de preparación en el que aprender a morir equivale a aprender a vivir, pues prepararse para la muerte consiste en llevar un determinado modo de vida alejado de pasiones, preocupaciones humanas, etcétera.

Pero lo que me ha motivado a traer a colación la interpretación de Hadot es que este describe el lugar que para él la ironía tiene en la filosofía como forma de vida. Basado en el discurso del ebrio Alcibiades, Hadot señala cómo la comparación que aquél hace entre Sócrates y los silenos, hombres que en apariencia no son nada, pero que en su interior albergaban

⁵² Cfr. P. Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, p. 51.

⁵³ Cfr. P. Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, p. 49.

⁵⁴ Cfr. P. Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, p. 45.

⁵⁵ Cfr. P. Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, p. 89.

⁵⁶ Cfr. P. Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, p. 39.

estatuas de dioses, muestra que Sócrates lleva una máscara y su máscara es la ironía⁵⁷, Sócrates se oculta tras la ironía y finge ser ignorante, se hace inferior a su interlocutor y hace que este se examine a sí mismo y concluya que aquello que creía saber realmente no lo sabe. De manera que en el diálogo con Sócrates el interlocutor termina identificándose con aquél que en apariencia es solo ignorancia:

Al final de la discusión, el interlocutor no ha aprendido nada, por lo tanto, ni siquiera sabe esa nada del todo. Pero durante el tiempo que ha durado la discusión ha experimentado lo que supone la actividad del espíritu, o mejor todavía, se ha convertido en Sócrates, es decir, en su interrogación, su cuestionamiento, su disminución en relación consigo mismo y, finalmente por tanto, en su consciencia⁵⁸.

Aquí Hadot nos muestra que la ironía está presente en la mayéutica socrática; es la que permite que Sócrates, desde la nada de su ignorancia, asista al individuo en el nacimiento de sí mismo. Entendida de esta forma, Hadot equipara la ironía socrática a la comunicación indirecta de Kierkegaard⁵⁹, mediante la cual Kierkegaard no le expone doctrina alguna a su lector, se esconde bajo diversos rostros de los cuales ninguno es verdaderamente el suyo y, con esto, le ayuda al lector a deshacerse del engaño en el que se halla preso. En cuanto a la filosofía socrática considerada como ejercicio espiritual, lo que vendría después del nacimiento de sí mismo es el reconocimiento de sí como una consciencia que es parte de un Todo y que ha de vivir ya no conforme a las pasiones, sino conforme a la razón.

Ahora bien, aunque Hadot en un principio señale que la ironía en Sócrates se da como una máscara con la cual este finge que nada sabe, al desarrollar su estudio ve en dicha declaración de ignorancia algo esencial del ejercicio espiritual propuesto en la filosofía socrática. Hadot pasa a considerar que, cuando Sócrates afirmaba que nada sabía, no se refería a que no poseyera saber alguno, sino a que el saber que poseía no era transmisible por el lenguaje. Y en este caso la ironía socrática aparece como el medio *necesario* por el cual se puede enseñar algo que no puede ser enseñado directamente: la virtud. Refiriéndonos a un ejemplo que Hadot cita, podemos decir que Sócrates, mediante⁶⁰ la ironía, enseñaba sobre la justicia, pero no

⁵⁷ Cfr. P. Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, p. 81.

⁵⁸ P. Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, p. 88.

⁵⁹ Cfr. P. Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, p. 84.

⁶⁰ Cfr. P. Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, p. 89.

un saber doctrinal, no un saber qué es la justicia, sino un saber vivir con justicia. De ahí que Sócrates afirme: “a falta de palabras, doy a entender lo que es justicia mediante mis actos”⁶¹.

Lo que entonces Sócrates nos plantea con su ironía no es un fingir ser algo que no es, sino que, en efecto, nos muestra que él no es un sabio, no posee la norma: el Bien, la Belleza, la Justicia, etcétera. Pero como filósofo, es decir, como amante de la sabiduría, nos plantea un camino hacia esta. Este camino es existencial; no es un camino teórico para conocer qué es la Belleza o qué la Justicia —conocimiento que desde luego él no posee—, sino un camino en el que el individuo puede por sí mismo llegar a vivir bellamente, justamente, etcétera. De acuerdo a las consideraciones de Hadot, Sócrates sería una encarnación del Eros que Diotima describe en el *Banquete*⁶², porque, aunque Eros está carente de aquello que ama —el Bien y la Belleza, siguiendo la naturaleza de Poros, su padre—, pese a ello constituye un pasaje, acceso o salida hacia la Belleza y el Bien. De manera semejante, Sócrates, sin mostrarnos una doctrina de lo Bueno, Bello, etcétera, proporciona la *posibilidad* para tener una vida buena, bella, justa, etcétera⁶³. Luego, el punto central en la filosofía como forma de vida —y con esto termino la exposición sobre las consideraciones de Hadot— es este: la filosofía no determina una doctrina o sistema en el que se pruebe o se prometa algo, sino que pone sobre la mesa la *posibilidad* de una vida “más consciente, más racional, más abierta a los otros y a la inmensidad del mundo”⁶⁴.

Si bien la interpretación de Hadot da luz sobre algunos puntos esenciales que permiten considerar la ironía socrática como una forma de vida, es importante marcar cuáles de estos se relacionan con la exposición de Kierkegaard que aquí he seguido. En primer lugar, podemos observar que el diálogo socrático considerado como un ejercicio espiritual en el que el interlocutor renuncia a lo que daba por cierto (su aparente saber) y empieza a conocerse a sí mismo, está estrechamente relacionado con el carácter negativo de la ironía que, como Kierkegaard expone, niega todo principio o fundamento establecido, produciéndose tras ello un cambio de mirada de lo externo a lo interno: a la propia consciencia o subjetividad.

⁶¹ Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, trad. de Juan Zaragoza, Madrid: Gredos, 1993, IV, 4, 10.

⁶² Cfr. P. Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, p. 96.

⁶³ Cfr. P. Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, p. 99.

⁶⁴ P. Hadot, *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*, trad. de Mería Cucurella Miquel, Barcelona: Alpha Decay, 2004, p. 170.

Para Hadot, este proceso de negación y de un naciente interés en sí mismo ha de finalizar en la elevación hacia el pensamiento puro y en una vida conforme a la razón. En Kierkegaard, recordemos que la absoluta negatividad de la ironía socrática significa que toda negación es hecha en virtud de algo superior: la Idea. La cual, sin embargo, Sócrates desconoce. La divinidad que Sócrates albergaba en su interior, al modo de los silenos, solo estaba en Sócrates de forma latente, pero no real. Esto no parece radicalmente distinto de lo propuesto por Hadot, cuando señala que Sócrates en efecto no era un sabio, no poseía el conocimiento de la Idea de Bien ni de Belleza, pero sí era la puerta de acceso a estas.

La reflexión de Hadot en torno a la filosofía antigua y, específicamente, sobre la filosofía de Sócrates, nos muestra un aspecto importante a considerar en el análisis de la ironía socrática como forma de vida, a saber, que si bien Sócrates no es un sabio, pues no alcanza la Idea, su camino negativo plantea la *posibilidad* de alcanzarla. En lo que sigue defenderé que dicha posibilidad, presente en la ironía socrática, permite que esta pueda ser dominada y, al serlo, constituya el principio de la vida genuinamente humana.

B. La ironía socrática como elemento dominado

Como lo he mencionado, al hablar de la ironía como elemento dominado, Kierkegaard no hace mención explícita de si esta ironía podría ser la ironía socrática. En su lugar, encontramos algunas afirmaciones que hacen plausible rechazar la ironía romántica como la ironía que podría ser dominada. La principal razón está en que, mientras la ironía dominada le permite al individuo reconciliarse con su realidad, la ironía romántica crea una realidad metafísica, la cual eleva tanto al individuo por encima de su realidad que una reconciliación con esta se hace imposible. La ironía socrática, por su parte, parece plantear esta misma imposibilidad, cuando se muestra que Sócrates nunca alcanzó la Idea, lo positivo, sino que, por el contrario, le bastó la ironía y se entregó por completo a ella. No obstante, esto no implica que la ironía trazada por Sócrates impida el alcance de la Idea, pues, por el contrario, Hegel había mostrado que es gracias a esta que se da paso a una nueva época: la de las escuelas socráticas⁶⁵.

El paso de una época a otra fue para Hegel la justificación histórica de la ironía socrática. Dicho en otras palabras, Hegel sostuvo que la historia

⁶⁵ Cfr. G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre historia de la filosofía II*, trad. de Wenceslao Roces, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 8.

del pensamiento necesitó de la negatividad de Sócrates para que se diera el paso de una época inconsciente a una época en la que la consciencia despertara⁶⁶. La ironía de Sócrates permitió que el individuo rechazara lo que tradicionalmente había asumido como verdadero, siguiéndose de esto un cambio de mirada de lo externo a lo interno, a partir del cual el individuo encontraría, a través de sí mismo, la verdad que lo establecido no le había ofrecido. Esta función que Hegel resaltó de la ironía socrática en la historia del pensamiento no es distinta de la que Kierkegaard señala de la ironía dominada en la vida personal.

Consideremos ahora que, en lo que respecta a la historia del pensamiento, podríamos decir que la ironía socrática tuvo tanto alcance como la vida de Sócrates lo permitió. Es decir: una vez Sócrates murió, la negatividad de su ironía se vio interrumpida y, por ese motivo, fue posible el paso a lo positivo. Si esto se sostiene, habría algo que se pasaría de largo y es que, si la ironía de Sócrates, semejante a la romántica, se hubiera alzado no solo sobre su época, sino sobre toda época pasada y futura, el surgimiento de una nueva época no hubiera sido posible a partir de tal ironía. Pero que Sócrates rechazara su realidad, y solo su realidad, dejó un conjunto de posibilidades por delante, las cuales fueron tomadas y desarrolladas por la posteridad. La ironía socrática, como Kierkegaard la expone, si bien es solo negatividad, es una negatividad que se detiene dando paso a la posibilidad; en este sentido, aunque Sócrates no haya alcanzado la idea, su ironía fue el camino hacia ella.

La historia del pensamiento exigió un Sócrates ironista que permitiera el surgimiento de una nueva época, una época de conciencia. De igual manera, la vida personal necesitaba de una ironía que purificara la existencia de verdades establecidas y le permitiera al individuo encontrar una verdad que guiara la realización de su vida en la realidad. Es plausible decir entonces que, en cuanto que la ironía socrática permitió el paso de una época a otra y brindó al individuo el camino para encontrar la verdad que guiara la existencia propia, ella representa la práctica o ejercicio que Sócrates nos dejó y que constituye o hace posible la vida digna de ser llamada humana.

⁶⁶ Cfr. G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre historia de la filosofía II*, p. 73.

Bibliografía

Kierkegaard, Søren, *Diarios de Kierkegaard*, vol. I, trad. de María Binetti, México: UIA, 2011.

— *Diarios de Kierkegaard*, vol. II, trad. de María Binetti, México: UIA, 2012.

— *Mi Punto de Vista*, trad. de José Miguel Velloso, Madrid: Sarpe, 1985.

— *Sobre el Concepto de ironía*, trad. de Darío Gonzáles, Madrid: Trotta, 2000.

— *Søren Kierkegaards Skrifter*. 28 volúmenes de texto y 28 volúmenes de comentario, ed. por Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Jette Knudsen, Johnny Kondrup y Alastair McKinnon, Copenhague: Gad, 1997- 2013.

Aristófanes, *Las nubes. Las ranas. Pluto*, trad. Francisco Rodríguez y Juan Rodríguez, Madrid: Cátedra, 2006.

Descartes, René, “Discours de la méthode”, en *Oeuvres et Lettres*, París: Gallimard, 1953.

Hadot, Pierre, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, trad. Javier Palacio. Madrid: Ediciones Siruela, 2006.

— *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*, trad. Mería Cucurella Miquel, Barcelona: Alpha Decay, 2004.

Hegel, G. W. F., Hegel, *Lecciones sobre historia de la filosofía II*, trad. Wenceslao Roces, México D.F.: Fondo de cultura económica, 1995.

Martensen, Hans Lassen, “Indledningsforedrag til det i November 1834 begyndte logiske Cursus paa den kongelige militaire Høiskole. Af J. L. Heiberg, Lærer i Logik og Æsthetik ved den kgl. Militaire Høiskole”, en *Maanedskrift for Litteratur*, no. 16, 1836.

Platón, *Diálogos Diálogos I*, trad. J. calonge Ruiz, E. Lledo Íñigo, C. García Gual, Madrid: Gredos, 1997.

— *Diálogos III*, trad. M. Martínez Hernández, E. Lledo Íñigo, C. García Gual, Madrid: Gredos, 1997

Otras fuentes consultadas:

Llevadot, Laura, “Negatividad: La figura de Sócrates en la obra de Kierkegaard” en *Contrastes*, Revista Internacional de Filosofía, vol. XIV, ISSN: 1136-4076, Málaga: Universidad de Málaga, 2009.

Soderquist, Brian, *The Isolated Self*, Copenhague: Søren Kierkegaard Research Centre, C.A. Reitzel’s Publishers, 2007.

Stewart, Jon, *Kierkegaard’s Relations to Hegel Reconsidered*, Nueva York: Cambridge University Press, 2003.

Torrallba, Francesc, *Kierkegaard en el laberinto de las máscaras*, Salamanca: Colección Persona, 2003.

EL INSTANTE:
CRÍTICA KIERKEGAARDIANA A LA HIPOCRESÍA CULTURAL¹

Christopher Barba Cabrales
Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma, Italia

Resumen

La presente investigación ha tenido como punto de base la reflexión kierkegaardiana sobre la situación de su época realizada a través del pseudónimo Anti-Climacus en *El Instante*. Se hace notar la anticipación y también la vigencia de su crítica cultural desde cuatro puntos fundamentales: la manipulación del lenguaje, la categoría de público-masa como anonimato existencial, el delito de la hipocresía como forma de falsificación de la existencia y dentro de la sociedad “cristiana”, terminando con la inautenticidad de lo religioso, con especial referencia al olvido que ha hecho la cristiandad de lo específicamente cristiano. Se trata de un intento de presentar la actualidad de la crítica kierkegaardiana al orden establecido desde una fuente de comunicación directa.

Palabras clave

Instante, lenguaje, hipocresía, público, religión.

Abstract

This essay takes into account Kierkegaard's interpretation on the situation of his age through the scope of the pseudonymous Anti-Climacus in *The Moment*. His visionary and ahead of its time cultural critique is analyzed focusing on four main features: the manipulation of language, the category of multitude as existential anonymity, the crime of hypocrisy as a way of tampering existence within the so-called Christian society, and the falsehood of the religious, taking into special account the oversight of the specifically Christian by Christendom. This aims to present the current validity of Kierkegaard's critique of the established order in a work of direct communication.

Keywords

Moment, language, hypocrisy, public, religion.

¹ Recibido: 1 de junio de 2015. Aceptado: 26 de julio de 2015.

Todas las obras de Kierkegaard manifiestan la diatriba que dirigió no solo al cristianismo, sino a toda la cultura de su época. Una crítica que buscaba patentizar el ofuscamiento de las consciencias y de los sujetos ante la existencia. La crítica como el efectuar un juicio respecto a una determinada realidad, especificando con ello su desacuerdo con la verdad, subrayando con distintos recursos retóricos el fracaso de las estructuras que dan orden al caminar social e incluso su desmedida proporción, constituye uno de los puntos medulares en la comprensión filosófica de Kierkegaard respecto al orden establecido. Baste solo mirar sus procedimientos lógicos, el objetivo de sus escritos y juegos de pseudónimos, las dedicatorias de sus discursos edificantes, las anotaciones de su diario etc., para comprobar una y otra vez las distintas denuncias que Kierkegaard realizó.

La presente investigación tiene por título *El Instante. Crítica kierkegaardiana a la hipocresía cultural*. Ha sido un título inspirado por la lectura de la revista que Kierkegaard en el último año (1855) de su vida publicó y que ha llegado a nuestras manos con el título de *El Instante* conformado por diez números (el último, por cierto, de publicación póstuma). La traducción al castellano apareció en el año 2006 gracias al trabajo de un grupo de investigadores argentinos.

La experiencia de leer el texto puede surgir distintos efectos dependiendo la óptica desde la cual sea leído, pero sin lugar a dudas, tal vez sea la parte de la vida de Kierkegaard donde se puede observar, con mucha claridad, la polémica que en los últimos años en la Copenhague del siglo XIX, mantuvo con la iglesia oficial de y con la sociedad. Puede ser que se perciba, incluso una cierta agresividad en algunas de las formas lingüísticas que utiliza el pensador danés, porque efectivamente estamos delante de varios textos que colocados juntos provocan un gran terremoto que sacude los fundamentos del orden establecido, contra el Kierkegaard no tiene ningún tipo de piedad al hacer de este texto una muestra de tipo satírico de manera absoluta². ¿Pesimismo? Más bien creo que es importante, antes de hacer un juicio, no olvidar que hay una historia detrás de esta polémica que, en cierto modo, podría justificar algunas posturas, que descontextualizadas, podrían parecer exageradas e incluso desproporcionadas.

No es mi objetivo dentro del presente artículo el tenerme en detalles históricos, sino concentrarme en cuatro aspectos fundamentales de la cultura, no solo para época del filósofo danés, sino aplicables en cualquier tiempo. Por

² Cfr. Alastair Hannay, *Kierkegaard. Una biografía*. Universidad Iberoamericana, trad. de Nassim Bravo Jordán, Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2010, p. 499.

esta razón, he decidido omitir, dentro de la exposición, nombres y referencias particulares, prefiriendo concentrarme directamente en las indicaciones que hace Kierkegaard en lo que tiene relación con el lenguaje, al estado, a la sociedad y la religión, terminando con una breve conclusión sobre la actualidad de su crítica en cada apartado y por ello omitiendo, una conclusión final.

En el no. 6 de *El Instante* fechado el 23 de agosto de 1855 Kierkegaard tiene una frase autobiográfica: “Los genios son como los truenos: van en contra del viento, asustan a los hombres, limpian el aire. Lo establecido ha inventado numerosos pararrayos. Y resulta. Sí, vaya si resulta; y resulta que la próxima tormenta será aún más seria”³.

Veamos en qué medida Kierkegaard es una tormenta que sacude no solo al orden establecido de su época, sino cuyos rayos alcanzan al nuestro y así, por lo menos vislumbremos cuáles son los pararrayos que no son capaces de soportar la seriedad de su crítica, para entonces poder enfrentar la tarea de la existencia⁴.

I. Lenguaje y manipulación: el vacío de una época

“Ser escritor: eso sí que me agrada...pero a mi modo”⁵. Kierkegaard reconoce que el medio por el cual él mismo se descubre es a través del lenguaje. El conoce los caminos de la elocuencia y de la suspicacia para atraer a sus lectores. Paradójicamente no es un anónimo, sino que se deja ver y resalta, con sus construcciones retóricas, las no verdades que circulan en el orden establecido y que incluso le dan un sustento. Así, Kierkegaard ha podido hacer del lenguaje un instrumento de su ingenio: “he podido contarle de los pensamientos y, como artista enamorado de su instrumento, entretenerme con el idioma arrancándole expresiones que el pensamiento reclamaba”⁶. Ello, nos hace evidente la gran estructura lógica que Kierkegaard poseía y que le daba la fuerza necesaria para hacer del lenguaje una herramienta para desenmascarar el malestar de su tiempo: a veces con metáforas, la mayor

³ Søren, Kierkegaard, *El Instante*, trad. Andrés Roberto Albertsen. Madrid: Trotta, 2006, pp. 96-97 / SVI XIV 219.

⁴ N.B. Para una visión más amplia de la crítica que Kierkegaard ha realizado al orden establecido véase Carlos Goñi, *El filósofo impertinente. Kierkegaard contra el orden establecido*. Madrid: Trotta, 2013. El autor presenta, una visión de tipo monográfica, acerca de cómo la tarea del filósofo de Copenhague puede plantearse como una denuncia contra la decadencia de una época.

⁵ Søren Kierkegaard, *El Instante*, p. 19 / SVI XIV 105.

⁶ *Ibíd.*, p. 19 / SVI XIV 106.

parte a través de ironías, y con otros recursos, el filósofo danés bate con todas las posibilidades de mantener una estabilidad.

Sin embargo, en el texto que nos ocupa encontramos una cantidad de recursos todos dispuestos para realizar una crítica directa a la falta de carácter del tiempo en que vive. Hay una particularidad de la que Kierkegaard mismo nos da cuenta, a saber, que durante mucho tiempo la denuncia y la profecía estaban como indirectamente proporcionadas por un juego complejo que yace en la estructura de toda su obra. En *El Instante*, el filósofo danés describe su actuación precisamente con la categoría de «el instante», es decir, de manera directa, arrojando con toda su fuerza la vaciedad de la situación que le rodea. Ya no recurre a la comunicación indirecta, sino que indica el malestar de una época en la veía de distintas maneras que se degradaba no solo al Cristianismo, sino al individuo.

Como lo he precisado en la introducción, es claro que Kierkegaard se dirige al cristianismo oficial, pero si consideramos este como la totalidad, podemos concluir que el orden establecido que Kierkegaard denuncia como hipócrita, es también la sociedad en su conjunto. Por ello, en estos textos encontramos: sátiras, burlas, ironías, contradicciones hechas evidencias, mentiras sacadas a la luz, inflación de personajes a través de panegíricos: un sin fin de medios del lenguaje que ayudan a evidenciar un sistema que va hacia la ruina, en tanto falto de seriedad y de actuar en «el instante». Kierkegaard afirma que durante mucho tiempo ha querido mantenerse a distancia, pero ahora ha llegado el momento de enfrentar por medio del lenguaje escrito, en forma directa, a su generación porque no permitiría dejarla en la mentira⁷. En otras palabras se puede decir que se trata de evidenciar la realidad de fondo que entraña un orden yuxtapuesto a un desorden que es propio del individuo que se diluye a través del lenguaje.

Como bien se puede observar, en las advertencias que hace Kierkegaard hay una relación entre instante y lenguaje, es decir, entre presente y mediación de este a través de su significación. El lenguaje sirve a Kierkegaard en tanto se relaciona con el instante que salva al individuo de lo ideal y de lo meramente especulativo, llevándolo delante de lo decisivo, delante de lo que realmente hay, hoy-ahora, delante de la realidad: por medio del lenguaje se retrata el vacío de una época, la aniquilación de la pasión en lo que reguarda a la existencia; a través de la utilización de las construcciones lingüísticas el pensador danés clarifica, desde distintos ángulos, en qué medida su época se convertía en lastimosa para el auténtico existir en la

⁷ Cfr. Søren Kierkegaard, *El Instante*, p. 20 / SV1 XIV 106.

medida en que falsificaba, a través del propio lenguaje, lo que significa ser auténticamente cristiano.

Para Kierkegaard el lenguaje no solo es una cuestión inherente al hombre, sino que el hombre viaja por su existencia a través del lenguaje, incluso el silencio es lenguaje: cuando a través de una ironía se hace evidente el falseamiento de la realidad, hay un momento negativo del lenguaje, entonces este se descubre en quien lo porta como un arma que presenta lo evidente y, en tanto tal, no necesitado de verificación, pues mediante el aguijón de la burla, la ironía y el sarcasmo, se ataca a los fundamentos de la estructura. Por ejemplo:

Los testigos de la verdad piensan más o menos como sigue: así como el dicho asegura «que no se debe de hablar de la sogá en la casa del ahorcado» así también sería una locura que en las iglesias se citaran aquellas Palabras de la Palabra de Dios que ponen al cielo por testigo contra toda payasada del pastor⁸.

El texto logra expresar con claridad la manipulación que hay del lenguaje a conveniencia de quien lo usa: se trata de una yuxtaposición que se da entre aquellos que salvaguardan el «bienestar» de la comunidad, luego entonces, el sacrificio del lenguaje es válido siempre y cuando ayude a garantizar este estado, aunque su relación con el instante sea lo no verdadero. En estas circunstancias, el lenguaje no expresa nada, sino solo es el soporte de la falsificación de la existencia que no logra apuntalar hacia la apropiación de la seriedad del momento que se vive y de la responsabilidad. Por el contrario, queda todo en la imaginación proyectada como realidad en el orden establecido.

Esta colección de revistas también son una expresión elocuente de lo que Kierkegaard entiende por el silencio del público en este contexto específico, es decir, no decir nada frente a la inautenticidad⁹. Se trata de un momento en que todo mundo guarda silencio; es la hora en que todo mundo calla, porque no tienen de que hablar, más aún, lo que comunican es solo imaginación, ilusión, lo cual para Kierkegaard es peor que la peste¹⁰.

⁸ *Ibíd.*, p. 47 / *SVI XIV 144*.

⁹ N.B. El tema del silencio en Kierkegaard es muchas más amplio de lo que en el presente artículo presentamos especificamos como “silencio del público”. Se trata de un tipo de silencio que no reguarda a la individualidad sino a la masa. En la obra de Kierkegaard en papel del silencio es fundamental para comprender obras como *Temor y temblor*. Para profundizar el tema del silencio en Kierkegaard: Cfr. Catalina Dobre, *La experiencia del silencio*, México: Editorial Corinter, 2009.

¹⁰ Cfr. Søren Kierkegaard, *El Instante*, p. 112 / *SVI XIV 240*.

Cuando la imaginación es predicada como la verdad; cuando la existencia queda al margen de lo que implica decididamente existir; cuando el lenguaje se convierte en aliado de este tipo específico de silencio que buscar acallar cualquier voz que pueda contradecir lo establecido y generar cualquier exaltación que le contradiga, es entonces cuando el lenguaje se convierte en portador de la estabilidad de un sistema, de un orden.

Desde esta perspectiva se debe entender la crítica mordaz que hace Kierkegaard a los poetas quienes disfrazan la realidad con construcciones que debilitan su gravedad, de aquí su expresión: “poesía es hipocresía elevada al cuadrado”¹¹. Bien vale la pena señalar que no se trata que Kierkegaard considere que el trabajo de los artistas por sí mismo, en el caso de los poetas, sea una hipocresía, sino solo en la medida en que estos se ponen al servicio del orden establecido y a través de estilos literarios se engrandece aún más la falsedad de una manera estética.

Ante ello podríamos preguntarnos: ¿En qué medida el lenguaje y su utilización es solo un procedimiento para arraigarnos más en lo establecido como “lo normal”? ¿Ha renunciado la filosofía a la verdad en su “que-hacer”? Más aún, ¿El lenguaje es hoy en día el medio a través del cual el hombre accede al instante desde la seriedad que ello comporta la existencia entendida como un camino ante el cual es necesario elegir?

Es evidente que estamos ante un claro florecimiento de la sofística que sumerge al hombre al capricho de estructuras lingüísticas carentes de significado y vaciadas de contenido, estamos en la hora del silencio del lenguaje cuya expresión reclama una apropiación verdadera del hombre y de sus logros. Hoy más que nunca, dadas las condiciones en las que está expuesto el mundo, es necesario que el lenguaje sea un medio eficaz no solo para saturar nuestra mente con información, sino que pueda ser un lenguaje auténtico en la medida en que propicia canales existenciales que permiten a cada individuo ser contemporáneo de uno mismo.

II. *El individuo y el Estado: el público cifrado*

El Instante combate la idea de un Estado que se ha apropiado de todo, incluso de la verdad en lo que respecta a la realización del individuo¹². Es

¹¹ *Ibíd.*, p. 112 / *SVI XIV* 240.

¹² Cornelio Fabro ha subrayado la defensa que hace el pensador danés del individuo. No deja de ser sugerente el paralelismo que realiza con Marx en su primera etapa, en los escritos de juventud, aunque ciertamente desde un enfoque y con un objetivo diverso. Cfr.

claro, que de fondo, Kierkegaard nuevamente se enfrenta con el hegelianismo y la reducción del individuo singular a un momento necesario dentro del devenir histórico: el individuo singular ha quedado reducido a una cifra. No es solo una vez, Kierkegaard aprovecha cada momento para hacer referencia y subrayar el mal que ha causado el Estado al individuo porque lo ha colmado de una aparente estabilidad que ahora, el mismo orden determina lo cristiano y no la fe que se enfrenta a la paradoja de la vida: el Estado garantiza la bienaventuranza eterna y haciendo mofa de ello Kierkegaard exclama “¡que generoso!”¹³.

La tarea de Kierkegaard respecto al Estado es hacer que “desaparezca la ilusión”¹⁴ de que todo se encuentra bien; de que la sociedad va por buen camino; de que el hombre cada día está mejor. La ilusión es una especulación ingenua sobre la situación presente que vive el individuo y que se lanza al común imaginario para mantenerlo fuera de sí, de la realidad y por tanto de su exigencia. Se podría decir que el Estado actúa negando la contradicción que dentro de sí mismo contiene y que deja al individuo, en cierto sentido, instrumentalizado, en cuando queda engranado en un cierto tipo de movimiento automático, en el que ya no es necesario hacer frente a la realidad porque la proporción entre Estado e individuo es descomunal: el Estado queda establecido en lugar o sobre el individuo. No se trata de una relativización, sino de una total absorción por parte del Estado, ahora este ha venido a ocupar todas las dimensiones que le corresponden al individuo. El Estado genera, en su movimiento, un conglomerado de inautenticidad que sobretodo Kierkegaard ha denominado como masa o público¹⁵.

Dentro de *El Instante*, el público cifrado hace referencia a la idea de Kierkegaard sobre la despersonalización o de la incapacidad para la interioridad, para entablar un duelo con la misma subjetividad. El Estado lo que hace, dado que todo lo pone en referencia a sí, supedita el individuo a la masa, a la multitud, creando una especie de hombres sin rostro porque son incapaces de reconocerse en su humanidad, diría Kierkegaard deviniendo en su singularidad. Por ello, el filósofo danés juzga al Estado como promotor de todo lo que no es cristiano y al cristianismo oficial lo considera fuente

Cornelio Fabro, *Tra Kierkegaard e Marx*, Roma: Logos, 1972. Luis Guerrero, “Crítica al orden establecido”, en *Ironía y destino: la filosofía secreta de Søren Kierkegaard*, Barcelona: Herder, 2013.

¹³ Søren Kierkegaard, *El Instante*, p. 32 / SVI XIV 121.

¹⁴ *Ibíd.* p. 31 / SVI XIV 120.

¹⁵ Cfr. Julia Watkin, *Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy*, Oxford: Scarecrow Press, 2001, p. 59.

de esta cifra, en tanto ahora lo importante no es la fe que se vive en la totalidad de una vida, que es incluso capaz de sacrificar su sangre por la verdad, sino que todos sean cristianos, lo que equivale a que en realidad se ha renunciado a lo individual, pues el que alguien nazca en una sociedad cristiana no garantiza que aquel individuo realmente asuma hasta las últimas consecuencias su ser cristiano¹⁶.

Lo que busca el Estado es “mantener esta ilusión”¹⁷, seguir jugando a que todos son cristianos, cuando nadie es capaz siquiera de reconocer al otro, a sí mismo como individuo. En pocas palabras: para Kierkegaard no se puede disociar el yo de la nosotros como masa porque si se opta por este último, el resultado es el juego de la ilusión. De esta manera, se entiende que Kierkegaard afirme que “el estado es directamente proporcional a las cifras (lo numérico)”.

Aquí entra un juego otra relación importante que aparece en el texto: lo numérico y la indiferencia. En efecto, el individuo reducido a número en el Estado, se parece a un público cuyo interés por lo que sucede es nulo, es decir, la cifra es indiferente porque es solo un acomodo artificial que nos da cuenta de una presencia meramente cuantitativa, pero no de la existencia y entonces, dado que atañe al individuo mismo, se convierte en “la más profunda, la más perversa y peligrosa forma de indiferencia... Una sociedad de la que diría Sócrates: no son humanos, sino que, por ser público, se han deshumanizado o se han deshumanizado por ser nada más que publico”¹⁸.

Queda claro entonces el gran mal del Estado: ha llevado al hombre fuera de sí. En vez de propiciar un progreso, ha originado, en su cerrazón a la verdad y en su terca permanencia en la ilusión, una cifra que es solo publico indiferente ante lo que le sucede: no se asombra, no se interroga, no se angustia, no se asusta, no le interesa buscar, y la verdad se decide en razón del número y del consenso. En su discurso sobre la inmutabilidad de Dios, presente en este conjunto de escritos, Kierkegaard revela como una síntesis de su crítica y de su preocupación respecto al hombre: “¡Oh, este corazón humano, que no esconderás en tu misterioso recinto, desconocido para otros - y esto es lo peor - y a veces incluso desconocido para el propio interesado”¹⁹.

¹⁶ Cfr. John Lippitt, *The Oxford Handbook of Kierkegaard*, Oxford University Press, 2013, pp. 44-61.

¹⁷ Søren Kierkegaard, *El Instante*, p. 48 / SVI XIV 145.

¹⁸ Søren Kierkegaard, *El Instante*, p. 100 / SVI XIV 223.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 149/ SVI XIV 291.

Entonces se puede deducir que para el filósofo danés uno de los grandes males del hombre de su tiempo es haber perdido el interés por ser un yo, lo que equivale a vivir en el anonimato, a vivir en calidad de público fuera de la propia existencia, dejando pasar el instante en el que se juega todo y toda posibilidad: para el público la libertad queda lejos, pues se aleja de ella en tanto más alejado de sí mismo se encuentra. Kierkegaard sella con un argumento su posición respecto al idealismo: “ser espíritu es no ser como los otros”²⁰. Claro, para Kierkegaard el espíritu no es el *logos* que se despliega en las etapas de la historia, más aún, es el hombre, el individuo singular quien se enfrenta a su historia desde la dialéctica de la libertad, no porque el mundo carezca de un orden o porque no lo necesite, pero para Kierkegaard, a diferencia de Hegel, el concepto de necesario no se enfrenta con la libertad personal, sino que ambos constituyen una relación de síntesis que va humanizando los hechos, haciendo ver que no son hechos atómicos, sino esencialmente sucesos de libertad: el hombre, pese a las circunstancias que viva, puede y debe enfrentarse para ser espíritu. Quien cae en el sueño del público acepta sin más ser una cifra, ser alguien como los otros²¹.

Las grandes metrópolis y la globalización, el auge de los sistemas políticos decadentes y la crisis de la sociedad contemporánea ¿No están en cierto modo convirtiendo al mundo en cifras? ¿No será que las instituciones, que ya de por sí viven en el descrédito por su fracaso en el siglo pasado, son butacas de una población a la que se ha alimentado con la indiferencia respecto a sí? ¿No será que el Estado se ha convertido en una *caricatura irónica* de lo que nosotros mismos no somos y a la que todos nos hemos acostumbrado? Y pienso ahora de manera particular en la sociedad mexicana ¿Dónde están los mexicanos ante un país donde el orden establecido parece cada día más un insulto a la inteligencia y a la libertad? ¿No será tarea de la filosofía ayudarnos a abrir brechas que puedan recuperar nuestra individualidad y así humanizarnos? Es claro que las respuestas son una tarea que apela a nuestra conciencia como una necesidad urgente de nuestra libertad.

²⁰ *Ibíd.*, 192 / SVI XIV 355.

²¹ N.B. Son numerosas las referencias a la crítica de la visión hegeliana que en la época de Kierkegaard estaba muy difundida. Para un estudio a profundidad sobre la relación entre Kierkegaard y Hegel Cfr. Jon Stewart, *Kierkegaard's Relation to Hegel Reconsidered*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

III. Mundo y sociedad: el delito de la hipocresía

El mundo y la sociedad occidental son una diada de la que profetizaron muchos, sobre todo en el siglo de Kierkegaard. De hecho, muchas críticas que realizó el filósofo danés fueron después formuladas por los grandes filósofos de la sospecha. De aquí que exista realmente una cierta cercanía, de la que algunos han hablado, entre estos filósofos con Kierkegaard. Lo cierto y lo que más nos interesa es que el mundo y la sociedad danesas de la época vivían, tanto en los ambientes académicos como en todo el engranado social, un cierto acomodamiento sobre todo en lo concerniente a lo propiamente cristiano, más aún, según Kierkegaard, el cristianismo había falseado tanto su mensaje que en realidad, lo que existían eran solo un conglomerado de cifras²². El mundo que se organiza en la sociedad y la cual, al mismo tiempo, se redirecciona en razón de su comprensión del mundo, poseía una sustancia mediocre. Por supuesto que no se trata, de ninguna forma, que Kierkegaard odiara el mundo por sí, más bien denuncia la ausencia de congruencia en la realización concreta de lo cristiano. El mundo, la “sociedad cristiana” se había convertido en lo opuesto al cristianismo²³.

¿Cuál es el mal que afecta al mundo-sociedad? El delito de la sociedad es precisamente la hipocresía en todos los rubros. ¿Cómo entiende Kierkegaard la hipocresía y como se relaciona con la sociedad? Como lo hemos mencionado, para él la hipocresía es un delito de sangre en tanto atenta contra la vida y la verdad, es decir, quien solo finge ser algo que no es, falsifica su verdad existencial, juega con ella de manera cruel. Lo paradójico es que el juego sencillamente no termina en lo lúdico, sino que dado que se trata de la existencia, todo adquiere un sentido amplio y decisivo, de aquí la posibilidad de la utilización de la ironía y el sarcasmo. La sociedad vive bajo las categorías de la hipocresía porque no asume la verdad, no se apropia de ella, renuncia al riesgo que ello conlleva y eso es un delito porque mata, en cierto sentido, la realidad: “Tan profundamente está unida la hipocresía al hecho de ser hombre que, justo cuando el hombre natural se encuentra mejor que nunca y ha conseguido armarse un culto a su medida, se escucha el juicio de Cristo: eso es hipocresía, es delito de sangre”²⁴.

²² Per Lønning, *Kierkegaard's View of Christianity*, en “Bibliotheca Kierkegaardiana”, Vol. I, Copenhague: Reitzel, 1978, p. 146.

²³ Cfr. Søren Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, trad. Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Trotta, 2009, p. 60.

²⁴ Søren Kierkegaard, *El Instante*, p. 50 / SVI XIV 146.

Como puede observarse en esta cita, la hipocresía no solo hace referencia a quien simula, sino a quien se constituye como parámetro de lo verdadero: el hipócrita toma solo lo que le conviene en el momento determinado y después lo deja, para en otra situación, volver a hacer lo mismo para que lo vean. No se arraiga en la verdad porque no tiene fundamento y sin fundamento fácilmente es volátil a lo que el mundo establece como orden en distintos rubros y esferas: político, económico, social; con distintos rostros, pero con una misma noción, el hecho abarca el no comprometerse con nada de tal manera que se pueda tener la “libertad” de ser todo y nada a la vez; seguir viviendo en la ilusión, aunque el hipócrita no siempre es consciente de que vive en el vacío propio de la sustancialidad del mundo:

Eso es lo que se pretende; y, en cierto sentido, es coherente, porque al estar uno preso de la ilusión (y con mayor motivo si además se está interesado en mantener esa ilusión), justamente por eso es necesario que se quiera lo que no puede sino alimentar la enfermedad, algo muy común, ya que lo que más gusta al enfermo es precisamente lo que alimenta la enfermedad²⁵.

El hombre busca la hipocresía cuando se siente rebasado por su propia realidad, por su propio proyecto a realizar. El mundo busca fomentar una especie de sociedad en la cual todos vivan, unos con otros, en una armonía de la que, con palabras de Kierkegaard, dan ganas de tomarse una poción de hastío. La hipocresía es un delito contra la realidad, es un robo a la verdad, es la forma más cínica de ser en este mundo. Pues se goza de un prestigio, de una carrera, de un sueldo, de una vida de familia, de una condecoración académica tal vez, pero en el fondo de la existencia lo que late como sustancia es la apariencia, es decir, la incapacidad voluntaria para tomar como parámetro de todo la verdad apropiada quedándose solo en la apariencia, en la superficialidad. Aquí, parece que se alza como un gigante la tarea del individuo: evitar la hipocresía, salvar a la sociedad de este mal, advertirla, despertarla.

La hipocresía no es un defecto del carácter, sino una enfermedad del mundo a la que nos hemos acostumbrado tanto que la hemos incorporado a nuestras categorías. *El Instante*, me atrevo a definirlo así, es un canto para despertar de ella, una llamada para sacudir la somnolencia del mundo y de la sociedad y así, por lo menos, se pueda reconocer que se ha dejado atrapar por ella.

²⁵ *Ibíd.*, p. 61 / SVI XIV 169.

La verdad exige radicalidad, y en cuanto a la existencia exige del individuo que sea tal en la libertad, la cuestión fundamental es no dejar más a la verdad en el despojo y la humillación²⁶. Solo la sustancia de la verdad puede unificar mundo y sociedad, pues la verdad porta lo que está llamado a ser el hombre en su devenir histórico y solo la verdad ayuda a la sociedad a cuidarse de no desviarse hacia el camino insustancial de la hipocresía. Pero ¿de qué hipocresía se trata? A ello Kierkegaard nos responde: no hay nada que el mundo admire tanto como las formas sutiles de la hipocresía.

¡Las formas sutiles, las más sutiles, de la hipocresía! Pero nótese que estas a veces podrían aparecer de manera que desde el punto de vista moral no siempre fueran la mayor culpa del interesado. Piensa en unos grandes dones, una inteligencia extraordinaria y un carácter débil: esta composición dará una de las formas más sutiles de la hipocresía, mientras que el interesado, desde un punto de vista moral, quizá no sea tan culpable, no tan culpable ante Dios. Por el contrario, es muy cierto que para los otros es justamente la más peligrosa de hipocresía; para los otros, es decir, para quienes se comportan frente al maestro como aprendices receptivos²⁷.

Entonces la sutileza de la hipocresía se formula de manera discreta, a tal grado, que el mundo tiene como arquetipo, no el *ethos* sino el comportamiento externo del que simula. *Pathos* y *ethos* no confluyen, sino que se diluyen dando lugar a una forma de pseudoexistencia a la que las mismas estructuras e instituciones sociales llevan, como un mecanismo automático. A lo que apela Kierkegaard en el fondo es a que la vida no sea una predicación de la nada, sino que por el contrario, a que la existencia pueda ser testigo de la verdad en tanto es realizada, hasta el punto de ser sufrida en primera persona. Para Kierkegaard es necesario “combatir la astucia del hombre que solo busca una cosa: poder vivir sin responsabilidad”²⁸.

En el ámbito de nuestro mundo podríamos pensar si no es que el orden establecido nos ha llevado directamente a una vida así. Tal vez en la situación concreta a la que hemos sido arrojados haya renunciado de antemano al *ethos* que comporta siempre una verdad fundamentadora. Muy probablemente nosotros, que hacemos el mundo y lo conformamos, vivimos en el

²⁶ Cfr. Søren Kierkegaard, *El Instante*, p. 162 / SVI XIV 310.

²⁷ *Ibíd.*, p. 165 / SVI XIV 313-314.

²⁸ Søren Kierkegaard, *El Instante*, p. 196 / SVI XIV 360.

automatismo y transferimos nuestra responsabilidad a los imaginarios y con ello avalemos el delito de la hipocresía²⁹.

A este respecto, Kierkegaard refiriéndose a la tarea de los pastores en el ámbito de la Iglesia luterana oficial de su época comenta: “El significado del pastor para la sociedad debería consistir en hacer de todo para que el hombre se hiciera eternamente responsable de cada hora que vive, incluso en lo mínimo que hace”³⁰. Podríamos trasladar esta misma idea por supuesto a las instancias religiosas y a quienes hacen cabeza, pero también a todos los líderes de nuestro mundo. ¿No tendrían ellos que procurar la responsabilidad como una consecuencia de vivir en la verdad? ¿No será que renunciar al *ethos* y al *pathos* ha sido el derrumbe y el colapso de la humanidad? ¿No estará la filosofía también jugando fríamente a realizar discursos establecidos para sostener la no verdad del mundo? O acaso ¿no es la sociedad responsable de enajenar al hombre y de sustraerlo de sí? ¿No será que el opio del pueblo es su hipocresía sutil, engañosa, cómoda y hasta filosófica?

IV. Religión y verdad: el paganismo refinado

El Instante es una crítica a la religión cristiana, o más bien al cristianismo oficial, mordaz, implacable y sin ningún tipo de compasión, más aún, su compasión es su denuncia. Aquí entran, definitivamente cuestiones filosóficas fundamentales y esenciales en tanto van directamente a los fundamentos. En primer lugar, este conjunto de revistas muestran la articulación de su pensamiento desde una perspectiva lógica singular, desde una categoría fundamental que está profundamente relacionada con lo religioso, pues para Kierkegaard “lo que es servicio de Dios es o lo uno o lo otro”³¹.

Kierkegaard es consciente de que su crítica ha hecho evidente la situación de lo religioso como una situación lastimosa para la autenticidad de la existencia; es consciente de que los individuos prefieren no interrogarse porque de cierta manera “aman el orden habitual de las cosas al que por nada quieren renunciar”³². La situación de lo religioso es la mediocridad, pero se está tan a gusto así que el hombre no es capaz de *tomar un vómito* para reaccionar, como lo expresa Kierkegaard. El hombre prefiere quedarse

²⁹ Cfr. Gregor Malantschuk, *Kierkegaard's Concept of Existence*, Macon: Marquette University Press, 2003, p. 133.

³⁰ Søren Kierkegaard, *El Instante*, p. 196 / SVI XIV 360.

³¹ Søren Kierkegaard, *El Instante*, p. 22 / SVI XIV 108.

³² Cfr. *Ibid.*, p. 25 / SVI XIV 113.

donde está, sin reconocer que su situación es la de un malestar con la verdad. La religión, de manera concreta en Kierkegaard el *cristianismo de la cristiandad*, ha sacado de sí la verdad, se ha quedado sin sustancia.

Es claro que la verdad implica un todo relacional que debería especificar la existencia individual: la verdad es Cristo y quien se relaciona en la contemporaneidad con Él vive bajo la categoría de *o lo uno o en lo otro*. Se enfrenta a lo decisivo porque se apropia la verdad, que para Kierkegaard es una persona concreta ante la cual hay que posicionarse y desde allí establecer una relación. El filósofo danés piensa que la iglesia oficial “ha convertido en poesía el cristianismo”³³, es decir, ha adornado tanto sus formas que este se presenta al mundo distinto de lo que es, quedando solo el ideal de la mediocridad³⁴.

Analicemos por un momento este último aspecto. La mediocridad en el cristiano es equivalente a un individuo que no asume el riesgo de su existencia, en tanto no se abre a la fe verdadera, es decir, renuncia a sufrir por el hecho de no establecerse en lo decisivo. Tanto en danés como en alemán es mucho más fuerte este último verbo porque en estos idiomas se habla de “encontrarse con la decisión”, salir, ponerse delante de lo uno o lo otro y asumir el riesgo del encuentro, esforzarse por autocomprender la propia existencia, existiendo verazmente, apropiándose de la verdad³⁵. La mediocridad ni siquiera va en otra dirección, solo ve, mira con indiferencia, se diluye en la ilusión y se establece en el alejamiento de la verdad.

Pero existe un problema con la situación de lo religioso según Kierkegaard: el diagnóstico. Es decir, para poder hacer algo a favor de lo religioso es necesario diagnosticar bien la enfermedad para poder erradicarla y eso es difícil para el orden establecido dentro del cristianismo que Kierkegaard critica³⁶. Pues ello implicaría aceptar que también lo religioso está permeado de paganismo, de un refinado paganismo que permea los estratos clericales y también los estratos de todos los cristianos: son los mismos cristianos los que no viven en el instante, en la contemporaneidad con Cristo; son ellos los que optan por la desigualdad social, son ellos los muestran una división entre el binomio *ethos-pathos* como dimensiones existenciales paralelas in-

³³ *Ibíd.*, p. 45 / *SVI XIV 141*.

³⁴ *Cfr. Ibíd.*, p. 45 / *SVI XIV 142*.

³⁵ *Cfr. Giuseppe Gioisis, “L’Istante. Kierkegaard e l’attacco alla cristianità costituita” en Il Religioso in Kierkegaard, Brescia: Editrice Morcelliana, 2002, p. 243.*

³⁶ *Cfr. Søren Kierkegaard, El Instante, p. 61 / SVI XIV 169.*

compatibles; lo religioso puede también llegar a crear mecanismos que satisfacen aún aquello que todavía no es una necesidad.

Lo más funesto de todo es satisfacer aquello que aún no es necesidad. No se espera a que la necesidad aparezca, sino que se la provoca, o se busca producir con estimulantes algo que sea una especie de necesidad y luego se la satisface. ¡Oh, esto es indignante! Y, sin embargo, esto es lo que se hace en el ámbito religioso, y así se falsifica el sentido de la vida de las personas y se las ayuda a desperdiciarla³⁷.

La religión que debería ser un antídoto contra el orden establecido se convierte, cuando se falsifica, en un aglutinante que logra condensar la hipocresía convirtiendo lo religioso en paganismo refinado, es decir, se es cristiano pero cada quien a su medida y según sus posibilidades, al final lo que resulta es el divorcio entre lo finito y lo infinito. Y si en otra parte de *El Instante* Kierkegaard afirma que “lo extraordinario del cristiano es la libertad”³⁸, entonces podemos deducir que lo peor del cristianismo, en nuestros tiempos, es que sea un camino contrario a la libertad y a la verdad, que pueda incluso llegar a la falsificación del sentido pero encubriéndose con solemnidad a tal grado que la libertad auténtica es oprimida por lo religioso y la conduce por un camino ajeno a la verdad.

El resultado: el cristianismo de la «cristiandad», es: todo, absolutamente todo, ha quedado como estaba, solo que todo ha tomado el nombre de «cristiano» y, entonces, (¡que empiece la música!), ¡entonces vivimos el paganismo, tan alegremente, tan alegremente, una vuelta y otra vuelta y otra vuelta; o, mejor dicho, vivimos el paganismo refinado con la ayuda de la eternidad y con la ayuda de que todo es cristiano!³⁹.

Kierkegaard llega a considerar que el problema de haber renunciado a la verdad del cristianismo es que se ha vuelto tan decadente que solo se busca comercio, celebración dramática, entretenimiento, pero no lo decisivo, ni la seriedad. Al final, lo que debería hacer el cristianismo es arrancar al hombre de su inmediatez, de su somnolencia, de su insensatez, de su mezquindad. Pues si toda religión, según Kierkegaard busca una transformación

³⁷ *Ibíd.*, p. 63 / *SVI XIV 171*.

³⁸ *Ibíd.*, p. 77 / *SVI XIV 192*.

³⁹ *Ibíd.*, p. 81/ *SVI XIV 198*.

del hombre, con mucha mayor razón el cristianismo y resulta gravemente contradictorio que ahora sea la religión oficial que más se beneficie de lo inmediato y que busque que los hombres permanezcan allí. Así en palabras de Kierkegaard:

Toda religión en la que haya al menos algo de verdad -el cristianismo sin duda- busca una total transformación del hombre, quiere mediante el renunciamiento y la abnegación, arrancarlo de todo aquello en lo que él inmediatamente sostiene, de aquello en lo que inmediatamente tiene su vida»⁴⁰.

Lo que Kierkegaard busca con toda esta serie de denuncias es que el cristiano, el individuo, viva realmente en la contemporaneidad con la Verdad, que se relacione con ella, que se decida por ella y que en esa decisión se haga evidente en la lucha cotidiana por la existencia auténtica. El individuo ha minimizado su sentido y su horizonte para no complicarse la vida, para permanecer bajo los techos de la mediocridad. Sin embargo, esa reducción del sentido de la vida hace del individuo un necio que se aferra a su poquedad. Quien vive arrebatado de la verdad por voluntad propia, en el ámbito de lo religioso, vive hundido en lo finito aunque en su exterior se identifique el prototipo de cristiano, pues lo cristiano, desde esta perspectiva, es igual a paganismo refinado, una forma mentirosa, pero elegante de vivir lo religioso en su más burda y vana expresión.

Para Kierkegaard, cuando lo religioso no es capaz de acrecentar el sentido de la existencia en las dimensiones de lo eterno, se convierte en un enervante que mantiene a la masa, efectivamente, en el sueño de su ilusión. Nada más contrario a la contemporaneidad con Cristo que implica la pasión, libertad, decisión, seriedad y además desdoblamiento interior hacia la verdad en el instante⁴¹.

El análisis que tenemos que hacer es desde la adecuación de ese contenido de verdad a la libertad del individuo y a su decisión. El mercado

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 129 / *SVI* XIV 262.

⁴¹ N.B. La crítica que presenta el pseudónimo *Anti-Climacus* dentro de *Ejercitación del cristianismo* tiene una intrínseca relación la visión que apenas aquí he insinuado. No deja de llamar la atención que dentro de esta obra se incluya un apartado de un sermón pronunciado por el *Magister Kierkegaard* que recoge *Anti-Climacus* donde se hace referencia a la importancia de la memoria, el sufrimiento por la verdad, es decir, por Cristo. Cfr. Søren Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, trad. Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Trotta, 2009, pp. 160-161/ *SVI* XII 142.

religioso, lo que se ha denominado religión a la carta, es expresión de la mediocridad del estatus de lo religioso, pues esta forma que ha proliferado no implica al individuo singular en nada, solo lo mantiene fuera. Pero no menos mediocre, si se permite la expresión, es la vivencia tan poco apasionada de la verdad de muchos cristianos de hoy en día, quienes refugiados en sus propios órdenes establecidos, se ven indiferentes ante el hecho de ser testigos dispuestos a sufrir por la verdad. Yo diría con Kierkegaard: ¡nos hace falta vivir en la contemporaneidad del instante!

Bibliografía

Kierkegaard, Søren. *El Instante*, trad. Andrés Roberto Albertsen. Madrid: Trotta, 2006.

—, *Ejercitación del cristianismo*, trad. Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Trotta, 2009.

Dobre, Catalina, *La experiencia del silencio*, México: Editorial Corinter, 2009.

Fabro, Cornelio, *Tra Kierkegaard e Marx*, Roma: Logos, 1972.

Gioisis, Giuseppe, “L’Istante. Kierkegaard e l’attacco alla cristianità costituita” en *Il Religioso in Kierkegaard*, Brescia: Editrice Morcelliana, 2002.

Goñi, Carlos, *El filósofo impertinente. Kierkegaard contra el orden establecido*. Madrid: Trotta, 2013.

Guerrero, Luis, “Crítica al orden establecido”, en *Ironía y destino: la filosofía secreta de Søren Kierkegaard*, Barcelona: Herder, 2013.

Hannay, Alastair, *Kierkegaard. Una biografía*, trad. Nassim Bravo Jordán, Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2010.

Lippitt, John, *The Oxford Handbook of Kierkegaard*, Oxford: Oxford University Press, 2013.

Lønning, Per, “Kierkegaard’s View of Christianity” en *Bibliotheca Kierkegaardiana* Vol. I, Copenhagen: Reitzel, 1978.

Malantschuk, Gregor, *Kierkegaard’s Concept of Existence*, Marquette University Press, 2003.

Stewart, Jon, *Kierkegaard's Relation to Hegel Reconsidered*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Watkin, Julia, *Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy*, Oxford: Scarecrow Press, 2001.

Bibliografía y reseñas

HERMENÉUTICA KIERKEGAARDIANA UN MAPA BIBLIOGRÁFICO

Luis Guerrero Martínez
Universidad Iberoamericana, México

Resumen

Desde el comienzo del siglo XX la tradición académica en torno a Kierkegaard se ha acrecentado y fortalecido por medio de las diversas iniciativas de investigación y producción bibliográfica. Con la finalidad de facilitar la labor hermenéutica de investigación sobre el pensador danés, este trabajo presenta las principales colecciones de libros que permiten profundizar en las obras y en la bibliografía secundaria de Kierkegaard. Por otra parte advierte sobre el peligro de objetivar su pensamiento existencial a través del academicismo excesivo aplicado a su pensamiento.

Palabras clave

Kierkegaard, bibliografía, recepción, subjetividad.

Abstract

Since the beginning of the 20th century, academic tradition around Kierkegaard studies has been growing and getting stronger through different research initiatives, as well as, the increasing bibliographic production. In order to help the hermeneutic task relating the Danish thinker's research, this essay shows the main collections of works that enable those interested in making a deep study of Kierkegaard's works and secondary bibliography. On the other hand, it also warns against the danger of objectifying his existential thought through an excessive academicism applied to his thinking.

Keywords

Kierkegaard, bibliography, reception, subjectivity.

Introducción

Solo cuando me pongo a escribir me siento bien. Olvido entonces los disgustos de la vida y los sufrimientos; me encuentro con mi pensamiento y me siento feliz. Es suficiente que me interrumpa durante un par de días para que en seguida me sienta malo, lleno de molestias y de achaques, con la cabeza pesada y oprimida. Semejante ímpetu, tan rico, inagotable, mantenido a diario durante cinco o seis años y que fluye con tanta abundancia; un ímpetu así no puede dejar de ser una vocación divina. Si esto, si esta abundancia de pensamientos que aún se agitan en mi alma debiera ser reprimida, representaría para mí un martirio y un tormento y ya no sería capaz de nada¹.

A pesar de la muerte prematura de Kierkegaard su legado como escritor es enorme, no solamente por la cantidad de obras que escribió, sino por la variedad y riqueza de su estilo literario, la profundidad de sus temas, así como de los recursos dialécticos que ponía en juego en cada una de sus páginas.

El interés por el pensamiento y la figura de Kierkegaard se ha mantenido y acrecentado a lo largo de los casi dos siglos que nos separan de la edición de sus primeras obras. Su influencia se ha hecho presente en muchos ámbitos de la cultura alrededor del mundo. Su original modo de ver al ser humano, la sociedad y a Dios han repercutido en la filosofía, la religión, la psicología, la literatura, la música, el cine. No se trata solamente de un personaje del pasado que merece ser estudiado por motivos históricos, sino que pareciera que en sus páginas está hablando a nuestra época, por su lenguaje, por sus ejemplos, por su temática. Un rasgo distintivo de su pensamiento es que, con frecuencia, el lector se siente identificado con su forma de comunicación, como si le estuviera interpelando de forma directa.

A lo anterior se suma el esfuerzo académico de diversas generaciones de especialistas para formar un vasto soporte bibliográfico de traducciones y estudios especializados. Tomando ocasión del primer número de nuestra revista *Estudios Kierkegaardianos*, y como inicio de su sección «Bibliografía y reseñas» se presenta a continuación una bibliografía seleccionada que tiene como finalidad mostrar los principales recursos hermenéuticos con los que se cuenta hoy en día para un mejor estudio de su pensamiento. Esta es solamente una guía básica y no exhaustiva, pero el lector no familiarizado

¹ Søren Kierkegaard, *Papirer*, editado por P.A. Heiberg, V. Kuhr y E. Torsting, Copenhague, 1909-1938, VII¹ A 127.

con la bibliografía especializada podrá tener una panorámica de los esfuerzos a los que antes nos referíamos.

I. Obras completas en danés

Poco tiempo después de la muerte de Kierkegaard comenzó la reedición de algunas obras de Kierkegaard y también salieron a la luz las primeras ediciones póstumas. Sin embargo, fue hasta los inicios del siglo XX que apareció una edición más sistemática de todo el *corpus* kierkegaardiano. Actualmente se cuenta con 4 ediciones de las obras completas en su lengua natal –independientes de los *Papeles* y el diario-. Las que más gozan de reconocimiento son la primera y última ediciones. La primera es la que más se extendió en el mundo académico y fue la base de distintas traducciones. La cuarta edición, concluida en 2013 cuenta con nuevos criterios hermenéuticos de fidelidad a los textos originales de Kierkegaard.

- *SV¹* *Søren Kierkegaards Samlede Værker*, editados por A.B. Drachmann, J.L. Heiberg y H.O. Lange, en 14 volúmenes, Copenhague, 1901-1906.
- *SV²* *Søren Kierkegaards Samlede Værker*, editados por A.B. Drachmann, J.L. Heiberg y H.O. Lange, en 15 volúmenes, Copenhague, 1920-1936.
- *SV³* *Søren Kierkegaard Samlede Værker*, editados por P.P. Rohde, en 20 volúmenes, Copenhague, 1962-1964.
- *SKS* *Søren Kierkegaards Skrifter*, editadas por Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon y Finn Hauberg Mortensen, Søren Kierkegaard Forskningscenteret ved Københavns Universitet, en 55 volúmenes, Copenhague: Gad Publishers, 1997-2013. En esta edición, cada volumen de las obras de Kierkegaard está acompañado de otro con comentarios.

De los *SKS* existe una edición de consulta gratuita en línea con diversas herramientas de búsqueda. También están disponibles las concordancias de paginación para las cuatro ediciones. Puede consultarse en la dirección electrónica: <http://www.sk.ku.dk/SKS.asp>

También en danés existen dos ediciones de los diarios, notas y manuscritos de Kierkegaard:

- *Pap Søren Kierkegaards Papirer*, editado por P.A. Heiberg, V. Kuhr y E. Torsting, Copenhague, 1909-1938.
- *SKS Søren Kierkegaards Skrifter, los volúmenes 17 a 27 de la edición referida más arriba.*

Una de las principales novedades de los (*SKS*) *Søren Kierkegaards Skrifter* se refiere al hecho de que Kierkegaard escribió sus diarios en un formato de dos columnas, una para sus entradas iniciales y la segunda para los comentarios marginales que fue añadiendo más tarde. Esta nueva edición, a diferencia de la edición anterior, reproduce este formato.

II. Obras completas en inglés

Teniendo en cuenta que el danés es un idioma de difícil acceso para el común de las personas e investigadores, durante las últimas décadas se generalizó la edición en inglés de las obras completas preparada por Howard y Edna Hong:

- *Kierkegaard's Writings*, editados y traducidos (en su mayoría) por Howard V. Hong y Edna H. Hong, Princeton: Princeton University Press, 1979-2000.

También los Hong prepararon una versión –no completa– de los diarios de Kierkegaard. Sin embargo esta edición tuvo diversas críticas, principalmente porque el criterio que se usó fue principalmente temático y no cronológico. Actualmente se está trabajando en una traducción al inglés de los papeles y diarios bajo los criterios de la nueva edición danesa de los *SKS*:

- *Søren Kierkegaard's Journals and Notebooks*, editados por Bruce H. Kirmmse, Niels Jorgen Cappelørn, George Pattison y Jon Stewart, Princeton: Princeton University Press, 2007 y siguientes.

III. Ediciones de las obras de Kierkegaard en español²

Es muy posible que el primer escrito de Kierkegaard traducido al español sea la selección de textos con el título *Prosas de Søren Kierkegaard*, trad. Álvaro Armando Vassend. Madrid: Editorial-América, s.d., 259 pp. Aunque

² Únicamente se incluyen las ediciones más recientes de las traducciones, salvo en aquellos pocos casos que solo exista una antigua.

no se conoce la fecha exacta de su publicación, suponemos que se editó durante la segunda década del siglo 20³.

El primer libro completo que se tradujo fue *El concepto de la angustia*, trad. José Gaos. Madrid: Revista de Occidente, 1930. En las décadas de los años cuarenta y cincuenta se sucedieron múltiples traducciones de distintos textos en editoriales argentinas. Posteriormente, en los años sesenta apareció la traducción de diversas obras por Demetrio Gutiérrez Rivero bajo el título general *Obras y papeles de Søren Kierkegaard*. Madrid: Guadarrama, 1961-1969.

En la actualidad existen dos colecciones con nuevas traducciones: La colección de la editorial Trotta, que a la fecha lleva publicados 12 títulos; y la colección de la Universidad Iberoamericana en México, con 7 títulos publicados a la fecha, los cuales incluyen los volúmenes de los *Diarios y papeles de Kierkegaard*.

A continuación se presenta una lista de las principales traducciones al español por orden cronológico de su aparición original en danés:

- *De los papeles de alguien que todavía vive / Sobre el concepto de la ironía*, trad. Begonya Saez Tajafuerce y Darío González. Madrid: Trotta, 2000.
- *Johannes Climacus o El dudar de todas las cosas*, trad. Patricia Carina Dip. Buenos Aires: Editorial Gorla, 2007.
- *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, trad. Begonya Saez Tajafuerce y Darío González. Madrid: Trotta, 2006.
- *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, trad. Darío González. Madrid: Trotta, 2007.
- *En la espera de la fe / Todo don bueno y toda dádiva perfecta viene de lo alto*, trad. Leticia Valadez. México: Universidad Iberoamericana, 2005.
- *La repetición*, trad. Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Alianza Editorial, 2009.
- *Temor y temblor*, trad. Vicente Simón Merchán. Madrid: Alianza Editorial, 2014.

³ Jaime Franco Barrio, "Kierkegaard en español", en *Azafes: Revista de Filosofía*, Universidad de Salamanca, 1989, Vol. II pp. 211-234.

- *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, trad. Rafael Larrañeta. Madrid: Trotta, 1997.
- *El concepto de la angustia*, trad. Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Alianza Editorial, 2007.
- *Discursos edificantes / Tres discursos para ocasiones supuestas*, trad. Darío González. Madrid: Trotta, 2010.
- *Etapas en el camino de la vida*, trad. de Juana Castro. Buenos Aires: Santiago Rueda Editor, 1952. No está incluida en esta edición la última parte de “¿Culpable? ¿No culpable? Carta del hermano Taciturno a un lector”, la cual se encuentra en:
- *El amor y la religión*, trad. de Juana Castro. Buenos Aires: Santiago Rueda Editor, 1960.
- *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, trad. Nassim Bravo Jordán. México: Universidad Iberoamericana, 2008.
- *La época presente*, trad. Manfred Svensson. Madrid: Trotta, 2012.
- *Los lirios del campo y las aves del cielo*, trad. Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Trotta, 2007.
- *Las obras del amor*, trad. Demetrio Gutiérrez Rivero. Salamanca: Sígueme, 2006.
- *Mi punto de vista*, trad. de José Miguel Velloso. Buenos Aires: Ed. Aguilar, 1959.
- *La enfermedad mortal*, trad. Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Trotta, 2008.
- *Ejercitación del cristianismo*, trad. Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Trotta, 2009.
- *Para un examen de conciencia / ¡Juzga por ti mismo!*, trad. Nassim Bravo Jordán. México: Universidad Iberoamericana, 2008.
- *El instante*, trad. Andrés Roberto Albertsen. Madrid: Trotta, 2006.
- *Prefacios / Muestrario de escritos*, trad. Nassim Bravo Jordán. México: Universidad Iberoamericana, 2011.
- *Apuntes sobre la Filosofía de la Revelación de F. W. J. Schelling (1841-1842)*, trad. Óscar Parcerou Oubiña. Madrid: Trotta, 2007.

- *Los primeros diarios, volumen I*, 1834-1837, trad. María J. Binetti. México: Universidad Iberoamericana, 2011.
- *Los primeros diarios, volumen II*, 1837-1838, trad. Nassim Bravo Jordan. México: Universidad Iberoamericana, 2011.
- *Diarios, volumen III*, 1837-1839, trad. Nassim Bravo Jordan. México: Universidad Iberoamericana, 2015.
- *Cartas del noviazgo*, trad. Carlos Correas. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1979.

La Universidad Iberoamericana sigue con la traducción de los papeles y diarios. También está próxima a publicar una edición de *Discursos edificantes para diversos estados de ánimo*.

IV. Biografías

- Lowrie, Walter, *Kierkegaard*. Nueva York: Oxford University Press, 1938.
- Garff, Joakim, *Søren Kierkegaard, A Biography*, trad. Bruce H. Kirmmse. Nueva Jersey: Princeton University Press, 2005.
- Hannay, Alastair, *Kierkegaard. A Biography*. Nueva York: Cambridge University Press, 2001.
- Hannay, Alastair, *Kierkegaard. Una biografía*, trad. Nassim Bravo Jordán. México: Universidad Iberoamericana, 2010.
- *Encounters with Kierkegaard. A Life as Seen by His Contemporaries*, editado y anotado por B. Kirmmse, trad. B. Kirmmse y V. Laursen. Nueva Jersey: Princeton University Press, 1996.

V. Contexto histórico

- *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, Bruce H. Kirmmse. Bloomington: Indiana University Press, 1990.

El profesor Bruce Kirmmse nos muestra en esta obra, *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, cómo era Dinamarca en su época dorada, y de qué manera los sucesos políticos, sociales, religiosos, artísticos y literarios influyeron en la vida y el pensamiento de Kierkegaard. Asimismo considera en qué medida estas características fundamentales del contexto en que Kierkegaard

vivió se hacen presentes en el mundo contemporáneo. De ahí que las reflexiones de Kierkegaard sobre política y religión sean de nuestro interés, en primer lugar porque nos dicen mucho sobre Kierkegaard en cuanto pensador y sobre la sociedad del siglo XIX en una época de transformaciones rápidas; y en segundo lugar, porque muchas de las principales tendencias de hoy en día no son sino continuaciones de aquellas de mediados del XIX. Por tanto, las reflexiones de Kierkegaard mantienen actualidad y relevancia para nosotros.

- *Texts from Golden Age Denmark*, Jon Stewart (Editor general). Copenhagen: C.A. Reitzel o Museum Tusculanum Press en cooperación con el Søren Kierkegaard Research Centre de la Universidad de Copenhagen, (2007-).

Los *Textos de la época dorada de Dinamarca*, son parte de los trabajos del Søren Kierkegaard Research Centre, siendo Jon Stewart el editor general de esta colección. La primera serie se centra en la traducción de textos al inglés de los principales intelectuales contemporáneos de Kierkegaard; por el momento han aparecido 6 volúmenes con textos de Johan Ludvig Heiberg y Jakob Peter Mynster. Heiberg fue uno de los más reconocidos intelectuales de aquella época y el introductor de Hegel en Dinamarca. Mynster, obispo en Dinamarca desde 1834 hasta su muerte en 1854, fue –a los ojos de Kierkegaard–uno de los principales responsables de la banalización de la fe cristiana en Dinamarca. Por esto mismo fue objeto continuo de los ataques de Kierkegaard.

- Volumen 1: *Heiberg's On the Significance of Philosophy for the Present Age and Other Texts*, ed. y trad. Jon Stewart. Copenhagen: C.A. Reitzel, 2005.
- Volumen 2: *Heiberg's Speculative Logic and Other Texts*, ed. y trad. Jon Stewart. Copenhagen: C.A. Reitzel, 2006.
- Volumen 3: *Heiberg's Introductory Lecture to the Logic Course and Other Texts*, ed. y trad. Jon Stewart. Copenhagen: C.A. Reitzel, 2007.
- Volumen 4: *Heiberg's Contingency Regarded from the Point of View of Logic and Other Texts*, ed. y trad. Jon Stewart. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2008.

- Volumen 5: *Mynster's "Rationalism, Supernaturalism" and the Debate about Mediation*, ed. y trad. Jon Stewart. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2009.
- Volumen 6: *Heiberg's Perseus and Other Texts*, ed. y trad. Jon Stewart. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2011.

La siguiente colección está compuesta por diversas monografías, hasta el momento 9, que abordan a los intelectuales y los problemas debatidos de aquella época. Su carácter es interdisciplinar, en áreas como la filosofía, la teología, la literatura, la historia, la estética, la historia del arte y el teatro.

- *Danish Golden Age Studies*, Jon Stewart (Editor general). Copenhagen: C.A. Reitzel o Museum Tusculanum Press en cooperación con el Søren Kierkegaard Research Centre de la Universidad de Copenhagen, (2007-).

Hasta ahora se han publicado los siguientes volúmenes de esta colección:

- Volumen 1: *The Isolated Self. Truth and Untruth in Søren Kierkegaard's On the Concept of Irony*, K. Brian Soderquist. Copenhagen: C.A. Reitzel, 2007.
- Volumen 2: *Positivity and Dialectic. A Study of the Theological Method of Hans Lassen Martensen*, Robert Leslie Horn. Copenhagen: C.A. Reitzel, 2007.
- Volumen 3: *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark* (Tomos I-III) Jon Stewart. Copenhagen: C.A. Reitzel, Tomos I & II, 2007.
- Volumen 4: *Following the Cultured Public's Chosen One. Why Martensen Mattered to Kierkegaard*, Curtis L. Thompson. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2008.
- Volumen 5: *Johan Ludvig Heiberg. Philosopher, Littérateur, Dramaturge, and Political Thinker*, ed. Jon Stewart. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2008.
- Volumen 6: *Hans Lassen Martensen. Theologian, Philosopher and Social Critic*, ed. Jon Stewart. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2012.

- Volumen 7: *The Heibergs and the Theater. Between Vaudeville, Romantic Comedy and National Drama*, ed. Jon Stewart. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2012.
- Volumen 8: *Women of the Danish Golden Age. Literature, Theater and the Emancipation of Women*, Katalin Nun. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2011.
- Volumen 9: *The Cultural Crisis of the Danish Golden Age. Heiberg, Martensen and Kierkegaard*, Jon Stewart. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2011.

VI. Bibliografía sobre las obras y el pensamiento de Kierkegaard

La bibliografía especializada sobre las obras y el pensamiento de Kierkegaard es inabarcable, por lo que no se pretende hacer aquí un recuento de esa descomunal labor. En este apartado me referiré a algunas colecciones importantes y a algunos libros que a su vez son mapas bibliográficos que pueden ser de utilidad al estudioso de Kierkegaard.

- *Bibliotheca Kierkegaardiana* (16 vol.), Niels Thulstrup and Marie Mikulová Thulstrup. Copenhagen: C.A. Reitzels, 1978-1988.

Esta primera colección especializada en Kierkegaard está formada por libros colectivos que abordan importantes e interesantes temas y contextos kierkegaardianos. Presento la lista de los volúmenes:

- Volumen 1: *Kierkegaard's View of Christianity*.
- Volumen 2: *The Sources and Depths of Faith in Kierkegaard*.
- Volumen 3: *Concepts and Alternatives in Kierkegaard*. Son breves ensayos sobre algunos de los conceptos claves de Kierkegaard, por ejemplo: Existencia, paradoja, lo cómico, etc.
- Volumen 4: *Kierkegaard and Speculative Idealism*.
- Volumen 5: *Theological Concepts in Kierkegaard*.
- Volumen 6: *Kierkegaard and the Great Traditions*. Consta de 7 ensayos sobre: platonismo, Aristóteles y aristotelismo, Agustín y agustinismo, tomismo, Lutero y luteranismo, pietismo, kantismo.

- Volumen 7: *Kierkegaard and Human Values*. Consta de 25 ensayos sobre temas como: El orden establecido, educación, amor erótico, egoísmo, muerte, etc.
- Volumen 8: *The Legacy and Interpretation of Kierkegaard*. Da cuenta de la recepción de Kierkegaard en diversos países, autores o corrientes culturales o de pensamiento.
- Volumen 9: *Kierkegaard Literary Miscellany*. Versa sobre algunos temas de literatura, figuras y autores a los que Kierkegaard aborda.
- Volumen 10: *Kierkegaard's Teachers*. Hace referencia a los siguientes intelectuales de su época: M. Nielsen, Mynster, Sibbern, P. Møller, Hamann, Lessing, H. N. Clausen, Baader, Martensen, Daub.
- Volumen 11: *The Copenhagen of Kierkegaard*.
- Volumen 12: *Kierkegaard as Person*. Tiene interesantes temas como su familia, amigos, la universidad, su biblioteca, la polémica con el *Corsario*, etc.
- Volumen 13: *Kierkegaard and the Church in Denmark*.
- Volumen 14: *Kierkegaard's Classical Inspiration*. Aborda autores y figuras como: Sócrates, Platón, Antígona, etc.
- Volumen 15: *Kierkegaard Research*. Hace una referencia al estudio de Kierkegaard en algunos países de más impacto.
- Volumen 16: *Some of Kierkegaard's Main Categories*. Con ensayos más amplios que los del volumen 3, en este se abordan temas como: El individuo singular, la pasión, el concepto de estadios, etc.

Una de las más importantes colecciones sobre las obras y el pensamiento de Kierkegaard es el:

- *International Kierkegaard Commentary*, ed. Robert L. Perkins. Georgia, E.U: Mercer University Press, 1999-2008.

Compuesta por 24 volúmenes, cada uno de ellos está dedicado a alguna específica obra de Kierkegaard⁴. Por ejemplo, el volumen 8 está dedicado a la obra de 1844, *El concepto de la angustia*; el volumen 16 está dedicado

⁴ Hay algunas contadas excepciones en las que en un volumen se encuentran comentadas más de una obra o escritos cortos de Kierkegaard.

a la obra de 1847, *Las obras del amor*; el volumen 17 a la obra de 1849, *La enfermedad mortal*, etc. La serie contiene una bien cuidada selección de ensayos y estudios elaborados por académicos –en su mayoría– especialistas en el pensador danés.

Siguiendo el concepto básico de la colección *Bibliotheca Kierkegaardiana* se ha emprendido una monumental colección que hasta la fecha (2015) comprende 20 volúmenes y cerca de 50 tomos, la serie:

- *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, publicación del Søren Kierkegaard Research Center, varios autores y editores. Surrey, Inglaterra: Ashgate Publishing Company, 1998-2015.

Está dividida en tres categorías: La primera de ellas “*Kierkegaard and...*”, o colección verde –por su empastado–, se refiere a las tradiciones, autores y temas que más influyeron en su pensamiento:

- Volumen 1: *Kierkegaard and the Bible*. Con dos tomos: Antiguo y Nuevo Testamento.
- Volumen 2: *Kierkegaard and the Greek World*. Con dos tomos dedicados a su lectura de los filósofos, poetas e historiadores de la antigua Grecia.
- Volumen 3: *Kierkegaard and the Roman World*.
- Volumen 4: *Kierkegaard and the Patristic and Medieval Traditions*.
- Volumen 5: *Kierkegaard and the Renaissance and Modern Traditions*. Tres tomos que abarcan filosofía, teología, literatura, teatro y música.
- Volumen 6: *Kierkegaard and his German Contemporaries*. Tres tomos que abarcan filosofía, teología, literatura y estética.
- Volumen 7: *Kierkegaard and his Danish Contemporaries*. Tres tomos que abarcan filosofía, política, teoría social, teología, literatura, teatro y estética.

La segunda categoría de esta colección es sobre la recepción de Kierkegaard en los diversos países y en las distintas tradiciones, es la colección gris –por el color de su empastado–, y abarca de los volúmenes 8 al 14.

- Volumen 8: *Kierkegaard's International Reception*. Tres tomos que abarcan todo el panorama por continentes y países de la historia de su recepción; por ejemplo: Francia, Rusia, China, México, etc.
- Volumen 9: *Kierkegaard and Existentialism*. Tomo que recoge la fundamental influencia de Kierkegaard en el existencialismo y en autores asociados a esa corriente; por ejemplo: Nietzsche, Heidegger, Martin Buber, Camus, Unamuno, etc.
- Volumen 10: *Kierkegaard's Influence on Theology*. Tres tomos dedicados a la influencia en la teología protestante alemana, anglosajona y escandinava, y en la católica y la judía; por ejemplo: Karl Barth, Paul Tillich, Gene Outka, Hans Urs von Balthasar, Romano Guardini, etc.
- Volumen 11: *Kierkegaard's Influence on Philosophy*. Tres tomos dedicados a su diversificada influencia en la filosofía alemana, francesa, anglosajona y escandinava; por ejemplo: Husserl, Wittgenstein, Gadamer, Deleuze, Derrida, Levinas, MacIntyre, Rorty, Charles Taylor, etc.
- Volumen 12: *Kierkegaard's Influence on Literature, Criticism and Art*. Cinco tomos dedicados a las muchas manifestaciones de su influencia en el mundo del arte; por ejemplo: Kafka, Thomas Mann, Rainer Maria Rilke, Henrik Ibsen, James Joyce, Borges, María Zambrano, etc.
- Volumen 13: *Kierkegaard's Influence on the Social Sciences*. En este tomo se habla de su influencia en diversos autores de estas disciplinas; por ejemplo: Baudrillard, Mircea Eliade, Erich Fromm, René Girard, Lacan, Jung, Max Weber, etc.
- Volumen 14: *Kierkegaard's Influence on Social-Political Thought*. En este tomo se describe su influencia en autores como: Agamben, Hannah Arendt, Habermas, Carl Schmitt, etc.

La última categoría de esta serie –colección café– está dedicada a diversos índices conceptuales, catálogos y bibliografía (esta última todavía en preparación).

- Volumen 15: *Kierkegaard's Concepts*. Hasta el momento se han publicado 6 tomos, los cuales contienen por orden alfabético un bre-

ve desarrollo de los principales conceptos kierkegaardianos, con diversas referencias a sus obras relevantes para esos conceptos.

- Volumen 16: *Kierkegaard's Literary Figures and Motifs*. Dos tomos dedicados a breves descripciones de las principales figuras literarias usadas por Kierkegaard en sus obras y diarios. En cada uno hay diversas referencias a los lugares donde Kierkegaard los menciona, así como una biografía.
- Volumen 17: *Kierkegaard's Pseudonyms*: Como es sabido, el mundo de la seudónima en Kierkegaard es muy relevante para sus propósitos de comunicación existencial. En este tomo se hace un pequeño estudio de cada uno de ellos, así como las referencias correspondientes en sus fuentes, y una bibliografía secundaria.
- Volumen 18: *Kierkegaard's Secondary Literature*. 3 tomos en preparación.
- Volumen 19: *Kierkegaard's Bibliography*
- Volumen 20: *The Auction Catalogue of Kierkegaard's Library*: Esta es una nueva versión⁵ del catálogo de los libros que Kierkegaard tenía en su biblioteca personal. La base de este catálogo (*Auction Catalogue*) es una lista que se hizo en 1856 para poder subastar su biblioteca. También se encuentra otro catálogo U-Collection, de libros que no aparecían en el catálogo de la subasta, pero que se sabe que Kierkegaard poseía.

Actualmente existen tres bibliotecas que tienen estos libros, la primera se encuentra en el “Søren Kierkegaard Research Centre” en Copenhague, en su mayoría son los libros originales que poseía Kierkegaard, los cuales pudieron ser nuevamente adquiridos después de haber sido vendidos. La segunda biblioteca está en “The Howard and Edna Hong Kierkegaard Library”, en St Olaf College, en Minnesota. La tercera es “Gregor Malantschuk Søren Kierkegaard Collection”, en el Departamento de libros raros y colecciones especiales de McGill University, en Montreal. Estas dos últimas bibliotecas tienen una réplica de la biblioteca original de Kierkegaard, con las mismas ediciones que las originales.

- Volumen 21: Cumulative Index

⁵ El catálogo anteriormente editado es: *Auktionsprotokol over Søren Kierkegaards Bogsamling*, ved H. P. Rohde. København: Det Kongelige Bibliotek, 1967.

El profesor canadiense Alastair McKinnon desarrolló en los años setenta un importante *software* para analizar, desde diversos ángulos conceptuales-estadísticos, las obras de Kierkegaard, a partir de las *Kierkegaards Samlede Værker*. Esta colección consta de cuatro libros:

- *Kierkegaard. In Translation, en Traduction, in Übersetzung*, compilado por Alastair McKinnon. Leiden: E. J. Brill, 1970. Este volumen da cuenta de las traducciones de Kierkegaard –hasta ese entonces– en inglés, en francés y en alemán. También incluye los cuadros de concordancias entre esas obras con las ediciones danesas.
- *Fundamental Polyglot. Konkordans til Kierkegaards Samlede Værker*, compilado por Alastair McKinnon. Leiden: E. J. Brill, 1971. Este volumen recoge los principales términos-conceptos usados por Kierkegaard, con una breve descripción de su significado y uso, y con todas las referencias a las obras de Kierkegaard en donde se usan esos términos, así como la concordancia en las dos primeras ediciones danesas, las traducciones al inglés, francés y alemán.
- *Index Verborum til Kierkegaards Samlede Værker*, compilado por Alastair McKinnon. Leiden: E. J. Brill, 1973. Es el índice de términos y nombres propios más completo de las obras de Kierkegaard.
- *Computational Analysis of Kierkegaards Samlede Værker*, compilado por Alastair McKinnon. Leiden: E. J. Brill, 1975. Este trabajo contiene diversos resultados estadísticos que pueden ser de interés para observar, en su conjunto, la recurrencia o el énfasis en una época o unos libros, de ciertos términos usados por Kierkegaard. Hay un *ranking* del mayor a menor uso de ciertos términos en el *corpus* kierkegaardiano, por ejemplo, el término ‘cristianismo’ es uno de los más usados con 1399 apariciones en sus obras. También se encuentra un trabajo con las recurrencias de ciertos términos en cada una de las obras, por ejemplo, cuantas veces aparece el término ‘angustia’ en *O lo uno o lo otro*, en *Temor y temblor*, en *La repetición*, etc. El libro incluye también diversas matrices seleccionadas sobre otras frecuencias de distribución de las palabras.

VII. Revistas especializadas

- *Kierkegaardiana udgivne af Søren Kierkegaard Selskabet*, ved Niels Thulstrup. Copenhagen: Munksgaard, v. 1-23. Esta revista académica

mica comenzó su publicación en 1955, sin una periodicidad específica. Dedicada principalmente a la presentación de estudios especializados, textos y algunos debates en torno al pensamiento de Kierkegaard.

- *Kierkegaard Studies Yearbook (KSYB)*, es una publicación del Søren Kierkegaard Research Centre de la Universidad de Copenhague, editada por primera vez en 1996, recoge artículos en diversos idiomas. Todos sus ejemplares se encuentran en línea, en la página web de los SKS.

VIII. Historia de la recepción de Kierkegaard en español

Para tener una panorámica general de la recepción de Kierkegaard en los países de lengua hispana se recomiendan los siguientes artículos y libros:

- “*Kierkegaard en español*”, Jaime Franco Barrio, en *Azafea: Revista de Filosofía*. Universidad de Salamanca, 1989, Vol. II pp. 211-234. La revista se encuentra en internet.
- *Kierkegaard International Reception Volume 8*, Tome III: The Near East, Asia, Australia and the Americas, ed. Jon Stewart. Inglaterra: Ashgate Publishing Company, 1998-2015.
- *Recepción de Kierkegaard en Iberoamérica*, José García Martín (coord.). Bubok Publishing, 2012.

IX. Diccionarios

Para complementar estas herramientas bibliográficas es recomendable tener un buen diccionario-traductor del danés. Mi recomendación son los diccionarios de Gyldendal. Pueden ser de utilidad algunos de los siguientes: danés-español, español-danés, danés-inglés o inglés-danés. Existen en edición impresa o pueden comprarse en aplicación electrónica.

- *Gyldendals Røde Ordbøger*, Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag. A.S. Dinamarca.

X. *Hacia una hermenéutica de la subjetividad kierkegaardiana*

Después de presentar algunos de los recursos más importantes de los que puede hacer uso el investigador del pensamiento del filósofo danés, es importante considerar la lectura de Kierkegaard desde otra perspectiva, más acorde a su propio pensamiento, aquella que evita, lo más posible, caer en un juego academicista, en el que el lector va perdiendo la relación subjetiva con el texto.

En la primera parte de su *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, el seudónimo Johannes Climacus realizó una fuerte crítica al afán objetivante y especulativo al enfrentarse con un texto más personal, más subjetivo, en el que debieran evitarse las mediaciones de la crítica academicista. Aunque Kierkegaard se refería a la Biblia y a la teología, salvada la infinita distancia, pueden aplicarse analógicamente esas ideas al carácter existencial, subjetivo y edificante de los textos kierkegaardianos. ¿Qué significa esto?

Para un gran número de personas el encuentro con Kierkegaard, por medio de sus escritos, ha supuesto una sacudida existencial, en la que el lector es interpelado sobre su existencia, sobre su autenticidad, sobre el grado de conciencia de poseer un yo, sobre la desesperación que lo habita, sobre la autenticidad de sus creencias, sobre la forma en que se ha acomodado a la mundanidad y a los estereotipos sociales, sobre los motivos profundos de su relación con lo demás, etc. Cuando se establece un mínimo de empatía entre el lector y el texto kierkegaardiano, las minucias academicistas pasan a un segundo plano. Esas minucias representan para Kierkegaard –al menos– un estorbo existencial, especialmente por dos motivos: En primer lugar está el peligro de la distracción, la comunicación existencial requiere de un volver sobre sí, una forma apasionada de concentrar la atención sobre la responsabilidad de existir como individuo, el texto es solamente la ocasión. Cuando alguien se fija en el texto, en sus posibles interpretaciones, en sus diversos intérpretes, y en las mil minucias que la crítica establece como método de erudición, entonces ese texto se va alejando de su carácter existencial, volviéndose así un simple objeto de estudio. Kierkegaard utiliza la analogía del espejo: Cuando alguien se para frente a un espejo lo hace, en la gran mayoría de las ocasiones, para mirarse en él, para hacer un breve análisis de su presentación personal. No miramos el espejo sino que nos miramos a través del espejo. Esto es lo que tendría que pasar con la comunicación existencial, un mirarnos interiormente a través del texto⁶. En segundo lugar

⁶ Søren Kierkegaard, *Para un examen de conciencia / ¡Juzga por ti mismo!*, tr. Nassim Bravo Jordán. México: Universidad Iberoamericana, 2008, p. 65 / SV1 VXI 315.

esas minucias academicistas se vuelven una tarea infinita e inabarcable, una forma de repetir la maldición de Sísifo. Siempre aparecerán nuevos documentos, nuevas teorías e interpretaciones que busquen poner en tela de juicio nuestros criterios hermenéuticos anteriores. A lo que más se aspira es a tener aproximaciones. Vuelve entonces la erudición a su labor incansable de investigación e interpretación objetiva. Sin embargo para Kierkegaard la verdad es espíritu, y por eso mismo es interioridad y subjetividad: “Cuando el tema es tratado objetivamente, el sujeto no puede relacionarse apasionadamente con la decisión. Mucho menos mostrar un interés apasionado e infinito. Mostrar un interés infinito por algo que, a lo mucho, llega a ser solo una aproximación es autocontradictorio y, por lo tanto, cómico”⁷.

Sin embargo, no se trata de tirar la escalera después de haber subido por ella. Este carácter edificante y subjetivo de los textos kierkegaardianos tampoco debe desacreditar los enormes esfuerzos de investigación en torno a Kierkegaard y su pensamiento. Es natural interesarnos por la vida y el contexto histórico de Kierkegaard, es conveniente tener miradas panorámicas de su pensamiento y de su comunicación existencial, puede resultar subjetivamente bueno conocer otras lecturas interpretativas sobre textos claves, es útil tener herramientas para localizar conceptos, expresiones y pasajes claves en sus libros, es muy valioso contar con nuevas ediciones de sus obras. Además, todo esto en su conjunto, promueve la difusión de su pensamiento y las posibilidades de que su pensamiento de interioridad y su crítica de los estereotipos sociales sigan teniendo repercusión en nuestro mundo contemporáneo.

La clave de este aparente dilema entre la erudición y la subjetividad se encuentra en cada individuo, en cada lector. Kierkegaard recomendaba que cada quien fuera espía de sus propias reacciones y formas de enfrentar la realidad⁸, para no dejarse engañar por lo que es una evasión de la subjetividad o, con el término usado anteriormente, no dejarnos engañar por las minucias academicistas. Se trata, en definitiva, de usar lo académico, no de perdernos en lo académico. Bajo esta vigilancia, los recursos bibliográficos que aquí presentamos son un excelente auxiliar para conocernos a nosotros mismos en el basto mundo kierkegaardiano.

⁷ Søren Kierkegaard, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*, tr. Nassim Bravo Jordán. México: Universidad Iberoamericana, 2008, p. 31 / SVI VII 20.

⁸ Søren Kierkegaard, *Discursos edificantes para diversos estados de ánimo*, tr. Leticia Valadez H., México: Universidad Iberoamericana, en prensa / SVI VIII 190.

Conversaciones sobre Kierkegaard, Catalina Elena Dobre, Rafael García Pavón, Luis I. Guerrero Martínez, Leticia Valadez (Coordinadores). México: Ediciones Rosa Ma. Porrúa y Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos, 2013, 154 páginas.

Jennifer Hincapié Sánchez

El diálogo ha sido una de las formas como la filosofía se ha desarrollado. Desde los deslumbrantes *Diálogos* platónicos, en los que se recoge la esencia del “diálogo pedagógico” promovido por Sócrates en la antigüedad, la filosofía ha sido una manera de expresión que dispone la escena para que se planteen preguntas y se promueva la deliberación y discusión sobre asuntos que tocan a la esencia de lo humano, los valores y la verdad. Conectando con esta tradición, el libro *Conversaciones sobre Kierkegaard* trae a nuestros días la posibilidad inapreciable de entrar en conocimiento de las categorías y conceptos más caros al pensamiento del filósofo y teólogo danés Søren Kierkegaard.

Los temas tratados por Kierkegaard son de diverso orden, y competen a disciplinas como la teología, la filosofía, la historia de las ideas, la sociología, la teoría de la literatura, etc.; por tal razón, no es de desestimar la importancia que tiene, hoy por hoy, el estudio de su obra, ni los aportes que ésta hace a la comprensión de asuntos que continúan siendo relevantes, como la subjetividad, la negatividad, la repetición, la ironía, la angustia, y otros más. Al día de hoy la tarea kierkegaardiana no se limita a la consolidación de un archivo para el uso exclusivo de académicos y especialistas, sino que reclama a su vez la traducción de sus obras, entre las que sobresalen: *Om Begrebet Ironi Med stadigt Hensyn til Socrates* (*Sobre el concepto de ironía, en constante referencia a Sócrates*, 1841), *Enten-Eller* (*O lo uno o lo otro*, 1843), *Frygt og Bæven* (*Temor y temblor*, 1843), *Gjentagelsen* (*La repetición*, 1843), amén de otras más. La obra de Kierkegaard llama por tanto al diálogo y al ejercicio pedagógico de la filosofía. En este sentido, asuntos como «la integralidad existencial del individuo», «la vida ética», «la elección de sí mismo», «la subjetividad», «la pseudonimia», «la recuperación de lo cristiano», «la repetición», «el autoengaño», «la posibilidad del perdón», «los estadios de la existencia», «el amor espiritual», «la fe y la razón», «el individuo frente a sí mismo», y muchos más, son abordados en el volumen *Conversaciones sobre Kierkegaard*. Sin perseguir otro objetivo que no sea la divulgación del pensamiento de Kierkegaard, los distintos artículos que conforman el volu-

men proponen una didáctica amena que permite al lector hacer una aproximación al pensamiento de Kierkegaard. Sumado a lo anterior, la mirada y la interpretación que se ofrece en las *Conversaciones* proviene de destacados académicos e investigadores del *corpus* Kierkegaardiano.

Ya decían los Románticos alemanes que para hacer una correcta hermenéutica de una obra es necesario acercarse a la vida del autor y conocer su contexto histórico, de forma que se consiga alcanzar una mejor comprensión de lo que se postula en la obra. Un ejercicio de estas características es, justamente, lo que presenta el artículo titulado «Dos estampas biográficas», en donde se realiza una indagación sobre las personas que influyeron en la vida de Kierkegaard – particularmente lo que corresponde a la fuerte presencia en ella de Regina Olsen; la joven que el filósofo cortejó y a quien renunció para aplicarse a su labor intelectual como escritor. Por su parte, el artículo «Exposición “El individuo frente a sí mismo. A 200 años de su nacimiento”», relata los pormenores de la exposición presentada en el marco del Congreso Internacional “El individuo frente a sí mismo: a 200 años del nacimiento de Søren Kierkegaard”, que tuvo lugar en la biblioteca de la Universidad Iberoamericana, de Ciudad de México, en donde se presentaron libros, traducciones, investigaciones y tesis de distinto orden sobre la vida y la obra de Kierkegaard. Otro artículo supremamente interesante de *Conversaciones sobre Kierkegaard* lleva por título: «Y Kierkegaard está vivo todavía...»; se rememora allí el volumen que publicara la UNESCO para honrar la memoria del filósofo danés, “el padre del existencialismo”, y en el que participaron filósofos como Jean-Paul Sartre, Gabriel Marcel, Martín Heidegger, Karl Jaspers, Lucien Goldman, Jean Wahl, entre otros; se trataba de tomar en consideración la actualidad del pensamiento kierkegaardiano a partir de la pregunta: “¿Es Kierkegaard concebible todavía para los hombres de nuestra generación y para los que nos seguirán?”. Abordando la misma pregunta de entonces, el artículo en mención ofrece, de un lado, la remembranza de aquel “diálogo en el tiempo” entre Kierkegaard y los filósofos, y de otro lado señala los motivos que aún hoy hacen de Kierkegaard un pensador contemporáneo, para llegar a la conclusión sobre la presencia viva de su inquirir en los campos de la filosofía y la teología. En el mismo sentido, el artículo «Kierkegaard entre su tiempo y el nuestro», del filósofo italiano Evandro Agazzi, mejor conocido por sus investigaciones en filosofía de las matemáticas, tiene en el conjunto de las *Conversaciones sobre Kierkegaard* un interés singular. Agazzi hace la siguiente observación:

Creo que la particularidad del pensamiento de Kierkegaard consiste en haber subrayado que para el ser humano, que es un sujeto individual, no hay problema más importante que el darle un sentido y valor a su Vida y que, al final de la cuenta, la solución de este problema depende de su libertad de elección y de su manera de darle una respuesta al Absoluto¹.

Efectivamente, Kierkegaard ha sido el pensador que ha identificado con mayor claridad que la libertad humana reside en la elección que el individuo está llamado a hacer para orientar su vida hacia la comprensión de sí mismo y de su propio tiempo, de tal manera que dicha elección represente a su vez una lección de respeto y compromiso con la existencia.

A continuación aludiré brevemente a algunos de los artículos que conforman el volumen. En el artículo titulado: «La integridad existencial del individuo», Christopher Barba Cabrales, de la Universidad Iberoamericana, revela que la categoría principal del pensamiento kierkegaardiano reside en el ‘individuo’, y que, conforme lo señala Kierkegaard: “el individuo tendrá que ayudarse a sí mismo, [comprender] por sí mismo lo que es ser una persona”². El siguiente artículo, «La espiritualidad en Kierkegaard: el descanso en Dios», de Christopher B. Barnett, de la Villanova University, alude a “la sed de espiritualidad”, de la que Kierkegaard advierte con plena razón que “nunca ha sido más evidente”. En el mismo sentido, viene a continuación el artículo «La honestidad frente a Dios», de Andrew Burgess, de la University of New Mexico, en el que se declara: “«¿Qué es lo que quiero?»», se pregunta Kierkegaard en el calor de su ataque final contra la hipocresía de la iglesia establecida en Dinamarca, durante 1855, y contesta: «Muy simple: yo quiero honestidad»³. En «La crítica a la vida burguesa», John D. Caputo, de la Syracuse University, ilustra cómo frente al nuevo mundo de las tecnologías de la información y la transportación emergiendo en Europa, “los escritos de Kierkegaard eran un brillante, elegante, e ingenioso, grito de

¹ Evandro Agazzi. «Kierkegaard entre su tiempo y el nuestro», en *Conversaciones sobre Kierkegaard*, Catalina Elene Dobre, Rafael García Pavón, Luis I. Guerrero Martínez, Leticia Valadez (Coords.) Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos. México. 2013, pp. 12-14.

² Christopher Barba Cabrales. «La integridad existencial del individuo», en *Conversaciones sobre Kierkegaard*, Ed. cit., pp. 15-16.

³ Andrew Burgess. «La honestidad frente a Dios», en *Conversaciones sobre Kierkegaard*. Ed. cit., pp. 20-23.

protesta”⁴. Por su parte el artículo «La vida ética: amor, autonomía y Dios personal», de John Davenport, de la Fordham University, aborda el libro de Kierkegaard *Las obras del amor* (1847), de las que privilegia las concepciones del filósofo danés sobre la autoelección y la integridad de la identidad y la “pureza del corazón”. El siguiente artículo, escrito por Carlos Díaz, de la Universidad Complutense de Madrid, lleva por título: «Kierkegaard, un drama edificante»; se valora allí una suerte de geocentrismo del pensamiento de Kierkegaard, expresado como “la verdad es el todo”. En «La elección de sí mismo: la verdad para la cual vivir o morir», de Catalina Elena Dobre, de la Universidad Anáhuac, se señala que “la riqueza conceptual de la escritura de Kierkegaard es imposible de agotar en una sola interpretación”⁵; lo que hace de este autor, en consecuencia, un eterno seductor para el lector. Por su lado, Jan E. Evans, de la Baylor University, en «La existencia auténtica», fundado en la defensa que Kierkegaard hace de la subjetividad, afirma que: “La categoría más importante que define la particularidad del pensamiento de Kierkegaard y que lo hace estar aún vivo, después de 200 años, es la existencia auténtica”⁶. En el mismo sentido, C. Stephen Evans, de la Baylor University, muestra en «Subjetividad, virtudes y verdad esencial» que para Kierkegaard “la subjetividad no es un abandono de la verdad, sino una cualidad que los hombres deben tener si quieren acercarse a la verdad de su propia existencia”⁷.

Del mismo tenor, los sucesivos artículos son a su vez llamados de atención sobre las categorías y los conceptos fundamentales del pensamiento kierkegaardiano. De tal manera, el volumen *Conversaciones sobre Kierkegaard* apunta, en términos generales, a poner de manifiesto que el legado Kierkegaard toma la forma un ‘diálogo’ que aproxima a los lectores al sentido y el valor de la existencia humana. *Conversaciones sobre Kierkegaard* comprueba, finalmente, que la mejor manera de hacer filosofía es entre amigos; en este caso, entre amigos kierkegaardianos.

4 John D. Caputo. «La crítica a la vida burguesa», en *Conversaciones sobre Kierkegaard*. Ed. cit., pp. 24-26.

5 Catalina Elena Dobre. «La elección de sí mismo: la verdad para la cual vivir o morir», en *Conversaciones sobre Kierkegaard*. Ed. cit., pp. 33-35.

6 Jan E. Evans. «La existencia auténtica», en *Conversaciones sobre Kierkegaard*. Ed. cit., pp. 36-38.

7 C. Stephen Evans. «Subjetividad, virtudes y verdad esencial», en *Conversaciones sobre Kierkegaard*. Ed. cit., pp. 39-40.

Harvey, Michael G., *Skepticism, Relativism, and Religious Knowledge. A Kierkegaardian Perspective Informed by Wittgenstein's Philosophy*, Oregon: Pickwick Publications, 2013, 216 páginas.

Leticia Valadez

El conocimiento religioso en el pensamiento de Kierkegaard no requiere de justificación. Para el filósofo danés, en este terreno, no hay una preocupación epistemológica, pues para él la fe es el punto de partida. La duda –la duda religiosa y existencial– para Kierkegaard es un arma de la sagacidad (o sabiduría mundana), que se encuentra ahí, amenazando e incomodando, pero que una vez detectada y conocida puede vencerse mediante la subjetividad y la interioridad del individuo. Sin embargo, fuera del contexto kierkegaardiano, el conocimiento religioso en ocasiones puede encontrarse vulnerable ante corrientes y tendencias que buscan evidenciar cada afirmación dada en un argumento; ante la exigencia de premisas comprobables o que al menos tengan un referente empíricamente evidente, entonces el escepticismo hace su aparición, lo que a su vez lleva a interpretar el conocimiento religioso o de Dios como un conocimiento subjetivo y relativo y, por lo tanto, no susceptible de ser considerado como verdadero. En estos contextos el conocimiento religioso se considera un sinsentido, como lo expresaban algunos movimientos neopositivistas que estuvieron tan en boga durante el siglo XX. Es por eso que, aunque Kierkegaard no hace propiamente una teoría del conocimiento que sustente su pensamiento religioso, no es de extrañar que otros autores ocupen el pensamiento del filósofo danés como fundamento de una epistemología que plantee los parámetros necesarios para la aceptación de verdades religiosas y la posibilidad de tener un conocimiento religioso sólido, verdadero y diferente al conocimiento científico. Me parece que esto es lo que hace Michael Harvey en su libro *Skepticism, Relativism, and Religious Knowledge. A Kierkegaardian Perspective Informed by Wittgenstein's Philosophy* (Escepticismo, relativismo y conocimiento religioso. Una perspectiva kierkegaardiana informada por la filosofía de Wittgenstein). Además de presentar la perspectiva kierkegaardiana, aprovecha la filosofía de Wittgenstein en lo que muchos autores tratan como una conciliación entre el positivismo lógico y la metafísica, a través del misticismo.

Wittgenstein describe la experiencia del mundo, entendido como un todo limitado, como lo místico. La búsqueda de significado e inteligibilidad corresponde al deseo de conocer y de trascender los límites del lenguaje y

del pensamiento. Harvey examina los retos puestos por el escepticismo y el relativismo para el conocimiento religioso tras la caída del fundacionalismo clásico. Después de hacer una crítica a las respuestas que se dan a estos retos intenta reconstruir una respuesta más fuerte al escepticismo y al relativismo que no dependa de una exigencia a las capacidades epistémicas.

La primera parte del libro trata sobre la disyunción entre objetivismo y relativismo; analiza cómo la filosofía ha buscado una perspectiva más objetiva en temas de religión y teología para evitar el relativismo. Esta primera parte contiene dos capítulos, uno sobre el lenguaje religioso, la referencia y la autonomía; y el segundo sobre la revelación, la imaginación y la arbitrariedad.

La segunda parte describe un modelo hermenéutico de racionalidad que supone una concepción diferente en las relaciones entre verdad, duda, fe y razón. En la última parte del libro usa este modelo para desarrollar lo que llama la perspectiva kierkegaardiana sobre el conocimiento religioso a la luz de la filosofía de Wittgenstein, acentuando la importancia de las virtudes intelectuales y teológicas en el conocimiento religioso. Esta segunda parte está dividida en 3 capítulos. En el primero confronta la racionalidad, el relativismo y el escepticismo. En el segundo toca los temas de la tradición, la cosmovisión y el conflicto. Y finalmente, en el tercero discute la ciencia, la racionalidad y la teología.

Finalmente, en la tercera y última parte nos ofrece, como mencionaba arriba, la perspectiva kierkegaardiana sobre el conocimiento religioso. En tres capítulos toca el tema de la fe relacionándolo con el conocimiento y con la creencia, con la verdad y con el sufrimiento. Aquí describe las características de lo que considera una respuesta general contra el escepticismo, y discute algunos de los problemas que surgen cuando se aplica esa respuesta al escepticismo sobre la racionalidad de la creencia religiosa.

Las creencias o convicciones empíricas ordinarias sobre el mundo no hacen una representación equivocada del mundo exterior. Al contrario, nos dan un conocimiento genuino del mundo tal y como lo experimentamos. Por su parte, la creencia religiosa es análoga a la creencia empírica en ese aspecto: los creyentes religiosos tienen una imagen de Dios análoga a la imagen que, por sentido común, tienen del mundo. Es decir, la creencia religiosa presupone que se cree en algo real, y por eso, los que creen en Dios, lo hacen con certeza. Sin embargo, cuando nos damos cuenta que la percepción y la sensación son falibles, entonces ya no resulta tan fácil confiar en las experiencias del sentido común con respecto al mundo o con respecto

a Dios: nuestras creencias o convicciones pueden estar equivocadas. Por tanto, dice Harvey, el escéptico fundacionalista tiene razón al afirmar que somos responsables de nuestras creencias. Pero no la tiene cuando afirma que nuestras creencias de sentido común sobre el mundo y sobre Dios son irracionales si no se basan en evidencia dura. Según esa postura, carecer de evidencia en nuestras creencias hace que seamos intelectualmente irresponsables si las seguimos manteniendo.

En su libro, Harvey desarrolla la idea de que la duda es parte de nuestra humanidad. La duda del escepticismo es sobre si podemos conocer la verdad, la duda del relativismo es sobre si podemos encontrar una perspectiva lo suficientemente objetiva para entrar en un desacuerdo sobre la verdad. El relativismo implica el escepticismo sobre la racionalidad o sobre nuestra habilidad para producir un consenso racional. Y aunque no podemos evitar con una refutación filosófica que estas dudas surjan, sí se puede aprender a vivir con la duda mediante la fe. Harvey afirma que Kierkegaard argumenta que la duda surge de la estructura fundamental de la conciencia humana, pues la conciencia es una síntesis de lo ideal y lo real, de lo lógico y lo existencial. El autor afirma que con frecuencia el escepticismo es el resultado del intento de dar una justificación objetiva a creencias que son adecuadamente infundadas; y que la fe es una pasión que reorienta nuestra voluntad en dirección al conocimiento de Dios.

Elucidar problemas filosóficos para Wittgenstein era como desatar nudos en nuestro entendimiento, de modo que, aunque el resultado de la filosofía pueda ser simple, el proceso de filosofar puede llegar a ser tan complicado como los nudos que desata. El escepticismo y el relativismo son como esos nudos en nuestro entendimiento que dificultan que se pueda creer en Dios. Con la categoría de lo místico, Wittgenstein incorporó la metafísica a su filosofía. Lo que se muestra en sí mismo no puede expresarse como un hecho. Aquí se incluyen, entre otras cosas, los problemas con los que tratan la ética y la religión. Lo “místico” en la filosofía de Wittgenstein es análogo, en algunos aspectos, al “salto” kierkegaardiano. Ambas categorías marcan una distinción entre la verdad esencial de la ética y de la religión y la verdad de hechos de la ciencia. En la esfera de lo místico, la relación entre lenguaje y realidad deben comunicarse de manera indirecta. Según Wittgenstein el significado de ese lenguaje no se encuentra en el objeto que se describe, sino en el modo como se usa para dar forma a un modo de vida que corresponda con esta realidad trascendente. El propósito del lenguaje religioso no es hacer afirmaciones metafísicas sobre el universo, sino formar emociones,

disposiciones y actitudes en el ser humano para un modo de vida religiosa. Así es como la existencia de Dios se muestra de manera indirecta cuando se usa el lenguaje religioso en la vida del creyente, y no como una descripción directa. Por eso, en el caso de la ética y de la religión, el lenguaje no se corresponde con la realidad, sino con un modo de vivir que se forma mediante ese lenguaje.

Por otro lado, Kierkegaard argumenta que la fe es una especie de aceptación que guía a la voluntad hacia el conocimiento de Dios, más que una implantación inmediata en nosotros de ese conocimiento. Citando al seudónimo Climacus, Harvey dice que cuando aceptamos una proposición de fe somos incapaces de entenderla o llevarla a cabo inmediatamente, pero aun así la recibimos porque creemos o confiamos en quien la afirma; mediante la fe el creyente entra en relación con la proposición. El “salto” que se da entre la fe y el conocimiento, no es un salto ciego que nos posicione en un estado de conocimiento, afirma el autor, sino una distinción gramatical entre el acto fundamental de confiar en Dios con una profunda pasión y el proceso epistémico de conocer a Dios en el sentido de tener convicciones confiables respecto de Él.

Como dije al principio, me parece que el pensamiento de Kierkegaard no se enfoca en una teoría del conocimiento que sea la base de nuestras creencias religiosas, pues aunque trata el tema de la duda o el de la subjetividad, no lo hace en un sentido epistemológico. Sin embargo, también creo que este libro puede ser de interés para aquellos que quieran ver un enfoque kierkegaardiano en algunos problemas epistemológicos actuales que surgen por el rechazo ya histórico al conocimiento religioso. El vincular la interpretación kierkegaardiana con el pensamiento de Wittgenstein me parece también atinado por la visión de los círculos neopositivistas a los que era asociado el filósofo austriaco.

El autor, Michael G. Harvey, estudió física y astronomía en la Universidad de Pittsburgh, pero además tiene estudios de posgrado en religión y filosofía. También ha estudiado en el Princeton Theological Seminary; recibió la influencia de Hilary Putman y su perspectiva kierkegaardiana se debe, en buena medida, a lo que aprendió con Paul Holmer.

El individuo frente a sí mismo. El pensamiento de Søren Kierkegaard, Catalina Elena Dobre, Leticia Valadez, Rafael García Pavón y Luis Guerrero, (Coordinadores). México: Ediciones Rosa Ma. Porrúa y Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos, 2014, 660 págs.

Lorena Guzmán González

Desde los filósofos de la modernidad a nuestros días se ha designado a ciertos autores como propietarios de ciertos temas y, por consiguiente, compatibles con ciertas disciplinas. Así, en el ala de filosofía de una biblioteca, a Quine se le encuentra en el pasillo de lógica, analítica y lenguaje, junto con Frege, Russell, Wittgenstein, etcétera. En el pasillo de los clásicos, en orden están los presocráticos, seguidos por Aristóteles y Platón, y los padres más adelante en el sector de religión. A Sartre lo hallamos con Ortega y Camus entre los existencialistas, y Kant y Hegel suelen estar juntos. Pero si hay un pensador imposible de encasillar en una sola categoría, este es Søren Kierkegaard. Cuando un estudiante recibe la tarea de buscar las obras de Kierkegaard en una gran biblioteca por vez primera, se enfrenta a una faena extraordinaria, digna de compararse con la *Odisea*. Mientras un tomo puede estar en el sector de filosofía, los demás oscilan entre la sección de ética, literatura, psicología o religión.

Una vida de lectura no es suficiente para encontrar los diversos vectores ocultos en cada uno de dichos textos, pues la variedad de los temas es tan vasta como la obra del danés. Si a esta variedad temática se suma el enigma que representa el mismo Kierkegaard como autor —si es que hay tal cosa, hago eco al método de comunicación indirecta—, y la disponibilidad de su obra para la academia, gracias al esfuerzo de traducción de las últimas décadas, resulta una aplicación de la propuesta kierkegaardiana tan múltiple, que va desde la literatura, la religión y la ética hasta la teoría feminista, la política, la psicología y el arte, por mencionar solo algunas vertientes. Esta situación *sui generis* a la que se presta la interpretación de la obra kierkegaardiana hace de él un autor imposible de etiquetar: ¿acaso es filósofo?, ¿teólogo?, ¿literato o poeta?, ¿psicólogo?, ¿moralista?, ¿o era tan solo un payaso que nació en la época errada? Hay quien soluciona este problema declarándolo como “autor edificante”.

Esta resistencia a la clasificación no es casualidad. La insistencia del danés en permanecer anónimo detrás del texto es un estandarte por esta causa. Kierkegaard, el autor, se desvanece detrás de los pseudónimos con los

que firma sus obras, y que cada uno ocupa un papel específico en el *corpus* kierkegaardiano. Mientras Kierkegaard permanece detrás de escena, son los pseudónimos quienes dan la cara. Así, a Anticlimacus se le conoce como un autor cristiano, El autor *A* toca temas de estética y el juez *B* de ética, por su parte Johannes de Silentio nos habla de los estadios ético y religioso en *Temor y temblor*.

Son estas diversas posturas las que han sido clasificadas y hoy nos permiten hablar de Kierkegaard en la ética, la estética, la religión, la política, la psicología o el arte.

El individuo frente a sí mismo. El pensamiento de Søren Kierkegaard es un esfuerzo compilatorio de ensayos que recorren algunas de las disciplinas en las cuales la propuesta kierkegaardiana ha tenido sumo impacto. A continuación se presenta un breve bosquejo de lo que se ofrece al lector en *El individuo frente a sí mismo*.

Luis Guerrero, en su texto “La verdad como apropiación existencial”, expone cómo el pensamiento existencial de Kierkegaard y el uso de ciertas expresiones tales como “La verdad como apropiación”, “La verdad como interioridad”, “La verdad subjetiva” y “La verdad habitada”, encaminan al lector al uso de una nueva semántica: una semántica existencial. Estas expresiones muestran la necesidad de que cada individuo se mida a sí mismo con su propia vocación y destino, y son una importante forma de *pathos* que implica la responsabilidad de ser sí mismo. El fin de la semántica existencial en la propuesta de Luis Guerrero es evitar la objetivación de la existencia y expresar el valor del individuo como subjetividad.

En un abordaje al texto de *La época presente*, Christopher Barba caracteriza a la figura del frívolo bromista que, a falta de volcar su atención sobre la propia existencia como individuo singular, nunca da el salto hacia su propia interioridad. Atraviesa el análisis del concepto de *pathos*, vinculado a la reflexión en torno a la pasión existencial presente en el *Postscriptum*, y aterriza finalmente en una propuesta de la filosofía de Kierkegaard como un reclamo a la época actual sobre la necesidad de un regreso a la interioridad del hombre y un rescate de la fragmentación del sujeto, contra la homogeneización vacía de las sociedades contemporáneas.

Acerca de “el individuo” en Kierkegaard, Jesús René Flores Castellanos reflexiona en torno a la responsabilidad con el otro que implica para el ser humano su condición de ser la especie. Flores Castellanos retoma la relación individuo-especie y la plantea en términos de responsabilidad. También, Jennifer Hincapié presenta con singular maestría una discusión

de la deliberación del individuo frente a sí mismo, tomando como puntos de referencia la experiencia de Kierkegaard con la verdad interior, la escritura y la pseudonimia, partiendo de ciertas observaciones autobiográficas al *Postscriptum* y otros textos.

A propósito de arte, Eduardo Alfonso Luna Guasco parte de la obra "El espejo ciego" del artista brasileño Cildo Meireles para disertar cómo la experiencia con la obra de arte permite ejercitar al individuo en la contemplación y la reflexión, y así llevarlo a una vida más auténtica.

Con un tinte político, Johannes Thumfart retoma la cuestión de la excepción en Carl Schmitt y su relación con el Abraham de *Temor y temblor*, preguntándose si la excepción de la regla puede conducir a una dictadura o al delirio religioso.

En el abordaje de algunos conceptos conocidos en Kierkegaard, Zazhil Citlali Rico Medina afronta los conceptos de la risa y el payaso en los *Diapsálmata*, y a partir de ellos presenta ciertas consecuencias antropológicas que permitan explicar la condición ridícula de los seres humanos. Rafael García Pavón toca el tema de la paciencia en Kierkegaard como el contenido ético del tiempo, como la unidad de la fe y el amor. En su texto podremos ver su aproximación a este tema con una reflexión de los *Discursos edificantes* que versan precisamente sobre la paciencia. De igual manera podremos encontrar el tema del sufrimiento como un estado existencial en el texto de Leticia Valadez. En el mismo se pueden encontrar algunas reflexiones en torno al sufrimiento hechas por el danés en varios textos. Y Jorge Manzano † ofrece una plática acerca del libre albedrío y el discernimiento a propósito del salto kierkegaardiano.

Berenice Jasso, Catalina Dobre, Nubia Grisel Mejía y el texto colectivo de Gloria Hernández, Ma. Adela Hernández y Salvador Mendiola, traen consigo a la mujer en Kierkegaard, en la figura de Antígona, en la reivindicación de la mujer y su figura en los diversos escritos del autor danés, y en la aplicación de la teoría feminista.

Asimismo, podremos ver a Kierkegaard codearse con Freud, Bataille y Lacan, y dialogar con la psicología positiva y la psiquiatría existencial en textos de Javier Aviña, Gibrán Larrauri y Patricia Garrido.

Finalmente, desde la esquina hegeliana, Victoria Romano y Alejandro Cavalazzi hacen propuestas conciliatorias entre el Sistema de Hegel y los tres estadios de la existencia.

Esta multiplicidad de temas y perspectivas es tan solo una muestra de la vigencia del pensamiento de Søren Kierkegaard a 202 años de su naci-

miento, y una prueba más para aquella tesis que sostiene que la crítica que el danés hizo a su época es una crítica a toda época. *El individuo frente a sí mismo* presenta un amplio panorama de cómo se ha relacionado a Kierkegaard con otras disciplinas. El volumen hace una invitación al lector a llevar la discusión de los temas kierkegaardianos más allá de la obra del mismo Kierkegaard y a mirar a través del lente de la ironía materias de interés actual en la academia.

Para los colaboradores

El Consejo Editorial de la revista *Estudios Kierkegaardianos* convoca a los académicos e investigadores interesados a enviar ensayos originales e inéditos para los siguientes números de la revista.

La temática es abierta, debe reflejar la relevancia del pensamiento de Kierkegaard en alguno de sus aspectos específicos, de preferencia en diálogo con las investigaciones actualizadas sobre el pensador danés.

Se podrán enviar artículos en los siguientes idiomas: español, inglés y portugués. Los demás criterios para presentar los escritos aparecen en la página de la revista: www.siek.mx/revista/revista.htm

Los artículos recibidos serán dictaminados de forma ciega para su publicación y se enviará respuesta a los autores en cuanto esté la resolución, en un plazo menor de tres meses.

También se recibirán reseñas de libros sobre Kierkegaard publicados recientemente en las lenguas aprobadas por la revista.

Los artículos deberán enviarse electrónicamente a la siguiente dirección: revista@siek.mx

To collaborators

The Editorial Board of the journal *Estudios Kierkegaardianos* is pleased to invite interested scholars and researchers to submit original and unpublished papers for future issues of the magazine.

The theme is open, and should reflect the importance of Kierkegaard's thought in any of its various aspects, preferably in dialogue with current research on the Danish thinker.

You may submit papers in the following languages: Spanish, English, and Portuguese. Further criteria on how to submit your paper can be found in the website:

www.siek.mx/revista/revista.htm

All submissions will be blindly refereed for publication. Response will be sent to the authors as soon as a decision is made, within a period of three months.

Reviews on Kierkegaard related monographs or books recently published in the aforementioned languages will also be received.

Papers should be submitted to the following e-mail address: revista@siek.mx

Para os colaboradores

O Conselho Editorial da revista *Estudios Kierkegaardianos* convida a comunidade acadêmica e investigadores interessados a enviar ensaios originais e inéditos para as futuras edições.

De temática aberta, os ensaios devem reflectir a relevância do pensamento de Kierkegaard em algum dos seus aspectos específicos, de preferência em diálogo com a mais recente investigação sobre o pensador dinamarquês.

As normas de publicação constam encontram-se em:

www.siek.mx/revista/revista.htm

Os artigos serão submetidos a arbitragem científica com resposta aos autores, após recepção do artigo, no prazo de noventa dias.

Aceitam-se resenhas de livros sobre Kierkegaard publicados recentemente nas línguas de publicação da revista (espanhol, inglês, português).

Os artigos devem ser enviados eletronicamente para o seguinte direcció: revista@siek.mx

Terminado de imprimir en el mes de diciembre del 2015