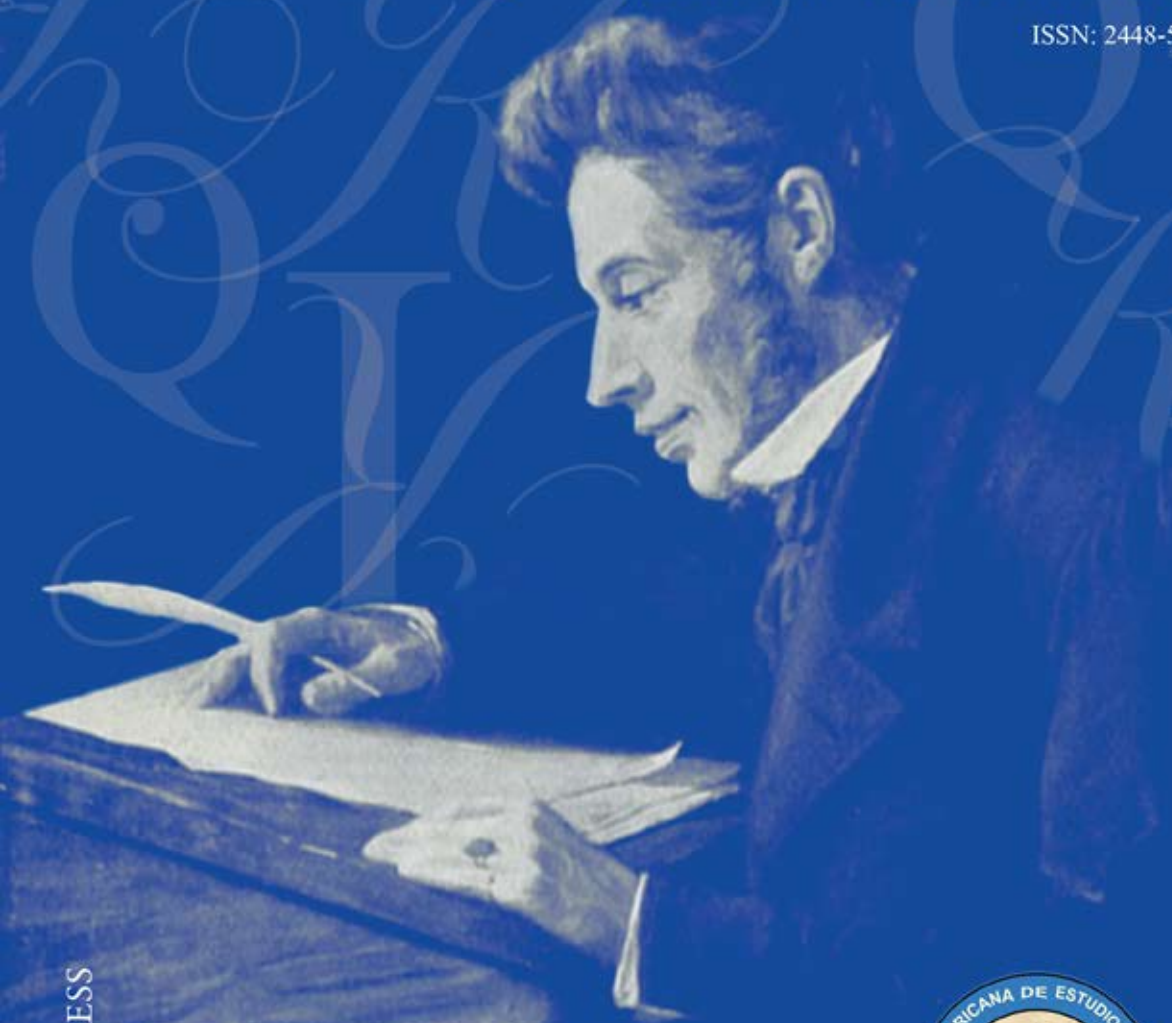


Estudios Kierkegaardianos

REVISTA DE FILOSOFÍA

ISSN: 2448-5330



Número 3, Año 2017, México

*Estudios
Kierkegaardianos*
REVISTA DE FILOSOFÍA

*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 (Harvard University, E.U.A.)
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 3, Año 2017, México



IF PRESS



ESTUDIOS KIERKEGAARDIANOS

© *Estudios Kierkegaardianos*. Revista de Filosofía.

ESTUDIOS KIERKEGAARDIANOS. REVISTA DE FILOSOFÍA Número 3, Año 2017, México, es una publicación anual editada por la SOCIEDAD IBEROAMERICANA DE ESTUDIOS KIERKEGAARDIANOS, A.C. Aldama 45, no. Int. 4, Santa María Tepepan, Xochimilco, Ciudad de México, C.P. 16020, Tel. (55) 56531695, <http://siek.mx/index.htm>, revista@siek.mx. Editor responsable: Luis Ignacio León Guerrero Martínez. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2015-120215053800-102, ISSN: 2448-5330 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 2017. 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 2017
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

ISSN: 2448-5330
ISBN 978-88-6788-131-4

ÍNDICE

Presentación	
Catalina Elena Dobre	7

Textos y contextos

Introducción	
F. Nassim Bravo Jordán	11

<i>Los Poemas nuevos de J. L. Heiberg (1841)</i>	
Hans Lassen Martensen	
(Traducción del danés: F. Nassim Bravo Jordán)	17

<i>Hans Lassen Martensen and the Theological Foundations of Comedy: Apocalyptic Humor</i>	
Lee C. Barret	41

<i>Kierkegaard, Martensen, and the Meaning of Medieval Mysticism</i>	
George Pattison	65

<i>Hans Lassen Martensen's Construal of Aesthetics</i>	
Curtis L. Thompson	81

Perspectivas kierkegaardianas

<i>Luces y sombras kierkegaardianas en la cultura literaria contemporánea. Lecturas, relecturas y deslecturas</i>	
Elsa Torres Garza	133

<i>Kierkegaard and Shestov: "A Pilgrimage Among Human Soul". Reflections on Existential Philosophy</i>	
Ivan Ivlampie	147

<i>Culpa y memoria. La interpretación de Kierkegaard al “aguijón en la carne”</i> Luis Guerrero M.	163
------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Reseñas y nuevas publicaciones

Joakim, Garff, <i>Kierkegaard's Muse. The Mystery of Regine Olsen</i> Catalina Elena Dobre	199
Guerrero M., Luis, <i>¿Qué significa existir? Ensayos sobre la filosofía de Søren Kierkegaard</i> Christopher Barba Cabrales	206
O'Neill Burns, Michael, <i>Kierkegaard and the Matter of Philosophy. A Fractured Dialectics</i> María J. Binetti	213
Nuevas publicaciones y reimpresiones	220

PRESENTACIÓN

Catalina Elena Dobre

Un nuevo número de la revista *Estudios Kierkegaardiano* marca el tercer año desde que este proyecto vio su luz, como fruto de la necesidad de dar continuidad a una labor de más de 20 años de difundir el pensamiento del filósofo danés Søren Kierkegaard, labor llevada a cabo por la *Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos* en México.

Sin lugar a dudas, el interés de los participantes, a través de traducciones, artículos y reseñas, marca el hecho de que el pensamiento de Kierkegaard es, de una manera, inagotable. Sea que nos remita a su propia época, sea que nos dé la oportunidad de crear un puente con el pensamiento clásico de la filosofía, con el pensamiento moderno o el posmoderno, Kierkegaard representa un punto clave en la historia de la filosofía, sobre todo, en el modo de comprender la existencia, la realidad y la singularidad del ser humano, porque nos habla de qué significa elegirse como ser humano, sobre la libertad, el amor, la angustia, el pecado; nos habla sobre nuestra finitud, pero también sobre cómo podemos edificarnos.

A esta labor entregó su vocación de escritor, expresada en la “verdad por la cual vivir o morir”. Cuando uno, en calidad de lector, conscientiza el hecho de que Kierkegaard sacrificó no solo su vida, sino también el amor para su amada Regine Olsen, en el nombre de la escritura, nos damos cuenta de que tenemos ante nosotros una *excepción*, un pensador profundo que entendió muy bien que la vocación, cuando se descubre y se asume, requiere a veces de un sacrificio, inclusive radical. Haciendo de ella una experiencia existencial, para Kierkegaard, la escritura no fue un “oficio” fue su vida entera: mediante la escritura aprendió a amar, mediante ella aprendió a llorar, a sufrir, a reír; mediante ella luchó para comprender la fe; ella tuvo la fuerza de levantar una mirada crítica contra el orden establecido; mediante ella pudo descubrir su vida interior y, también entregar toda su riqueza a su lector.

Hoy tenemos en nuestras manos esta riqueza, este pensamiento complejo que nos seduce, por un lado y, por otro, nos invita a hacer algo con él. Es así como también este tercer número de la revista *Estudios Kierkegaardianos*, representa una invitación para adentrarnos en el universo kierkegaardiano, desde la relación con el contexto de su época, hasta la comprensión

desde diferentes perspectivas contemporáneas, así como algunas reseñas de interesantes libros sobre el pensamiento de Søren Kierkegaard.

Como ya ha sido costumbre, la revista contiene tres partes. En este número, la primera parte, llamada *Textos y contextos*, bajo el cuidado de F. Nassim Bravo Jordán, nos propone la traducción del texto original, una reseña, del Hans Lassen Martensen, llamado *Los “poemas nuevos” de J. L. Heiberg (1841)*. Martensen representa una figura relevante dentro de la cultura danesa, en especial la eclesiástica; y aunque ha sido un poco descuidado su estudio, sin embargo, su presencia es importante cuando se trata de entender el diálogo de Kierkegaard con sus contemporáneos. El texto de Martensen, está acompañado por tres artículos originales escritos por reconocidos especialistas, como lo son Lee C. Barret, George Pattison y Curtis L. Thompson, quienes profundizan en el pensamiento de Martensen y su relación con Kierkegaard.

La segunda parte, llamada *Perspectivas kierkegaardianas*, reúne artículos originales que reflejan, precisamente, diversas perspectivas desde las cuales, la filosofía de Kierkegaard, nos permite acercarnos a ella. Así tenemos un primer artículo, escrito por Elsa Torres Garza, que presenta la relación del pensamiento kierkegaardiano con la literatura contemporánea, desde autores como Ibsen, Strindberg, David Lodge, Paul Auster o Alain Robbe-Grillet; otro artículo, escrito por Ivan Ivlampie, sobre la fascinante relación entre el pensamiento de Kierkegaard con las ideas de un filósofo, bastante marginado o menos explorado, como Lev Shestov, existiendo entre ambos filósofos una relación de afinidad espiritual, que el filósofo ruso fue capaz de intuir y explorar, en su esbozo de luchar contra las evidencias. Y, por último, una interesante incursión hecha por Luis Guerrero M, bajo un análisis complejo, de la expresión paulina “aguijón en la carne” -expresión que para Kierkegaard mismo tuvo un profundo significado existencial, que marcó su vida y su escritura, como el autor mismo afirma.

Reseñas y nuevas publicaciones, es la última sección de nuestra revista, presentando, esta vez, tres reseñas, hechas por Catalina Elena Dobre, Christopher Barba Cabrales y María J. Binetti, de libros de reciente publicación como el de Joakim Garff: *Kierkegaard’s Muse. The Mystery of Regine Olsen* (2017); Luis Guerrero: *¿Qué significa existir? Ensayos sobre la filosofía de Søren Kierkegaard* (2017) y O’Neill Burns Michael: *Kierkegaard and the Matter of Philosophy. A Fractured Dialectics* (2015). Así mismo, al final, se presenta una lista de nuevas publicaciones y reimpressiones sobre el pensamiento de Kierkegaard, en inglés y en español del periodo 2016-2017.

¡Les agradecemos el interés y los esperamos con futuras colaboraciones!

TEXTOS Y CONTEXTOS

INTRODUCCIÓN

Cuando Johan Ludvig Heiberg (1791-1860) publicó sus *Poemas nuevos* en 1841,¹ la obra de inmediato tuvo un éxito enorme. Heiberg se encontraba en la cúspide de su carrera literaria e intelectual y era considerado por muchos como el árbitro supremo en todos los asuntos estéticos en la Edad de Oro de Dinamarca. No obstante, dentro de esta ilustre trayectoria sería posible decir que los *Poemas nuevos*, de forma particular la sátira dantesca “Un alma después de la muerte”, fue la obra máxima del poeta. La elegancia y la pulcritud de los versos de Heiberg era inigualable, pero su perspicacia irónica para analizar, diagnosticar y prescribir los posibles remedios para el malestar cultural de la época hizo de él un visionario de la estatura de un Søren Kierkegaard (1813-1855), su contemporáneo, quien en aquel 1841, el año de la publicación y defensa de *Sobre el concepto de ironía*, era todavía un ferviente admirador de Heiberg (dos años más tarde se convertiría en su enemigo). En pocas palabras, los *Poemas nuevos* son un clásico de la literatura danesa cuya lectura es recomendable para cualquiera y que sin duda cuenta con los méritos suficientes para ser traducida algún día al castellano.

Esta obra clave de Heiberg es en realidad una compilación de cuatro piezas independientes: “El servicio divino”, “Los recién casados”, “El protestantismo en la naturaleza” y la ya mencionada “Un alma después de la muerte”. Aunque las cuatro poseen grandes virtudes, es indiscutible que la última es la que más llamó la atención en aquel entonces y en nuestros días. En “Un alma después de la muerte”, Heiberg describe el periplo de “un alma” a través del paraíso, el Elíseo y, por último, el infierno. Convencida de que su rectitud burguesa en vida le ha garantizado un pase directo al cielo (pues antes de morir era un ciudadano decente en Copenhague), el alma se topa con un san Pedro reacio que, antes de abrirle las puertas del paraíso, examina si la recién difunta sabe lo que en realidad significa ser cristiano; al constatar que las nociones aburguesadas del alma tienen poco que ver con el genuino cristianismo, san Pedro lo envía de vuelta a Palestina para que siga de modo directo los pasos de Jesús. Cuando el alma le pregunta si

¹ Johan Ludvig Heiberg, *Nye Digte [Poemas nuevos]*, Copenhague: C.A. Reitzel 1841.

no será posible viajar a un destino más atractivo que la Tierra Santa (como Estados Unidos), san Pedro cierra su puerta y lo remite al Elíseo.

En el Elíseo, el paraíso pagano, el alma se encuentra con un nuevo guardián, Aristófanes. De forma parecida a san Pedro, el viaje comediógrafo ateniense interroga al alma acerca de sus conocimientos de los clásicos griegos y su amor por el arte, pero al descubrir que nada sabe de letras (su formación tenía que ver con los negocios) y que su única aportación a las musas había sido una módica donación al museo de Thorvaldsen, Aristófanes expulsa al alma de su poético Edén. En su tercera y última parada, el interlocutor del alma es Mefistófeles. A diferencia de los dos guardianes anteriores, Mefistófeles le asegura que para entrar a su dominio no hay requerimiento alguno. En esta otra eterna morada, sus habitantes pueden dedicarse a lo mismo que hacían en vida si así les parece apetecible. El alma le pregunta a Mefistófeles cuál es el nombre de este lugar que en apariencia es tan semejante a su Copenhague. Después de alguna resistencia, el demonio le revela que el nombre —que no es más que una convención, una palabra, nada de qué preocuparse— es, precisamente, infierno. Alarmada, el alma pregunta si al menos hay teatro en ahí. Mefistófeles le asegura que no sólo hay teatro, sino que se puede disfrutar incluso de dos funciones diarias de dramas de H.C. Andersen. Uno también puede fumar puros, hacer política y leer los diarios liberales del momento. Apaciguada, el alma se queda en el infierno.

Como se ha dicho, esta obra, con su crítica de la mediocridad cultural y de la degradación religiosa y artística de la época, causó sensación en Dinamarca. Pero si la trama de “Un alma después de la muerte” era lo bastante simple para que el gran público lector pudiera disfrutarla, eso no significa que no tuviera un nivel más profundo. Este drama era el último ejemplar de lo que Heiberg denominaba “poesía especulativa”. En este género original, inventado por el propio Heiberg, se intenta combinar el atractivo estético de la poesía con la sofisticación conceptual de la filosofía hegeliana. El objetivo de esta peculiar composición es revelar de forma poética la futilidad y trivialidad de la finitud cuando ésta es considerada en sí misma (el elemento irónico), pero también mostrar que, desde la perspectiva adecuada —es decir, la especulativa—, es posible descubrir lo infinito dentro de esa misma finitud (el elemento humorístico). A diferencia del infierno de Dante, el de Heiberg no es el reino del mal moral, sino el de la trivialidad. Por eso el dominio de Mefistófeles es una calca de la existencia cotidiana en Copenhague, es decir, es el mundo del conformismo burgués estancado en la finitud, es la vida que transcurre sin sobresaltos entre las horas de

oficina, el trato familiar y las visitas al teatro los fines de semana. Es eso que Hegel llamó la *mala infinitud*: elementos finitos amontonándose unos sobre otros sin ningún propósito ulterior. Pero quien sabe observar, el poseedor de la mirada filosófica, verá que en ese flujo superficialmente trivial se asoma también la Idea, o, dicho de forma hegeliana, la vida del espíritu dentro del fenómeno. El “filósofo” será capaz de constatar que el arte no es un mero entretenimiento para la gente culta de la capital, sino el vehículo de las ideas supremas de la humanidad, y que la religión es más que asistir al servicio de los domingos, pues en ella se revelan los movimientos de la divinidad. En última instancia, la poesía especulativa en realidad no busca condenar la finitud, sino reconciliar lo infinito con lo finito, lo eterno con lo temporal, lo ideal con lo real. Su esqueleto, como el del sistema de Hegel, es esencialmente dialéctico.

El encargado de elucidar la dimensión metafísica de “Un alma después de la muerte” no fue Heiberg, sino su amigo y colaborador cercano, el teólogo Hans Lassen Martensen (1808-1884). En su famosa reseña de los *Poemas nuevos*,² Martensen analiza conceptos importantes como la ironía, el humor, lo trivial, la reconciliación, etcétera, nociones que años más tarde serán recuperados y desarrollados por Kierkegaard, quien, a pesar de su enconada rivalidad con este profesor de teología —quien era apenas cinco años mayor que él—, no podía sino reconocer la profundidad de su pensamiento. Entre 1834 y 1836, Martensen, quien hasta ese momento había sido un seguidor de la teología de Schleiermacher, viajó por Europa y entró en contacto con la filosofía hegeliana. Después de una terrible crisis espiritual en la que se sintió seducido por el carácter absoluto del sistema de Hegel, el joven teólogo se convenció de que era preciso conocer de forma cabal su pensamiento a fin de ir más allá. (Kierkegaard solía burlarse de esta pretensión). En efecto, Martensen, cuya vocación pastoral era innegable, juzgaba que el hegelianismo, aunque era el sistema filosófico más completo y sofisticado en la historia, no podía tocar elementos de la existencia humana reservados a la revelación cristiana.

Con esta convicción, Martensen regresó a Copenhague y se unió a la campaña de Heiberg para difundir el hegelianismo en Dinamarca. Con sus lecciones en la Universidad de Copenhague, las cuales fueron inmensamen-

² Hans Lassen Martensen, “Nye Digte af J. L. Heiberg [*Poemas nuevos* de J. L. Heiberg],” en *Fædrelandet*, no. 398, 10 de enero de 1841, columnas 3205-3212; no. 399, 11 de enero de 1841, columnas 3213-3220; no. 400, 12 de enero de 1841, columnas 3221-3224.

te exitosas, el lenguaje de la filosofía de Hegel empezó a popularizarse entre los estudiantes de la universidad (entre los cuales podía contarse al mismo Kierkegaard). Después de esto, Martensen se alejó de forma gradual de la vida académica y se acercó a la vida eclesial. Su meteórico ascenso llegó a la cúspide cuando en 1854, a la muerte de Mynster, Martensen fue consagrado como el obispo de Selandia y, en consecuencia, el obispo primado de la Iglesia luterana de Dinamarca. A partir de ese momento, Kierkegaard iniciaría su famoso “ataque a la cristiandad”. Lo cierto es que en sus embates en contra de la Iglesia oficial, el escritor danés tenía a Martensen en la mira. En su juventud, Kierkegaard odió a Martensen por su popularidad como profesor y por su hegelianismo. En su madurez, lo odió por ser la cabeza de lo que él consideraba era una Iglesia corrupta.

Hans Lassen Martensen es la figura central de esta edición de *Textos y contextos*. Al igual que muchos otros grandes pensadores de la Edad de Oro de Dinamarca, Martensen ha sido en gran medida olvidado por la historia (al menos fuera de Dinamarca) y por lo regular sólo se le menciona por su relación con Søren Kierkegaard. Pero los méritos de Martensen no son pocos. Fue él, no Heiberg, quien logró popularizar el pensamiento de Hegel en Copenhague; de sus lecciones de filosofía, quizá las más famosas en la historia de la Universidad de Copenhague, se mantiene un registro en los apuntes del mismo Kierkegaard, quien asistió a ellas. Pero su papel más decisivo fue en la vida eclesial de Dinamarca. Como alto jerarca de la Iglesia danesa, Martensen defendió la ortodoxia del luteranismo oficial del estado en contra de grupos como los seguidores de Grundtvig y los anabaptistas. Llegaría a ser el capellán del rey y, como se dijo antes, el obispo primado de Dinamarca. Martensen (no Grundtvig o Kierkegaard) es el gran teólogo de Dinamarca.

Presentamos, en primer lugar, la traducción inédita de la reseña de Martensen de los *Poemas nuevos* de Heiberg. Este escrito, que apareció en tres entregas en el diario liberal *Fædrelandet*, es importante en varios sentidos. A pesar de que en cuanto a su forma era una simple reseña, podría decirse que esta singular composición es por sí misma un pequeño tratado de estética. La sofisticación del pensamiento de Martensen le permite mezclar en su reseña un poco de teología, estética, filosofía hegeliana y crítica literaria. Kierkegaard mismo, a pesar de su enemistad con Martensen, recomendaría en *Sobre el concepto de ironía* la lectura de esta reseña para comprender la categoría del humor. Desde mi punto de vista, la reseña de los *Poemas nuevos* es una pieza clave no sólo para entender la evolución del hegelianismo

en Dinamarca, sino también para tener una comprensión más completa del pensamiento del joven Kierkegaard y su concepto de la ironía, el cual será tan decisivo en su obra.

Nuestra traducción sólo abarca las primeras dos entregas de la reseña de Martensen, dedicadas al análisis de la estructura metafísica de “Un alma después de la muerte” de Heiberg, la pieza más importante de los *Poemas nuevos*. La tercera entrega, que aquí omitimos, tiene como objeto “El protestantismo en la naturaleza”. Aunque esta parte de la reseña también es importante, decidimos excluirla porque su tema es cualitativamente distinto.

El primer artículo especializado de esta sección se titula “Hans Lassen Martensen and the Theological Foundations of Comedy: Apocalyptic Humor”. En este ensayo, el profesor Lee Barrett se concentra en el desarrollo del concepto teológico-estético de la *poesía apocalíptica*. A través de las categorías estéticas del humor, la ironía y la comedia, Martensen propuso una interpretación optimista de la escatología cristiana en la que el mundo en su totalidad es redimido.

El autor del segundo artículo, “Kierkegaard, Martensen, and the Meaning of Medieval Mysticism”, es George Pattison, uno de los especialistas más importantes del mundo en el pensamiento de Kierkegaard y la Edad de Oro de Dinamarca. En su ensayo, Pattison analiza con claridad la obra de Martensen sobre Meister Eckhart titulada *Una contribución para arrojar luz sobre el misticismo de la Edad Media*. Se ofrece aquí una interpretación original del misticismo medieval en el que se observa de forma clara la influencia del pensamiento especulativo de la época. De acuerdo con Pattison, el rechazo de Kierkegaard del misticismo estaría dirigido en contra de este tipo de lectura y no en contra del misticismo en general.

Curtis L. Thompson, especialista en el pensamiento de Martensen, es el autor del tercer artículo, “Hans Lassen Martensen’s Construal of Aesthetics”. En este magnífico ensayo, Thompson hace una descripción minuciosa de la evolución de la estética hegeliana de Martensen entre 1834 y 1841. En realidad, tenemos aquí un recorrido completo de la “etapa hegeliana” en el pensamiento de Martensen, un periodo que es de importancia esencial para comprender su relación con Kierkegaard y el desarrollo del hegelianismo en Dinamarca.

F. Nassim Bravo Jordán

LOS *POEMAS NUEVOS* DE J.L. HEIBERG (1841)

Hans Lassen Martensen

Fuente:

Hans Lassen Martensen, “*Nye Digte af J. L. Heiberg*,” en *Fædrelandet*, no. 398, 10 de enero de 1841, columnas 3205-3212; no. 399, 11 de enero de 1841, columnas 3213-3220.

Notas y traducción del danés de F. Nassim Bravo Jordán

Al calificar a estos poemas como “nuevos”, tal atributo resulta especialmente idóneo para describir el regalo que el poeta¹ le ha obsequiado al público danés. Estas piezas² nos capturan con el atractivo y la frescura peculiares de lo novedoso, no sólo en el sentido general en que lo hace todo aquello que lleva la marca de la originalidad del pensamiento y el sentimiento, y que de forma inmediata nace del espíritu, sino incluso en un sentido más especial. Se trata, a saber, del *espíritu de la nueva época* bajo cuya inspiración se han compuesto estas poesías, del espíritu que con su estimulante visión de la existencia ha alcanzado aquí un triunfo poético que expone el día del juicio final frente a sus detractores. Eso que por largo tiempo la filosofía les ha susurrado al oído a sus discípulos, ahora la poesía comienza a proclamarlo desde los tejados.³ Aunque se afirme que este espíritu que contempla el mundo desde una perspectiva superior y que ha de liberar a la época de su vacío interior —del cual empieza ya a sentir aversión— está a punto de llegar, aunque estuviera ya presente en todo su esplendor, aun así debería señalarse, por otro lado, que el advenimiento de este espíritu constituye por sí mismo una forma de su presencia real. Los presentes poemas representan un testimonio inconfundible de lo anterior. Ellos forman parte de un ciclo de obras anteriores en las que el poeta ha dado a conocer este mismo empeño.⁴ Si al principio dichas piezas no tuvieron el reconocimiento que

3205

¹ El poeta es Johan Ludvig Heiberg (1791-1860), el autor de los *Poemas nuevos*. En 1841, Heiberg se encontraba en la cúspide de su carrera como poeta, dramaturgo, periodista y crítico literario. Por este motivo, Martensen se refiere a él con el epíteto honorífico de “el poeta”. Johan Ludvig Heiberg, *Nye Digte [Poemas nuevos]*, Copenhagen: Reitzel, 1841, ASKB 1562.

² Los *Poemas nuevos* era una compilación de tres piezas: “Un alma después de la muerte [En Sjæl efter Døden]”, “El servicio divino [Gudstjeneste]” y “El protestantismo en la naturaleza [Protestantisme i Naturen]”.

³ Ver Lucas 12:3.

⁴ Desde que conoció de forma personal a Hegel, Heiberg había intentado, sin éxito, introducir la filosofía hegeliana en Dinamarca. Desde su punto de vista, la visión omni-comprendensiva del filósofo alemán ayudaría a aliviar el principal mal de la época, a saber, el nihilismo. Sin embargo, la difusión del complicado sistema de Hegel era un asunto com-

merecían, ello se debió, por supuesto, a esa *vis inertiae* [inercia] que se hace manifiesta en el público siempre que éste tiene que reemplazar sus antiguas categorías con otras nuevas. Si ahora, como parece ser el caso, el público se complace con esta obra, eso hay que agradecerse por entero al poeta, quien, ante la inquietante negativa del público, no dejó de seguir el llamado de su musa. Su “Día de los siete durmientes” tuvo ya una recepción más benévola que “Fata Morgana”.⁵ Es de esperar que los presentes poemas obtengan incluso mejores ingresos, en parte debido a que aquí el poeta no ha tenido que batallar con las dificultades que la forma dramática y la representación teatral constituyen para dicho género. Naturalmente, no faltará algún rigorismo poco crítico, pues a nadie le resulta tan complicado satisfacer al público que a los mejores poetas. Si se les da rienda suelta en un sentido estético, eso significa que en el mejor de los casos habrá quien a pesar de todo descubra algún defecto moral. Sin embargo, llama la atención que esas mismas personas que con tanta diligencia se concentran en las imperfecciones triviales en la poesía de un genuino poeta, pasan por alto todo el tiempo lo realmente importante, tanto en el aspecto moral como en el estético.

3206 No es mi intención analizar las cualidades poéticas de los *Poemas nuevos* de Heiberg. Esto se lo dejo a otros que sean capaces de realizar una crítica estética meticulosa. Al presuponer sin más el carácter poético de estas piezas, yo me concentraré en su aspecto más universal, es decir, en su aspecto filosófico o, si se quiere, moral.

No cabe la menor duda de que la comedia apocalíptica, “Un alma después de la muerte”, es la que más ha llamado la atención entre la mayoría de los lectores. Esto se debe a la sencilla razón de que semejante género es menos frecuente que los demás y a que conduce nuestra reflexión hacia un círculo de ideas distinto de aquellos con los que nos ocupan los géneros tradicionales. Dicho en pocas palabras, la comedia apocalíptica puede

plicado. Uno de los medios que concibió para este propósito fue el vodevil, un género dramático musical ligero en el que Heiberg sobresalía. Éste pensaba que a través de estas piezas sencillas y en apariencia triviales sería posible comunicar al gran público lector las ideas abstractas del sistema de Hegel. El género máximo para esta clase de difusión era el drama que Heiberg denominaba “comedia especulativa”. “El alma después de la muerte” en los *Poemas nuevos* fue uno de los primeros experimentos de este tipo de comedia.

⁵ “Fata Morgana” fue estrenada en el Teatro Real de Copenhague el 29 de junio de 1838, pero tuvo un recibimiento pobre, con sólo cinco representaciones. Esta pieza, que fue el primer ejemplar de la llamada “comedia especulativa”, también fue reseñada por Martensen (*Maanedskrift for Litteratur*, vol. 19, Copenhague, 1838, pp. 361-397). La comedia *Syvsoverdag* [Día de los siete durmientes], estrenada el 1 de julio de 1840 en el Teatro Real para la coronación del rey Christian VIII, tuvo una acogida más favorable.

caracterizarse como aquella que nos permite hacernos una idea del mundo del más allá de tal forma que se muestra al mismo tiempo la resurrección del mundo actual para el juicio.⁶ Así, el poeta tiene en esta revelación una visión del infierno. En nuestra época no se puede pasar por alto el hecho de que muchos se escandalizarían por la audacia de esta poesía y consideraría esta clase de obra como un juego atrevido con las categorías religiosas. Sin embargo, si no se admite que la religión tiene su sitio en la poesía, eso equivaldría a afirmar, con otras palabras, que la religión es incapaz de impregnar la totalidad de nuestra conciencia del mundo. En épocas anteriores más severas y ortodoxas este tipo de poesía se tenía en gran estima, y Dante, cuya *Divina comedia* es el modelo de todos los apocalipsis poéticos posteriores, era el hijo amado de la Iglesia. En cambio, en nuestra época fácilmente puede resultar escandaloso eso mismo que aquellos antiguos tiempos ortodoxos no juzgaban ofensivo. De esta manera, por muchos años se tomó a mal que en su obra “Bromas de Navidad”⁷ el poeta hubiera representado al reino de los cielos con el regazo de Abraham. Sin embargo, en este aspecto un predecesor suyo fue el antiguo maestro cantor cristiano Hans Sachs.⁸ Por otro lado, si otros jueces más tolerantes considerasen este tipo de pieza como una quijotada divertida carente de una verdad interior, entonces, de acuerdo con esta teoría, uno podría sin duda saber de la existencia del cielo, pero no sería posible decir mucho acerca de su contenido y naturaleza; del infierno, por su parte, se sabría que no existe, o si existiera, tendría que ser una región deshabitada por completo, pues todos los que hubieran sustituido el tiempo por la eternidad se encontrarían en el cielo. Por consiguiente, admítase por lo menos una revelación del infierno en la que se pueda representar a la actual generación, tan desprovista de fe, con aquel famoso verso de Holberg, ligeramente modificado:

⁶ *Nota de Martensen*: He intentado elaborar de forma más detallada el concepto de poesía apocalíptica en *Perseus*, vol. 1, pp. 98 y ss.

⁷ La comedia *Julespøg og Nytaarsløjer* [*Bromas de Navidad y chanzas de año nuevo*] se representó en diciembre de 1816. En la octava escena del primer acto, se muestra el cielo, donde Abraham, el patriarca, está sentado en un trono. Entonces aparece en escena Nanine, una niña a la que se le ha permitido contemplar el cielo. Un ángel la conduce al trono de Abraham y la invita a descansar en su regazo. Esta pequeña irreverencia de Heiberg fue censurada en aquel entonces.

⁸ Hans Sachs (1494-1576), maestro cantor originario de Nuremberg durante la época de la reforma. Al convertirse al protestantismo, escribió una pieza en la que se representaba la historia sobre el sacrificio de Isaac.

¡Entre nosotros y el infierno hay un solo paso!⁹

3207 Ahora bien, podemos estar seguros de que el infierno, el purgatorio y el paraíso realmente existen no sólo por medio de la religión, sino también de la poesía y la filosofía. No se puede dibujar un mapa del otro mundo en un sentido literal; en cambio, no es imposible obtener información acerca de tales regiones, siempre y cuando no se exija una precisión manifiesta y sensible, y uno esté dispuesto a contentarse con los lineamientos de la idea. En otras palabras, no es menester viajar a estos lugares, puesto que ya nos encontramos ahí. Aun cuando todos los seres humanos tienen en común el mismo mundo sensible, se encuentran, ya aquí, en distintos círculos espirituales y, en virtud de los límites invisibles de la idea, están en regiones diferentes. Dos personas pueden estar en el mismo lugar y, no obstante, encontrarse en regiones opuestas entre las cuales hay un abismo infranqueable, de manera que resulta imposible pasar de la una a la otra. Sin embargo, estos círculos espirituales existen a la vez aquí y en el más allá. Esa luz que nos ilumina aquí es la misma que ilumina a los habitantes del otro mundo. A través de dichos círculos, la imagen del otro mundo se deja ver en el de aquí, y, de modo inverso, nuestro mundo se refleja en el del más allá. Aquel que en ese único instante favorable —pues entre los mortales tales momentos rara vez duran mucho— tenga la dicha de percibir ese remolino mágico en el que las imágenes de ambos mundos se encuentran y traspasan, para él no habrá diferencia entre el aquí y el más allá; él contemplará el otro mundo como si fuera el de aquí, y el de aquí como si fuera el otro. Si no sólo es un espectador, sino poeta, entonces compartirá su revelación. En este caso, tenemos una comedia apocalíptica. Se trata de una *Divina comedia* en miniatura o, mejor dicho, un segmento en particular de ella. No es la historia universal ni la vida y los hechos del género humano lo que aquí se expone a través del espejo del más allá. Se trata tan sólo de un alma individual tomada de nuestra época presente, en efecto, de nuestra propia vida espiritual¹⁰ copenhaguense. A medida que esta alma se vuelve transparente en el otro mundo, se hace visible en el infierno con todo su entorno, con todos los elementos de la vida en Copenhague, los cuales constituyen, por así decirlo, su cuerpo espiritual, y si bien el alma muere, en el más allá se puede observar, a pesar de todo, un bien conocido más acá. Su destino no es trágico, sino cómico. De este modo, la luz eterna es capaz de descomponerse

⁹ Literalmente: “¡Entre nosotros y el infierno ya no hay distancia alguna!” No se ha identificado este verso de Ludvig Holberg.

¹⁰ *Bevidsthedsliv*, literalmente “vida de la conciencia”.

en destellos cómicos. Sería incorrecto pretender negar la validez apocalíptica de semejante representación debido a que es demasiado local y detallada. Si se considera que, en el otro mundo, Dante descubrió toda su actualidad hasta en el más mínimo detalle, si es verdad que en el infierno vio arder las mezcuitas de los mahometanos y a los herejes consumirse en el fuego, en efecto, si incluso volvió a encontrarse con todas las facciones de su amada Florencia; si no se desea rechazar las afirmaciones de Swedenborg¹¹ según las cuales veremos en el otro mundo a París y Londres, ¿por qué entonces no hemos de creerle a nuestro propio poeta cuando dice que también encontraremos ahí a Copenhague y que ha visto muchas cosas de aquí en el infierno?

La región del infierno que se expone aquí —pues aquí no podemos ver el cielo de los cristianos ni el Elíseo de los paganos, sino que sólo se les menciona¹²— no es el reino del mal [*Ondes Rige*]. Es el reino de lo mediocre [*det Slettes*].¹³ Lo mediocre es una categoría inferior y más inmediata que la del mal, ya que éste representa la antítesis espiritual de la idea y contiene, por lo tanto, un reflejo de la idea. Lo mediocre, por el contrario, es tan sólo su contraste inmediato e irreflexivo. El mal tiene siempre una cierta inspiración, sí, a veces incluso su propia inspiración característica; lo mediocre indica meramente el punto muerto espiritual y no expresa la antítesis espiritual de la idea, sino una completa indiferencia y falta de interés. Su reino, en consecuencia, es el de la trivialidad. Lo mediocre y lo trivial son la expresión de un mismo concepto, sólo que lo segundo designa en mayor medida el fenómeno, mientras que lo primero indica la esencia. Dicho reino no se encuentra lejos de nosotros. No se reduce tan sólo a la esfera práctica de la vida, sino que incluye también la esfera teórica, y en la ciencia y las artes tiene extensas provincias. Por consiguiente, es de suma importancia el que en esta revelación hayamos recibido una contribución a una *metafísica de la trivialidad*. 3208

¹¹ Emanuel Swedenborg (1688-1772), científico y místico sueco. En su obra *Sobre el cielo y el infierno*, Swedenborg describe su visión del más allá.

¹² Cuando el “alma”, el protagonista de la obra, viaja al más allá, llega primero al cielo cristiano, a cuya puerta se encuentra san Pedro, y luego al Elíseo, protegido por Aristóteles. Sin embargo, en ambos lugares es rechazado y tiene que descender al infierno.

¹³ En el drama de Heiberg aparecen dos categorías que son importantes para comprender de forma adecuada el planteamiento filosófico de la obra, *det Onde* y *det Slette*. Normalmente ambas expresiones se traducirían como “lo malo”. Sin embargo, en este contexto *det Onde* representa el mal en sentido moral, mientras que *det Slette* se refiere a lo malo como aquello que es inferior, como una trivialidad. De esta manera, en el presente texto traduzco *det Slette* como “lo mediocre”.

Cuando en el discurso cotidiano se entiende lo trivial como eso que está gastado y que por el uso se ha vuelto anticuado, tenemos una explicación insuficiente, pues algo no se torna trivial por el paso del tiempo, sino por culpa de su propia mala naturaleza. Lo viejo no es lo mismo que lo anticuado y muchas cosas que nunca se han dicho o escuchado antes y que, en ese sentido, son nuevas, están marcadas por el sello inmediato de la trivialidad. No es en lo absoluto necesario que un pensamiento, por ser antiguo y bien conocido, deba por ello dejar de regocijarnos con el entusiasmo de la primera novedad, algo que puede constatararse de forma especial en los pensamientos imperecederos de la religión. Pero si esto llega a ocurrir, es preciso que tal pensamiento tuviera dentro de sí la causa de que se haya marchitado. Lo trivial es aquello que comienza a volverse anticuado en el instante mismo de su nacimiento, y cuando productos genuinos de las ciencias y las artes se hacen obsoletos con el curso del tiempo, eso se debe tan sólo a que desde el principio contenían un elemento oculto de trivialidad, algo cuyo descubrimiento va acompañado del aburrimiento. Así como el espíritu contiene la unidad de lo infinito y lo finito, del mismo modo lo carente de espíritu se produce cuando estos elementos son separados el uno del otro. En consecuencia, lo trivial puede definirse como lo absolutamente no dialéctico, como lo tautológico, como aquello que sólo es sí mismo, pero que ha perdido la transición hacia su otredad. Es plano y vacío, pues ahí sólo puede observarse un uno abstracto e insustancial en lugar de dos en uno, que es lo que debería verse. La ciencia y la poesía verdaderas, al igual que la fe, contemplan todos los objetos de forma *doble*, los ven a la vez bajo la figura de la eternidad y bajo la figura de la temporalidad. En términos generales, esta perspectiva doble es un factor de importancia en todo aquello que llamamos espiritual. Por el contrario, la visión de mundo mediocre y plana lo ve todo de un solo modo. Es estrecha de miras y carece de un vínculo entre lo infinito y lo finito, entre lo sobrenatural y lo natural, entre el pensamiento y lo empírico, entre lo *a priori* y lo *a posteriori*. Cuando uno de estos elementos se alza sobre el horizonte de la trivialidad, el otro permanece fuera de la escena. No hacen sino alternarse, pero jamás aparecen juntos. A causa de esta perspectiva parcial y vacía, dicha visión de mundo reniega del misterio en la religión, del concepto en la ciencia y del ideal en el arte. En la religión, interpreta el misterio como una mera incomprendibilidad tautológica; de la ciencia, en cambio, exige que los conceptos —pues *del concepto* jamás menciona nada— sean claros y distintos, populares y al alcance de todos, mientras que del arte demanda que el ideal sea exactamente como la realidad, ya que en esta pers-

pectiva es menester que todo sea simple y natural. Los misterios de la verdadera visión de mundo contienen la posibilidad de una nueva admiración y un amor eternos, pues se admite una dialéctica que se derrama por doquier y un núcleo que se revela en todas partes. Cuando esto se vuelve trivial, la sola causa de ello es que tales cosas se observan con una mirada tediosa y tautológica. Los secretos de la visión de mundo mediocre son aburridos en sí mismos; pierden el interés en el instante en que uno los conoce, pues su descubrimiento tiene un carácter meramente factual e improductivo. En las ciencias y poesías de esta clase uno se tropieza de forma constante con algo que podría llamarse la ὕλη [*materia*] no dialéctica, la materia impenetrable, un punto en el que pensamiento y sentimiento quedan paralizados, pero en donde se producen resúmenes y tautologías, porque aquí se llega a una “A 3209 de la que nunca surge una B”, se llega a

lo inmediato
de lo que ninguna eternidad puede liberar,
pues ahí no hay ningún fundamento,
pues ahí no reina príncipe alguno,
sólo permanece eternamente lo que era ya.¹⁴

Esta visión de mundo siempre acompaña a lo verdadero como la sombra de la nube, como la caricatura del ideal. Esta diferencia es la que divide a la literatura en su totalidad y entre los autores separa a las ovejas de los cabritos.¹⁵ La visión de vida de la trivialidad posee un enorme número de adeptos, una gran congregación invisible cuya praxis corresponde a la teoría. Es decir, esta praxis mediocre surge de la misma incapacidad para hacer uno de dos y dos de uno. Mediocres son todos los pensamientos prácticos que no son capaces de llevarse a cabo y mediocre es la realidad que no lleva impresa la imagen del pensamiento. Mediocre es la moralidad tibia que

por más que se apresura
jamás puede partir del inicio,¹⁶

porque sólo se mueven dentro de la tautología de los amables escritores. Y mediocre es la actividad irreflexiva que no hace más que llenar el tonel de

¹⁴ Johan Ludvig Heiberg, *En Sjæl efter Døden. En apokalyptisk Komedie [El alma después de la muerte. Una comedia apocalíptica]*, Copenhague: Gyldendalske Boghandel, 1921, p. 51.

¹⁵ Ver Mateo 25:33.

¹⁶ Heiberg, *En Sjæl efter Døden*, p. 50.

las danaides.¹⁷ La moralidad trivial es incapaz, como ella misma a menudo señala, de estar en dos sitios al mismo tiempo; si se encuentra en lo interior, no puede estar en lo exterior y, de modo inverso, cuando presta atención a la realidad se ve obligada a pasar de largo la idea. En la imagen del infierno que el poeta ha visto en su revelación se observa la manera en que, en resumen, la trivialidad se desarrolla y el modo en que funda su reino autónomo. Desde un punto de vista teórico, el alma que vive y se agita en este reino carece de espíritu, mientras que en un sentido práctico tiene un carácter impersonal, y con esto se distingue del mal, el cual siempre tiende de un modo erróneo hacia el espíritu y la personalidad. Lo mediocre está excluido del cielo y, sin embargo, no puede habitar en el reino del mal. Su existencia nunca ha sido más que una existencia aparente y, por lo tanto, no puede, como el mal, ser arrojado en el tiempo, sino que está condenado a vagar en medio de apariencias. Cuando tiene un carácter absolutamente exotérico, de igual manera no tiene más remedio que encontrarse con un infierno exotérico. Encontramos una analogía de esto en Dante, quien sitúa a aquellos que han vivido sin elogios ni infamia en la antesala de su infierno; en cambio, los malvados en un sentido positivo se encuentran en el interior.¹⁸ Resulta significativo que estos personajes indiferentes ya no sean capaces de reconocerse en el otro mundo. Los individuos malvados han conservado su sello particular y, por así decirlo, se les puede llamar por su nombre. Por el contrario, estas almas abstractas son anónimas y sus semblantes son tan difusos que es imposible distinguir a la una de la otra.

Ya que se ha mencionado a Dante, llegamos a un punto en el que se deja ver una diferencia de suma importancia entre el poeta católico y el poeta protestante.¹⁹ Si bien el poeta católico vislumbra la distinción entre lo malo y lo mediocre, ésta no se desarrolla de forma consciente. El poeta católico interpreta el infierno esencialmente desde la perspectiva del mal, razón por la cual contempla a estas almas indiferentes con justa indigna-

¹⁷ Las danaides, hijas de Dánao, habían sido comprometidas con los hijos de Egipto, el hermano de aquél, a fin de reconciliarlos. No obstante, Dánao les encargó a sus hijas asesinar a sus nuevos esposos durante la noche de bodas. Como castigo, las danaides fueron condenadas a rellenar por siempre un tonel sin fondo.

¹⁸ En la *Divina comedia* de Dante, se muestra a las almas de los indecisos e inútiles, en una palabra, a los mediocres, en la antesala del infierno. Según el poeta, su indecisión les impide emprender el camino hacia el inframundo. Sólo los realmente malvados se encuentran en los círculos del infierno.

¹⁹ Dante, por supuesto, es el poeta católico, mientras que Heiberg representaría a los poetas protestantes.

ción, aunque también se compadece de su desdicha. El poeta protestante, en cambio, las ve como figuras cómicas. Esto significa, en otras palabras, que el poeta católico las observa a través de categorías religiosas y morales, pero no metafísicas. Por este motivo, se siente una elevada atmósfera trágica a lo largo de todo el infierno, la cual expresa el contraste con la majestad de la idea religiosa. Sin embargo, lo cómico no tiene sitio aquí, pues el infierno católico sólo deja ver el contraste con las máximas formas reales del espíritu, pero no con el concepto puro del espíritu. Esto se debe a que, así como lo trágico radica en la oposición ética entre el bien y el mal, lo cómico reside en la oposición metafísica entre la existencia empírica del espíritu y su concepto, entre el fenómeno y la esencia. La idea religiosa, con su alteza y majestad, desprecia al pecador, y el mal no puede permanecer frente a su presencia; la justicia ejecuta su terrible labor. Tal es la impresión general que obtenemos del infierno de Dante, ya que lo miramos desde la perspectiva de lo elevado y lo trágico. Pero si observamos el infierno desde el punto de vista cómico lo condenable no es lo irreligioso o lo inmoral, sino lo trivial y lo carente de espíritu. Lo cómico es el enemigo mortal de lo mediocre; en su día del juicio lo perdona todo, menos aquello que no tiene espíritu. Cualquier cosa de este tipo es inmediatamente tomada y utilizada como material y combustible para el humor cómico. El infierno católico está desprovisto por completo de este aspecto cómico, el cual, en cambio, es necesario en el infierno protestante, ya que el protestantismo, de acuerdo a su carácter filosófico, no puede quedarse con las formas reales y concretas del espíritu, sino que debe mostrar su libertad pura y metafísica, cuya expresión estética es lo cómico. Un poeta protestante que desee escribir una *Divina comedia* perfecta debe, sin lugar a dudas, incorporar en su totalidad el aspecto elevado y trágico que Dante ha destacado, pero además, si no me equivoco, tiene que completar la unilateralidad de aquél con la dialéctica cómica. Debe mostrar el infierno bajo una luz doble, exponiéndolo de forma simultánea como lo malo y lo mediocre; debe hacer que la luz descienda desde dos ángulos, el de lo religioso y lo ético, pero también el de las regiones metafísicas. Dicha carencia hace que la *Divina comedia* de Dante, con su eminente grandeza, sufra de una cierta tautología, razón por la cual ni siquiera en el sentido amplio de la palabra se trata de una *comedia* ni es *divina* de modo perfecto. Incluso la dicha bienaventurada del paraíso tiene algo de tautológico, pues con toda su plenitud carece del humor cristiano. La infinitud interior de la bienaventuranza conserva siempre algo de abstracto cuando no incluye la *finitud* en todos sus elementos. El ser humano no puede ser perfectamente

bienaventurado en su paraíso si no puede llevar consigo su mundo entero con toda su finitud. Ahora bien, a través de lo humorístico se hace posible que lo inferior y lo insignificante, aquello que en y por sí mismo es trivial, sea capaz de entrar en el cielo, puesto que puede ser un elemento dentro del juego poético de la visión de mundo humorística. Los seres humanos se quejan con frecuencia de que con la muerte deben renunciar a tantas cosas en este mundo, las cuales ni siquiera se atreven a abrigar la esperanza de volver a encontrar en el más allá. Se dan cuenta, correctamente, de que una interpretación racional más pura de la vida eterna implica esto y, no obstante, se aferran a lo finito, lamentándose, a pesar de todo, por tener que renunciar a aquello cuya conservación ellos mismos admiten que es una debilidad. La única condición por la cual podrían abrigar una esperanza razonable de volver a encontrar estas cosas, el único supuesto por cuya idea un reencuentro semejante no sería una fantasía subjetiva, sino que estaría justificado por el concepto, sería que lo *cómico* fuera una categoría que también en el cielo conservara su validez. Entonces jugarán como espíritus bienaventurados con los fenómenos de su conciencia temporal, con su realidad empírica con todos sus detalles, se la llevarán con ellos al cielo con toda su fragilidad y fugacidad, y es que todo esto habrá de servirles como un material poético a través del cual sus espíritus extraerán el goce de su libertad y bienaventuranza infinitas. Sus intereses temporales y pueriles desempeñarán ahora un papel accidental dentro de la sustancia de su bienaventuranza, o, para expresar esto con una frase de la madre de Goethe (según la carta de Bettina): “Las paredes de las moradas celestiales estarán cubiertas con los tapices de la imaginación”,²⁰ una afirmación que la mayoría juzgará

3211 como un simple juego, una bella idea, como suele decirse. Ahora bien, si no se rechaza la validez objetiva de nuestras categorías del pensamiento y se considera de forma transcendente la especulación acerca de tales objetos, entonces será posible desarrollar esta posibilidad metafísica por el camino aquí señalado. Al exponer sus teorías sobre la inmortalidad, los teólogos no serán capaces de ofrecer más que conceptos abstractos mientras no realicen una *mediación* entre las categorías teológicas y las estéticas, algo que la idea en torno al apocalipsis y la *Divina comedia* les exhorta a hacer. El paraíso que los teólogos —y, con ellos, la mayoría de los poetas— describen, en el cual no se hace más que cantar himnos tautológicos para alabanza de Dios,

²⁰ Bettina, es decir, Anna Elisabeth von Arnim (1785-1859), hermana de Clemens Brentano y esposa de Achim von Arnim, quien publicó una serie de cartas ficticias bajo el título *Goethe's Briefwechsel mit einem Kinde* (Berlín: F. Dümmler, 1835).

se halla por completo desprovisto de contenido, y la razón de esto es que ahí los espíritus bienaventurados sólo pueden encontrar a Dios, pero no al mundo; a lo sumo, se toparán con un mundo de querubines y serafines, pero no encontrarán nuestro mundo conocido. Naturalmente, la doctrina cristiana enseña que *este* mundo ha de perecer. De ahí que no pueda alcanzar una eternidad real. Sin embargo, esto no es impedimento para que podamos conservar nuestro mundo en una eternidad *fenoménica*. Y así como lo cómico es algo real, del mismo modo *este* mundo, con toda su fragilidad, se ha asegurado una eternidad fenoménica, pues el concepto de lo cómico justamente transforma la efímera realidad en fenómeno, aunque también la conserva como tal. Lo trágico sólo mantiene su validez mientras el mundo dure con sus luchas y pesares; lo cómico, en cambio, sobrevive a la destrucción del mundo y, a pesar de su ruina, lo conserva e inmortaliza, no en la realidad ni tampoco en el recuerdo abstracto, sino en *el fenómeno*. Bajo esta forma, toda la temporalidad se preserva para el goce eterno del espíritu, el cual, gracias a esto, adquiere conciencia de su propia esencia. De esta manera, la naturaleza perecedera del mundo adquiere un puesto imprescindible en el reino de Dios. Desde este punto de vista, volveremos a ver en el otro mundo a París y Londres. Según esto, la madre de Goethe tenía razón cuando abrigaba la esperanza de volver a ponerse su vestido de novia hecho de seda verde, salpicado de flores doradas y plateadas, y se consolaba con la noción de que en el otro mundo recuperaría esa corona de hermosas joyas que en este le habían robado. El rey Valdemar Atterdag no hubiera tenido que decirle a Dios que se quedara con su paraíso si le permitía conservar Gurre, porque en el paraíso se hubiera quedado tanto con Gurre como con Vordingborg, los cuales disfrutaría mucho más de lo que jamás los hubiera disfrutado aquí.²¹ Los poseería, a saber, en una eternidad fenoménica, teniéndolos como tapices vivos en su morada celestial.

Si pasamos ahora de esta digresión acerca del paraíso a la cuestión que nos concierne, es decir, la representación del infierno en la *Divina comedia* protestante, creo que la oposición entre lo malo y lo mediocre, la exposición doble de lo trágico y lo cómico, es algo que arrojará luz sobre todas las partes. Se puede observar con facilidad que la oposición entre lo malo y lo mediocre tiene un carácter exclusivamente dialéctico. Lo mediocre pasa con frecuencia al ámbito de lo malo y, de modo inverso, el mal mismo en su

²¹ Alusión al rey Valdemar IV de Dinamarca (*circa* 1320-1375), también conocido como Atterdag, “nuevo día”. Gurre y Vordingborg eran castillos del rey, quien murió en el primero.

3212 forma máxima y más enérgica es lo mediocre. El demonio es un ángel de luz caído que emplea su inteligencia superior en su lucha en contra del reino de Dios, pero al mismo tiempo es un diablo tonto. El humor de Lutero lo consideraba a menudo según esta segunda perspectiva. No obstante, con este planteamiento queda la cuestión acerca de la relación entre lo trágico y lo cómico; dicha pregunta está estrechamente ligada con una cuestión de carácter teológico y dogmático. Dicho en otras palabras, si el poeta admite, al igual que Dante, una condenación eterna en el sentido antiguo y severo de la palabra, entonces lo trágico triunfa en última instancia sobre lo cómico, ya que la majestad punitiva de la justicia y el contraste indisoluble entre el espíritu divino y los espíritus caídos no tiene más remedio que volverse total. En cambio, si el poeta acepta, junto con la más reciente metafísica teológica, la apocatástasis²² de todas las cosas, entonces en semejante *Divina comedia*, justo como en la más simple de las comedias en escena, todo terminaría en un final feliz, y lo cómico tendría una dignidad superior a la de lo trágico, algo que también exige la estética moderna. O, mejor dicho, la dialéctica entre lo cómico y lo trágico se detendría en lo *humorístico*, lo cómico no sólo negativo, sino positivo, lo cómicamente especulativo, lo cual se relaciona con la ironía así como la profundidad de pensamiento se relaciona con la agudeza mental. Lo humorístico, que corresponde de forma exclusiva al cristianismo, contiene en sí toda ironía, esa justicia poética sobre el mundo caído, pero incluye también la sobreabundancia del amor y la reconciliación. Contiene todo el dolor del mundo vencido en un abismo de riqueza y dicha. Justo porque la visión humorística considera el mundo entero no sólo a través de un medio moral, sino de un medio metafísico, es capaz de observar el carácter dialéctico de todas las oposiciones. El mismo principio de pecaminosidad que se encuentra en los malvados lo descubre también en aquellos que llamamos buenos y piadosos; ve la misma marca de finitud tanto en aquel que consideramos un don nadie como en el que denominamos grande y eminente. Todo es vanidad, y el motivo de esto es que, al final, todo es parte de este mundo efímero. Aun así, el humor ama este mundo a pesar de su fragilidad, su maldad y su perversidad, y así como permite que toda la finitud desaparezca sin excepción, anulando la distinción entre lo grande y lo pequeño, del mismo modo salva también y reestablece la totalidad de la finitud, tanto lo ínfimo como lo máximo. En una *Divina comedia* con este principio humorístico, Dios no sería representado

²² La *apocatástasis* es la idea según la cual en el final de los tiempos todos, los pecadores y los no pecadores, volverán a la unidad de Dios.

sólo como el juez imparcial de este mundo, sino como el espíritu absoluto que contempla a los seres humanos no únicamente a través de categorías éticas, sino también metafísicas, no sólo por medio de categorías trágicas, sino también cómicas, y que, en última instancia, los acoge a todos bajo su gracia, pues no son meramente pecaminosos, sino finitos, no sólo malvados, sino mediocres, no sólo condenables, sino ridículos. No sólo han caído, sino que pertenecen a un mundo caído.

Ahora bien, no importa de qué modo se considere, estética o teológicamente, esta cuestión inagotable, estoy convencido de que cualquiera admitirá que lo cómico tiene que desempeñar un papel fundamental en el apocalipsis protestante, el cual justo en virtud de este nuevo aspecto se distingue de la versión católica. En consecuencia, las escenas apocalípticas de Heiberg contienen un principio estético más profundo de lo que muchos pensarían a primera vista. El elemento que él ha empleado corresponde, por lo demás, a lo puramente cómico, algo a lo que además nos invita la naturaleza del “alma”.

H. Martensen

II

Como se ha mencionado, “el alma” proviene de la época presente, en efecto, de nuestra propia sociedad. Ella representa toda una faceta de nuestro mundo de la conciencia y en ese sentido podría afirmarse que al ver una las hemos visto todas. En esta alma no hay mal alguno, por decirlo de alguna manera; se trata de un ciudadano industrioso e infatigable, inclinado a lo útil y al bien público, un hombre que en cualquier estado o posición sería merecedor del respeto de sus conciudadanos. Lejos de resultar cómica en nuestro mundo real, ocupa un puesto reconocido y honorable en la sociedad. Esta alma está repleta del espíritu de la época y es una digna representante de todo ese *grupo* que en la actualidad llamaríamos gente honrada. No obstante, a través de la dialéctica apocalíptica se revela que esta gente es mediocre. En este sentido, el mundo del más allá es lo opuesto del mundo actual; todos los conceptos se invierten y el alma que aquí era reverenciada, allá es objeto de desprecio, tanto por parte de san Pedro, el representante de lo cristiano, como de Aristófanes, el guardián del cielo pagano. El alma sólo es admitida por Mefistófeles. Sin embargo, lejos de sentirse a disgusto en el infierno, encuentra ahí su sitio idóneo, su elemento. En este lugar se re-

3213

encuentra con todos sus ideales y alcanza el goce perfecto de esa eternidad a la que aspiraba ya en la esfera de lo temporal.

El alma misma tiene que desenvolver su propia conciencia de la eternidad al avanzar hacia el infierno, no a través, sino alrededor del paraíso y el Elíseo. Aunque no se nos ofrece una información más detallada acerca de estas dos últimas regiones, aun así podemos formarnos una idea general de la clase de eternidad que puede encontrarse allí. De esta manera, a través de esta trilogía apocalíptica contemplamos la eternidad bajo una figura triple, que podríamos llamar la eternidad verdadera o *real* (la vida bienaventurada del cristiano en Dios), la eternidad *fenoménica* (la vida bienaventurada del paganismo en el mundo pictórico del arte y la naturaleza) y, por último, la eternidad mala [*slette*] a la que no corresponde ninguna forma de religión positiva, ya que sus fieles tan sólo pueden formar una congregación completamente invisible. En cuanto el alma llega al más allá, corre a tomar posesión de su felicidad eterna y se acerca a la puerta del paraíso a fin de ser admitido por san Pedro. Esta certeza suya sobre su derecho a la bienaventuranza está emparentada con su certeza de que la muerte significa el abandono de la

3214 vida terrena. Naturalmente, ahí donde termina el tiempo ha de comenzar la eternidad. “Déjame entrar al cielo”, le dice a san Pedro, “porque ya he muerto”.²³ Esta conocida demostración de la inmortalidad en la que cualquier correligionario de esta alma incluso hoy en día hallaría consuelo no tiene efecto alguno en san Pedro. La eternidad para la cual él posee las llaves de ningún modo tiene su comienzo ahí donde la esfera temporal termina; por el contrario, las llaves del paraíso le fueron dadas a Pedro en el tiempo. En consecuencia, le dice que busque la vida eterna en la temporal; sólo si acepta regresar a fin de apropiarse de su propia eternidad en el mundo del que ha venido, sólo así le permitirá abrigar la esperanza de una felicidad eterna. Debe viajar a Tierra Santa y repetir la historia del Salvador tanto en su vida interior como en la exterior. No hay otro camino al paraíso que el que atraviesa esta historia, la cual no tuvo lugar fuera del tiempo, sino aquí, en esta realidad concreta, en Galilea y Judea, en Nazaret y Cafarnaúm, en Betania y Jerusalén. Tiene que vivir en carne propia el nacimiento de su Salvador, su sufrimiento y muerte, su resurrección y ascensión. Ha de descender a su comunidad y celebrar con ella Navidad, Pascua y Pentecostés; tiene que renacer y volver a cruzar en su totalidad el camino del dolor a

²³ San Pedro le exige al alma, “Déjame ver primero la prueba de que en verdad perteneces al paraíso”, a lo que ésta responde: “Pero si es claro como el día; en efecto, muerta soy”. Heiberg, *En Sjæl efter Døden*, p. 27.

fin de poder nacer a la vida eterna. Si en estas circunstancias quisiéramos conocer de forma imaginaria la perspectiva del alma, veríamos que, con la muerte, nuestro mundo y el más allá han cambiado para ella de lugar. Lo que antes era el aquí del alma, nuestro mundo, se ha convertido ahora en su más allá. En el más allá terreno se encuentra la eternidad con la Tierra Santa y la historia sagrada. Por consiguiente, el apóstol hace que el alma se percate de esto y le muestra el sol de la eternidad que se levanta en Palestina. Pese a ello, esto no consigue despertar su anhelo, pues lo que le atrae en el más allá no es Palestina, sino... Estados Unidos. Hacia ahí se dirige el camino de su deseo, hacia la tierra de la libertad con su alumbrado de gas y su verdadero interés. Es ahí a donde desea viajar, ya sea en ferrocarril, en carro de vapor o en una aeronave. Empezar tal viaje a Palestina no lo atrae en lo más mínimo y no le consuela la idea de orientarse en ese país desconocido. Pues mientras se encontraba en la esfera temporal no le preocupaba la práctica al pie de la letra de la religión ni los detalles históricos y geográficos, sino que se atenía de forma exclusiva a los aspectos más elementales de la doctrina. Ahora bien, cuando el apóstol hace el intento de escudriñar en el espíritu, el alma se percata de que éste se encuentra también en el más allá; no, por supuesto, en la Tierra, sino en un más allá completamente desconocido e indeterminado, de lo cual se sigue, desde luego, que el contenido de tal doctrina es inefable y que todo el conocimiento del alma acerca de lo divino se limita al reconocimiento de que Dios es incomprensible e inconcebible. 3215

Cuando el alma hace esta declaración, no sólo niega la revelación de Dios, sino que expresa, en la cara misma del apóstol, la esperanza de que Dios quizá pudiera hacerse comprensible en un futuro más allá astronómico, es decir, en otro planeta, si tan sólo se la enviara a buscarse un puesto en otra región.

A continuación se expone otro tipo de eternidad además de la cristiana, a saber, aquella que antes he denominado la eternidad fenoménica. Cuando el poeta la describe de forma esencial como la eternidad de los buenos paganos, eso se debe, en parte, a que tal era el tipo de eternidad en la que existía la antigüedad clásica, y en parte a que todo el paganismo espiritual que persiste en medio de la cristiandad se encuentra ahí todavía. La eternidad fenoménica es sólo una eternidad en *imagen*, un *reflejo*; por el contrario, la eternidad cristiana como la vida de la persona en Dios, como la gloria de la creación ante la libertad de los hijos de Dios, es la eternidad real. Ésta siempre contiene de forma real el elemento fenoménico, pero lo mismo no ocurre a la inversa. Esta distinción es de gran importancia. La confusión entre estas dos especies ha sido en tiempos pasados la causante de supersti-

ción y fanatismo religioso. Este consiste, a saber, en que el individuo asocia sin más las visiones y revelaciones que ha presenciado en la eternidad fenoménica con la eternidad real. Sin embargo, en nuestros días existe un error que es más frecuente, es decir, aquel que muchos artistas y filósofos profesan, el de considerar la eternidad fenoménica como la única. De este modo, suele decirse que el ser humano encuentra la vida eterna en el arte. No obstante, lo anterior es tan sólo la apariencia de la vida eterna, no ella misma, si bien se trata no de una apariencia falsa, sino verdadera. Es la eternidad aparente en que la imagen es capaz de manifestarse con tal presencia que en el instante apenas puede distinguirse de la realidad. No obstante, que no es más que el fenómeno se observa en el hecho de que puede desvanecerse frente a nosotros de forma repentina. La religión que corresponde a esta eternidad tiene su expresión más pura en la religión artística de los griegos y resulta indudable que tal es el motivo de que el poeta haya elegido a Aristófanes como su representante. Sin embargo, la eternidad fenoménica no sólo se encuentra en el arte y en el espejo del pensamiento. Es en el deleite de vivir más inmediato, en cada sueño de noche de verano en la vida, en el amor, en pocas palabras, en todo goce, que el ser humano olvida que se encuentra en el tiempo. Esto es lo que el poeta describe cuando señala que no es en realidad ahí donde se encuentra la salvación,

Pero sí un Edén terreno
 Donde un fresco aire marino se siente por el bosque,
 Donde el sol y la luna se atisban a través de las grietas de las nubes,
 Donde la arcada del follaje
 Es acompañada por hermosos cánticos griegos;
 Donde uno en alegres festines
 Se congrega, mientras se corona
 Con hojas de vid a los jubilosos convidados,
 Y al son de la cítara danzan ligeras muchachas.²⁴

A pesar de que esta eternidad hace que nos olvidemos del tiempo, ella tiene, a pesar de todo, algo de efímero y achampañado, y su resplandor brilla tan sólo sobre la *superficie* de la vida. La eternidad fenoménica nos oculta la temporalidad en mayor medida de lo que la eternidad real nos libera de ella; extiende un manto de flores por encima del abismo y el sepulcro de la vida, aunque no es capaz de destruir el aguijón de la muerte. Esto sólo puede lo-

²⁴ Heiberg, *En Sjæl efter Døden*, p. 35.

grarlo la eternidad real. La eternidad fenoménica es apariencia, es la maya²⁵ celestial que, desde un punto dialéctico, oscila entre la temporalidad y la eternidad real. Es su reino el que es representado por el Elíseo del poeta, ahí 3216 donde los piadosos paganos se congregan. Muchos que no han sido admitidos por san Pedro se sientan aquí a la mesa con los antiguos patriarcas del arte y alegran sus almas con estos ensueños genuinos, y en la medida que no sienten una necesidad más urgente que la de entretenerse con las imágenes de la eternidad, satisfacen también aquí de sobra sus deseos. Por lo demás, no hace falta señalar que todas las glorias del cielo fenoménico se encuentran también en el real, pero en éste no son más que tapices —para emplear la antes mencionada comparación goethiana— en las moradas de los bienaventurados, mientras que en el cielo fenoménico las moradas mismas están hechas del material efímero de la imagen y la apariencia.

Es a este cielo que el alma se dirige ahora para solicitar su entrada. No obstante, al comparecer ante el tribunal de Aristófanes ocurre lo mismo que frente al de san Pedro. Es rechazado porque no lleva consigo la eternidad que busca. Dicho de otro modo, esa eternidad de la que Aristófanes guarda las llaves se asemeja a aquella que es abierta por las de Pedro en el sentido de que su origen se encuentra en medio del tiempo y en que sólo en el mundo uno se inicia en sus misterios. Así como Pedro señalaba hacia Palestina, del mismo modo Aristófanes apunta hacia la Hélade, la cual es envuelta por los rayos de esta eternidad fenoménica. Con todo, el alma hubiera podido encontrar en Copenhague la Hélade con todas sus teofanías y ahí mismo hubiera sido capaz de descubrir la existencia religiosa de lo nórdico.²⁶ Justo como san Pedro exigía como condición indispensable para la salvación que el alma volviera una vez más al mundo, de manera parecida Aristófanes establece de forma clara que el único medio para su salvación es que retorne a Copenhague a fin de familiarizarse ahí con las verdaderas ilusiones. Sin embargo, el alma carga con una educación cultural demasiado real como para ser capaz de ver Copenhague desde una perspectiva medianamente idealista y fenoménica. Ha aprendido a contemplar la Antigüedad no desde el punto de vista de la fantasía, sino desde una perspectiva histórica y geográfica.

²⁵ En la tradición hinduista, “maya” equivale al elemento ilusorio por el que el mundo de los fenómenos se manifiesta como la realidad única. En otras palabras, “maya” es, como señala Martensen, lo aparente.

²⁶ Martensen se refiere, desde luego, a la mitología en las sagas de los antiguos nórdicos. El Romanticismo en Dinamarca se caracterizó por el interés renovado en las leyendas nórdicas. Escritores de gran renombre como Oehlenschläger y Grundtvig contribuyeron a este entusiasmo por lo antiguo.

Puesto que no profesa una sabiduría académica vacía, sino que de forma constante busca establecer una escuela para la vida, sólo ha estudiado la historia como un saber práctico del que toma ejemplos para la época presente. Ha contribuido al museo de Thorvaldsen,²⁷ pero no ha ofrecido sacrificios para los dioses del templo. Tan sólo ha presentado su ofrenda para el espíritu de unión en una consideración práctica relacionada con el beneficio del Estado. Después de que Aristófanes ha buscado en vano un solo punto en el que esta alma fuera capaz de renunciar a la realidad en favor de la ilusión, descubriendo únicamente realidad pura por todas partes, y después de permitirle recorrer infructuosamente el purgatorio de la ironía, el alma llega, abandonada por todas las Musas y Gracias, al infierno.

3217 Ahora bien, este infierno que descubre no es nada sin la eternidad por la que ha vivido como si fuera su ideal. Se trata de aquella eternidad en la que la mayoría de los seres humanos vive en la actualidad, esa eternidad en la que el aquí y el más allá se oponen siempre y ni siquiera en *la apariencia* se relacionan. Carece por completo de unidad; sólo posee un inicio, pero carece de medio y fin. Quien desee tener una noción clara de esto que lea con atención el *coro de las Danaides*, el cual describe una eternidad que siendo terrible para cualquier naturaleza espiritual, resulta atractiva para aquellos que carecen de espíritu.²⁸ Es indudable que si no estuvieran enterados de semejante coro infernal y no supieran que está conformado por Danaides, a muchos lectores les parecería que dicho coro expresaba de forma excelente —aunque quizá con palabras demasiado elevadas— su propia noción de la eternidad. Aunque no entiendan cada una de las palabras —algo que, por lo demás, en la poesía no es decisivo—, se percatarán de que este poema posee de forma cabal *el tono* de la eternidad. Es este tono de lo infinito el que embelesa al “alma”, pues ahí descubre su propio tono fundamental. En ese momento descubre lo que lleva consigo. Y dado que está en la naturaleza de esta eternidad el avanzar con dificultad en una infinitud matemática, sin moverse, a pesar de todo, de su sitio, entonces es justo que, al fallecer, el alma no descubra algo nuevo o distinto de lo que poseía antes, sino que ahí sólo se reencuentre con todo tal como lo conoció en el mundo. Al llegar al infierno, no hace más que volver a Copenhague. Lo que ahí encuentra,

²⁷ Bertel Thorvaldsen (1770-1844), el gran escultor danés. Su museo, cerca de Christianborg, fue fundado en 1839, cuando Thorvaldsen aún vivía.

²⁸ Cfr., Heiberg, *En Sjæl efter Døden*, p. 81. La eternidad que describen las Danaides es una imagen de la existencia cotidiana, con todos sus hábitos y costumbres, reproduciéndose para siempre.

el contenido positivo con el que se colma ahí, la materia espiritual con la que edifica su cuerpo, todo esto ha de leerse en la comedia misma, pues un comentario no haría sino empobrecerlo. Tan sólo me permitiré una observación general con relación a estas facciones aristofánicas. Es decir, algunos lectores pondrán el énfasis en estas alusiones locales y personales como si fueran lo esencial y sustancial, como si hubieran sido, de hecho, el objetivo principal del poeta. Gustosos arrancarían estos elementos satíricos como si fueran las mejores flores de la corona, como si fueran el divertimento propiamente dicho de toda la comedia. Si hablaran en alemán, dirían lo siguiente: *das eben ist der humor davon!*²⁹ Semejante interpretación resulta mediocre, pues no alcanza a ver que el factor personal de la pieza constituye un mero elemento accidental y efímero dentro de la ironía, la cual posee un contenido completamente universal. De modo inverso, otros desaprobaban, en un sentido moral, dichos pasajes. El motivo de esto es que, por distintas intenciones ocultas, uno no le concede completa libertad y regocijo a la ironía y al humor cómico. Ahora bien, es parte de la naturaleza de lo cómico el ser *desconsiderado*, además de que el ingenio aristofánico es por esencia *local*; lo suyo no es arrojar de forma azarosa sus rayos, sino dar en el blanco. También acerca del ingenio es válida la famosa sentencia: *Vis eius integra si conversus fuerit in terram!*³⁰ Si por lo demás se rechazaran todas las alusiones personales, sería preciso condenar en su totalidad la comedia aristofánica, e incluso no habría más remedio que renunciar a una figura como Sócrates.

Si bien el destino del “alma” es en cierto sentido muy lamentable y 3218 podría ser la fuente de las más graves consideraciones, su carácter es más bien cómico. Resulta cómico, a saber, porque el “alma”, con todos sus contratiempos, mantiene el buen humor y no pierde la compostura. Está tan seguro de la realidad de su visión de vida que no se deja desorientar ni con san Pedro ni con Aristófanes. Esta alma es cómica porque es muy honesta y razonable, pero no se da cuenta de que sus acciones siempre son mediocres, porque oscila entre lo práctico y lo real, pero no se percata de que, en el fondo, no es más que una idealista mediocre que se ha enredado a sí misma en un embrollo de ilusiones falsas, porque es eficiente e industriosa de un modo infatigable, pero no alcanza a ver que nunca se mueve de su sitio, y cuando alguna vez llega a observar esto último, ello no la afecta en lo absoluto, sino que se mantiene en perfecta armonía consigo misma. Así, por lo que a ella respecta no ha llegado al infierno, esto sólo lo ve el espectador.

²⁹ “¡Esto no es más que la parte humorística!”

³⁰ “¡Su poder sería perfecto si se volcara hacia la Tierra!”

Desde el punto de vista del alma, ella se encuentra ahora en *la eternidad*. Algunos lectores han planteado la pregunta de si alguna vez podrá liberarse de esta mala eternidad [*slette Evighed*] o si está condenada a permanecer ahí de forma irrevocable. La respuesta depende de si es o no capaz de convertirse, lo cual depende, a su vez, de si es capaz de conocerse genuinamente a sí misma. De este modo, si consigue volverse cómica no sólo frente a los demás, sino frente a *sí misma*, y si alcanza una ironía superior con relación a ella misma, pero también con respecto a Mefistófeles, sólo entonces podrá liberarse. Entonces se disolverá su endurecimiento realista y, desvaneciéndose en un éter humorístico, se alzarán por este medio hacia una salvación superior. Si tal cosa ocurrirá con esta alma es algo que no podemos afirmar. Sin embargo, puesto que su destino ahora ha sido revelado a “*los sobrevivientes*”, es de esperar que éstos, viéndose reflejados, intenten conocerse a sí mismos y, al descubrirse como infinitamente cómicos, consigan liberarse de su endurecimiento.³¹ Pues así como la liberación del mal pasa por las lágrimas, de manera parecida la liberación del imperio de la trivialidad pasa a través de la risa. Y justo como el pecador que es capaz de derramar lágrimas por sí mismo demuestra con ello que su maldad no es absoluta, sino que le entrega el poder al bien que lleva en sí, del mismo modo aquel que puede descubrir lo ridículo de su propia trivialidad no se encuentra por completo desprovisto de espíritu, alzándose por encima de sí mismo y poniendo en juego su mediocridad. Si, por lo tanto, pudieran ofrecer esta prueba de una autoconsciencia superior, entonces también se abrirían perspectivas mejores para ellos. Entonces también podrían abrigar la esperanza de ser admitidos en el cielo fenoménico. Si se interesaran realmente en la comedia actual, podrían al menos convencerse de una buena contradicción en Aristófanes.

En contraste con la figura cómica del alma, en este infierno descubrimos también a un personaje severo, a saber, un poeta “que escribe buenos versos, siendo él mismo mediocre”.³² No obstante, al escuchar su confesión, parecería que en un comienzo era malvado [*ond*], volviéndose sólo después mediocre [*slet*]. En consecuencia, parecería que originalmente pertenecía a otra región del infierno. Habla sobre sus privaciones, causadas por él mis-

³¹ La comedia concluye con un coro formado por los sobrevivientes. No obstante, éstos creen que el alma ha subido al cielo, por lo que se debe pensar que ignoran el verdadero destino del difunto. En este sentido, cuando Martensen se refiere a los “sobrevivientes”, quizá se está refiriendo a los lectores de la comedia. Cfr., Heiberg, *En Sjæl efter Døden*, p. 82.

³² Heiberg, *En Sjæl efter Døden*, p. 61.

mo, pero se consuela pensando que aquello que ha perdido en vida, lo recupera por medio de su poesía. 3219

Si no me hubiera apartado
De lo bueno y piadoso,
No hubiera resonado mi canto de añoranza
Ni hubiera cantado tan bellamente,
Como el ave en su jaula,
Del anhelo que el alma siente de Dios.

Si no hubiera sido tan fuerte mi incredulidad
Como para arrancarme del seno de la Iglesia,
Apartándome del nido,
Mi poesía no habría entonces resonado
Con el tono añorante de mi voz,
Suspirando por ser readmitido.³³

Esto es, desde luego, una alusión a la idea de la caída y del paraíso perdido, con lo cual se abre un ciclo completamente nuevo de categorías religiosas y morales, ninguna de las cuales está presente en la conciencia del “alma”. En otras palabras, la trivialidad no se refiere tanto a una caída espiritual, sino que ella misma es una *contingencia* [*Tilfældighed*] espiritual. Este poeta parece ser un pariente en espíritu de otras estrellas caídas que, al perder el cielo cristiano por causa de su incredulidad e impiedad, por el mismo motivo han perdido el goce y la alegría de su propio cielo artístico. De nada le serviría si pudiera ser admitido en el Elíseo pagano, tampoco ahí experimentaría dicha alguna, pues el ser humano sólo puede experimentar la saciedad exclusiva de la eternidad fenoménica cuando permanece en la ignorancia pagana del pecado y el mal. Pero si ha comido de este árbol del conocimiento, pierde entonces la dicha de estas hermosas ilusiones y sólo podrá reencontrarse con ellas en la eternidad real, donde el ser humano vuelve a ser un niño en un sentido superior que el de los poetas. Este poeta parece sentir ya un anhelo más vehemente de salvación. Por lo demás, si tal alma caída será capaz de liberarse dependerá de si estos anhelos pueden transformarse en alas con las cuales pueda alejarse volando, dejando atrás su larva con Mefistófeles.

Al introducir a este poeta en escena, el autor nos permite contemplar otras regiones además de las que ha descrito de forma inmediata, lo que

³³ *Ibid.*

agita incluso más nuestro deseo de que nos transporte a dichos lugares y nos ofrezca más imágenes de esta *divina comedia*. Que esto le resulta posible es indudable, pues cualquiera que haya leído la presente comedia no sólo de forma superficial y sin cuidado, buscando en ella un pasatiempo vacío, se percatará de que el poeta ha visto más regiones de lo que nos cuenta en esta pieza. Lo anterior resulta evidente cuando echamos un vistazo a los otros poemas de la colección, a saber, “El servicio divino” y “El protestantismo en la naturaleza”, obras que se desarrollan dentro del mismo horizonte, sólo que en ellas se expone la seriedad de la vida de un modo más directo. Me referiré ahora a estas piezas, las cuales, desde el punto de vista de su contenido, tienen una estrecha conexión con la *divina comedia*.

H. Martensen

HANS LASSEN MARTENSEN AND THE THEOLOGICAL FOUNDATIONS OF COMEDY: APOCALYPTIC HUMOR

Lee C. Barrett
Lancaster Theological Seminary, USA

Abstract

Hans Lassen Martensen's analyses of the concepts "comedy," "humor," and "irony" were informed by a unique theological vision. According to his literary theory, comedy included the moments of irony, which promoted distance from the mundane world, and humor, which encouraged the discernment of the infinite in the superficialities and brokenness of that world. The element of humor was rooted in the theological conviction that the drama of the cosmos is governed by the dialectic of differentiation and happy reconciliation. Given that conviction, Martensen redescribed traditional Christian doctrines, such as the Trinity, creation, the Incarnation, salvation, and eschatology so that they all contributed to the assurance that the cosmos is moving toward the ultimate fulfillment of all things. That joyous certainty undergirded comedy's ability to compassionately embrace the failings and trivialities of finitude.

Key Words: Martensen, irony, humor, comedy, theology, eschatology.

Resumen

El análisis de Hans Lassen Martensen de los conceptos de "comedia", "humor" e "ironía" se caracterizan por una visión única. De acuerdo con su teoría literaria, la comedia incluye los momentos de la ironía, la cual sugiere un distanciamiento con respecto a lo mundano, y el humor, que promueve el discernimiento de lo infinito dentro de lo superficial y descompuesto de este mundo. El elemento del humor radica en la convicción teológica de que el drama del cosmos está gobernada por la dialéctica de la diferenciación y la reconciliación feliz. Dada esta convicción, Martensen replanteó las doctrinas cristianas tradicionales, tales como la Trinidad, la creación, la encarnación, la salvación y la escatología, de modo que contribuyeran en su conjunto a la certeza de que el cosmos se dirige al cumplimiento máximo de todas las cosas. Esta certeza feliz es el fundamento de la habilidad de la comedia para abarcar de forma compasiva las imperfecciones y trivialidades de la finitud.

Palabras clave: Martensen, ironía, humor, comedia, teología, escatología.

Søren Kierkegaard's master's thesis, published as *The Concept of Irony*, was just one (somewhat unconventional) contribution by a young theology student to an already wide-spread and sometimes heated academic conversation in Denmark about the significance of the related concepts of "irony," "humor," "comedy," and "tragedy." The discussion in northern Europe had been sparked by the controversial literary theory and practice of such Romantics as Friedrich Schlegel and Ludwig Tieck, and by G. W. F. Hegel's critical response to them in his philosophy of aesthetics.¹ The passionate exchange featured such luminaries of Denmark's "Golden Age" as F. C. Sibbern (1785-1872), a professor of philosophy at the University of Copenhagen, Poul Martin Møller (1794-1838), another professor of philosophy and a poet, and Johan Ludvig Heiberg (1791-1860), poet, philosopher, literary critic, and arbiter of taste for many of Copenhagen's cultural elite. One of the somewhat less well-known participants was the rising academic star, Hans Lassen Martensen (1808-1884), who would soon ascend to prominence as a theology professor at the university, court preacher, and eventually the primate of Denmark. Martensen's reflections on literary forms serve as a case study of the way in which these conversations about aesthetics were functions of even deeper debates about foundational theological and philosophical world-views. As we shall see, Martensen's literary theory was informed by a specific theological agenda; his conclusions about irony, humor, and comedy were governed by his unique speculative eschatological vision (which he calls "apocalyptic") that rooted comedy in an extreme cosmic optimism.

I. *The Beginnings of Martensen's Literary and Theological Authorship*

In 1836 Martensen returned from a two-year tour of Europe in which he had studied or at least conversed with many of the continent's leading thinkers.² He had been drawn to aspects of Hegel's dialectical idealism, in

¹ Cfr., K. Brian Soderquist, *The Isolated Self: Truth and Untruth in Søren Kierkegaard's "On the Concept of Irony,"* Copenhagen: C. A. Reitzel 2007. See also: George L. Pattison, *Kierkegaard, Religion, and the Nineteenth Century Crisis of Culture*, Cambridge: Cambridge University Press 2002. David J. Gouwens, *Kierkegaard's Dialectic of Imagination*, New York: Peter Lang 1989. Uffe Andreassen, *Poul Møller og Romantismen*, Copenhagen: Gyldendal 1973.

² For Martensen's life, see Hans Lassen Martensen, *Af mit Levnet. Meddelelser*, vols. 1-3, Copenhagen: Gyldendal 1882-83.

which provisional differentiations are progressively reconciled into higher unities, but he had also been disturbed by the possible pantheistic implications of this ideology. According to his own admission, the lure of pantheism had temporarily undermined his faith in a transcendent deity. After a debilitating spiritual crisis Martensen experienced a renewed appreciation for the personhood of God. He became certain that God is much more than an impersonal dynamic inherent in the history of the human spirit. The resolution of his theological struggles generated the twin themes that would define much of Martensen's authorship: the Hegel-like optimism that the reconciliation of apparent opposites is the *telos* of history, and an abiding conviction that God is a transcendent personality.³ Both of these themes would combine to form the background for Martensen's reflections about comedy, irony, and humor.

Upon his return to Copenhagen, Martensen renewed his friendship with J. L. Heiberg, whom he had met in Paris and who was actively promoting the philosophy of Hegel as an antidote to all of Denmark's cultural ills.⁴ Heiberg employed themes derived from Hegel in his literary criticism and even tried to embody them in his own "speculative poetry." Hegel's work was used by Heiberg to critique the excesses of reflective irony by some of the Romantics and to discredit the celebration of immediacy by other Romantics. He mobilized these criticisms to promote his own vision of a more conceptual and speculative form of art. Heiberg was by no means alone in this critical endeavor, for the Hegel-inspired critique of Romantic irony was becoming common throughout northern Europe. Martensen's association with Heiberg would contribute much to his own integration of aesthetic and theological concerns, particularly the relationships between comedy, dialectic, and eschatology.

In 1836 Martensen entered the scholarly fray by favorably reviewing Heiberg's *Introductory Lecture to the Logic Course at the Military College*, which overtly revealed the influence of Hegel in his enthusiasm for a dialectical logic based on the mediation of apparent opposites.⁵ Martensen's

³ Cfr., Horn, Robert Leslie Horn, *Positivity and Dialectic: A Study of the Theological Method of Hans Lassen Martensen*, Copenhagen: C. A. Reitzel 2007, pp. 63-68.

⁴ Cfr., Henning Fenger, *The Heibergs*, trans. by Frederick J. Marker, New York: Twayne Publishers 1971.

⁵ Hans Lassen Martensen, "J. L. Heiberg: *Indledningsforedrag til det i November 1834 begyndte logiske Kursus paa den kongelige militaire Høiskole*," in *Maanedsskrift for Litteratur*, vol. 16, 1836, pp. 515-528. English translation: "Review of the *Introductory Lecture to the Logic Course*," in *Heiberg's Introductory Lecture to the Logic Course and*

dissertation on human autonomy continued his engagement with Hegel, although he critiqued modern philosophy's failure to do adequate justice to the self's dependence on God.⁶ Modern philosophy, he warned, had misleadingly valorized the self's determination of its own existence. This regrettable impulse to become self-sufficient inevitably terminates in despair. Martensen contended that God is not just an historical process, but is a self-conscious personal subject. Moreover, he claimed, the human self is structured to recognize that it is created, sustained, and loved by this divine subject. Martensen's concern for sweeping metaphysical and theological issues, particularly the rhythm of differentiation and reunification, was also evident in his 1840 monograph on the thought of the medieval mystic Meister Eckhart.⁷ In addition to his theological and philosophical work, it was at this period of his life that Martensen devoted much of his attention to aesthetic matters, writing a review of *Faust* by the Austrian poet "Lenau" (Niembsch von Strehlenau, 1802-1850) in 1837,⁸ a review of Heiberg's *Fata Morgana* in 1838,⁹ and a review of Heiberg's *New Poems* in three installments in 1841.¹⁰ As is evident from this chronology, in his early writings Martensen was simultaneously developing his thoughts on theological and aesthetic matters, which were constantly being interwoven.

Other Texts, ed. and trans. by Jon Stewart, Copenhagen: C. A. Reitzel 2007, pp. 73-86.

⁶ Hans Lassen Martensen, *Den menneskelige Selvbevidstheds Autonomie i vor Tids dogmatiske Theologie*, trans. by L. V. Petersen, Copenhagen: C. A. Reitzel 1841. English translation: *The Autonomy of Human Self-Consciousness in Modern Dogmatic Theology*, in *Between Hegel and Kierkegaard*, trans. by Curtis L. Thompson and David J. Kangas, Atlanta: Scholars Press 1997, pp. 77-147.

⁷ Hans Lassen Martensen, *Meister Eckhart. Et Bidrag til at oplyse Middelalderens Mystik*, Copenhagen: C. A. Reitzel 1840. English translation: *Meister Eckhart: A Study in Speculative Theology*, in *Between Hegel and Kierkegaard*, trans. by Curtis L. Thompson and David J. Kangas, Atlanta: Scholars Press 1997, pp. 149-243.

⁸ Hans Lassen Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust. Med Hensyn paa Lenaus *Faust*," in *Perseus*, ed. by Johnan Ludvig Heiberg, C. A. Reitzel 1837, no. 1, pp. 91-164.

⁹ Hans Lassen Martensen, "*Fata Morgana: Eventyr-Comedie* af J. L. Heiberg," *Maanedsskrift for Litteratur* 1838, vol. 19, pp. 361-397.

¹⁰ Hans Lassen Martensen, "Nye Digte af J. L. Heiberg," *Fædrelandet*, vol. 2, no. 398, January 10, 1841; no. 399, January 11, 1841; no. 400, January 12, 1841.

II. *Martensen's Early Literary Reflections*

Martensen's review of Lenaus' *Faust* reveals the beginnings of a style of thinking that would inform his ruminations about irony and humor. He notes that the literary work, while using mythic themes, is really an exploration of the dynamics and potentialities of human subjectivity in relation to religion's "absolute idea."¹¹ The figure of Faust epitomizes humanity's aspirations to use reason to resolve all existential problems and to answer all questions without reliance upon God. This quest, if pursued consistently, inevitably leads to doubt. Martensen's reflections about doubt parallel what he will also shortly say about irony. Doubt is a necessary moment in the progress toward spiritual maturity, for doubt liberates the individual from the restrictions of a worldly pragmatism and a reductive empiricism. In an analogous way, irony frees the individual from the tyranny of social norms and the allure of purely temporal satisfactions. But, Martensen warns, Cartesian doubt can solidify into a world-view of debilitating skepticism, just as irony can be misused as a justification for nihilism. Doubt and irony should be moments or dimensions in the progress toward spiritual maturity, and not ultimate resting places.

In the review of *Fata Morgana*, Martensen outlines the contours of his literary theory. Here he treats the crucial issue of the nature of comedy, distinguishing it from tragedy.¹² According to Martensen, the dramatic tension in tragedy involves merely ethical concerns. Tragedy assumes the validity of social norms and does not promote critical distance from them; the given ethical values and ideals are taken to be absolutes. Tragic conflicts only generate real anguish if it is taken for granted that the clashing ethical systems have legitimate prescriptive force. In tragedy, the beleaguered hero must try to negotiate the tensions among divergent but equally valid ethical commitments. In modern literature, Martensen observes, tragedy's ethical collisions typically occur between diverging world-historical value systems.

According to Martensen, comedy, as opposed to tragedy, calls into question the very significance of the finite world, including its ethical principles. In various ways, all comedy is animated by a sense of the incongruity of essence and phenomenon. Martensen proposed that comedy occupies a position beyond the ethical sphere and that it challenges the absolutizing

¹¹ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," p. 98.

¹² Martensen, "*Fata Morgana: Eventyr-Comedie* af J. L. Heiberg," pp. 378-379.

claims of ethics.¹³ Comedy exposes the finite, relative, and fallible aspects of all human endeavors, including ethical projects. More generally, comedy ridicules those who immerse themselves in the mundane world in any way, and subverts their illusion that the finite realm of ordinary duties and pleasures enjoys some sort of ultimacy apart from its relation to the infinite and the eternal. Comedy recognizes the infinitude of subjective consciousness and freedom, and celebrates their inherent value over against the paltry vicissitudes of mundane life. Not only are the myopic desires of vulgar materialism and the flights of fancy of pure idealism inadequate expressions of spirit, but so also is the self-satisfaction of the cultural conformist. By themselves, the joys of the complacent and dutiful citizen can never truly satisfy the spirit.

In the review Martensen proceeds to subdivide comedy into two different expressions: irony and humor. Irony promotes an appreciation of subjective freedom by exposing the pretensions of finitude. However, irony can become more than a critical tool and can grow into a comprehensive disposition toward life in general. When this happens, irony can degenerate into a world-denying, self-absorbed nihilism. Unrestrained irony breeds a debilitating narcissism and solipsism.

Humor, the other dimension of comedy, is very different, although it includes a moment of irony. Martensen maintained that humor views life from a higher metaphysical position than does irony. After relativizing the finite, humor then affirms that the finite can be brought back into relation with the infinite.¹⁴ In spite of the obvious incongruities, the seeds of the ideal can be discerned in the real. Truth can be found in appearances. Consequently, the finite can be embraced and affirmed, in spite of its contingency, fallibility, and fallenness.

Martensen's review of Heiberg's *New Poems* further elaborated this analysis of comedy, irony, and humor, reiterating themes from his "*Fata Morgana*" essay and gesturing toward its theological basis. Martensen focused on Heiberg's poem "The Soul after Death," which was described as an "apocalyptic comedy" by its author. According to Martensen, the poem warrants the characterization of "apocalyptic" because it imagistically points to the ultimate judgment of the finite realm. It is also appropriately called a "speculative" poem, for it deals with the most basic features of existence, seeing them in the light of a unifying idea, rather than merely focusing on

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Martensen, "*Fata Morgana: Eventyr-Comedie* af J. L. Heiberg," pp. 380-381.

some limited and idiosyncratic situation. In the poem, a deceased business person, sounding very much like a stereotypical member of Copenhagen's bourgeoisie, seeks admission first to the Christian heaven and then to the pagan Elysium. This particular individual, who is the epitome of superficiality, mistakenly believed that a life devoted to familial duties and civic responsibilities exhibits sufficient virtue to merit a heavenly reward. Upon being questioned about how he had sought to understand the divine, the soul protested that God is incomprehensible and that seeking knowledge of God is pointless. However, the soul's recourse to the theme of divine ineffability and the espousal of a cavalier agnosticism was dismissed by St. Peter as an evasion of responsibility. To claim that God is utterly ineffable is to evacuate the concept "God" of all meaning and thereby to render it innocuous.

Having been rejected by heaven, the soul then sought admission to Elysium. But Elysium has its own admission requirements: the soul must have been genuinely devoted to the pursuit of truth and beauty. However, this poor cultural philistine had sought beauty and truth only in finite phenomena. He had wrongly imagined that art is nothing more than the life-like representation of empirical reality. He had not learned to discern the infinite and the eternal in the depths of the finite and the temporal. Similarly, the soul had foolishly imagined that knowledge is nothing more than a congeries of empirical data, unsynthesized by any concept to reveal its deeper meaning.

The poor rejected soul finally gets a warmer reception in Hell, which bears a marked resemblance to Copenhagen. Hell is not the domain of pure moral evil, but is rather the sphere of "the bad." "Bad" in this context has resonances of the Hegelian notion of a "bad infinity," meaning the endless repetition of particulars without any integrating significance or purpose; the bad infinity is the merely quantitative extension of a series of identical items. Here "bad" does not suggest intentional opposition to the good, but rather indifference to all the higher things of the spirit. The hellish soul remains naively focused on purely temporal and pragmatic concerns. Although there seems to be much activity and the pretense of engaging in important tasks, the frenetic busyness is essentially meaningless. The infernal soul does not pursue anything ideal, nor does it aspire to discern the ideal in the real. Hell exhibits no teleology, manifests no significant history, and is intrinsically repetitious and boring. Hell is a place of apathy toward everything that ennobles life. It represents the triumph of vacuity and mediocrity. In cultural

terms, it is the culmination of a pragmatic society's lack of concern for ultimate questions of truth and beauty. For Martensen, Heiberg's description of Hell functions as a critique of uncultivated bourgeois sensibilities and crass philistinism. Because the lost souls remain satisfied with mere societal conventions, ephemeral fads, and ersatz appearances, they possess no inner stability and no coherence. The denizens of Hell are buffeted by idiosyncratic whims that have no rhyme or reason. Therefore, Hell, or bourgeois pragmatism, is really a species of nihilism and relativism.

Martensen applauds Heiberg's plot-line for exposing the folly of ascribing ultimate significance to the trivialities of worldly life and trying to find fulfillment within the bounds of finitude. As Martensen had argued in his previous review, irony like that practiced by Heiberg uncovers the emptiness of the immediate life. The consistent ironist perceives the vanity of the entire realm of actuality. Such irony is essential for sensitizing people to the differences between the ideal and the actual world. It warns the reader to distance herself from mundane concerns. As a critical tool, irony provides the invaluable service of pointing to more expansive horizons that transcend the narrow confines of conventional thinking.

But Martensen's endorsement of irony is qualified, as was Heiberg's. He warns that irony as practiced by the Romantics can become a way of life in which everything is relativized. The proponents of such "uncontrolled irony" satirize all mundane phenomena in order to arbitrarily experiment with them. Here irony, which should be a critical tool to unmask finitude's pretensions, degenerates into self-absorption. Irony as a life-view mistakenly takes subjective nihilism to be the absolute truth about human existence, scoffs at all external norms, and cavalierly mocks everything. Because conventional values are discredited, the individual is liberated to invent his own values and projects, and to irresponsibly play with the world. In this way finitude is not entirely rejected, but is rather transfigured into a toy. This proudly and defiantly self-legislating self is in danger of becoming arbitrary, erratic, and immoral.

As he had done in the review of *Fata Morgana*, so also here Martensen explains the difference between tragedy and comedy. "The Soul after Death" is not a tragedy of cosmic proportions like Dante's misnamed *Divine Comedy*.¹⁵ The drama in Dante's celebrated poem revolved around moral failings and consequently Dante's tone was intensely judgmental. The themes of punishment for sin and the prospect of moral rehabilitation and

¹⁵ Martensen, "Nye Digte af J. L. Heiberg," no. 398, columns 5209-5210.

spiritual progress pervade the work. The threat of eternal damnation, which is a cornerstone of the “Catholic” apocalypse, is not a suitable topic for comedy, but demands the sort of tragic treatment that Dante gave it. Martensen insists that the Protestant apocalypse is different from the Roman Catholic apocalypse, for the Catholic non-comedy ends in the eternal damnation of some souls. Drawing on his Lutheran heritage to support his view, Martensen laments that Catholic eschatology is governed by law rather than by grace, and therefore its version of the history of the cosmos concludes with a woeful eternal dualism of the saved and the damned.

In the review of *New Poems* Martensen proposes that comedy, over against tragedy, points to a happy reconciliation of the finite and the infinite, and not their eternal disjunction. As he had argued in the review of *Fata Morgana*, he reiterates that the category of the comic includes both irony and humor.¹⁶ The comic, which contains irony within itself, presupposes the oppositions of existence and essence, and of appearance and reality. But humor, the other moment of comedy, advances beyond the ironic stance. Again echoing the review of *Fata Morgana*, Martensen contends that humor employs metaphysical rather than merely ethical categories. Humor is a speculative form of comedy, or the speculative moment within comedy, which can vanquish the nihilistic tendencies of unrestrained irony. “The humorous,” he writes, “which belongs only to Christendom, holds within itself not only all of irony, the poetic justice over the fallen world, but in addition the fullness of love and reconciliation.”¹⁷

Humor can restrain irony because it expands irony’s critique to include the emptiness of the ironist’s own self. It is not only conventional society and worldly individuals that are vacuous, but so also is the stance of the ironist. In humor, the individual’s own self is seen as participating in the folly and triviality of the world of actuality. The humorist is cognizant of his own fallibility and recognizes the superficiality of his own existence. He realizes that he himself is not exempt from humanity’s ridiculous obsession with inconsequential matters. Unlike the arrogant ironist, the humorist exemplifies the virtue of humility. Whereas irony leads to isolating egoism, humor encourages a sense of solidarity with the fallibility of the human race. Seeing himself as comic, the humorist is not reluctant to laugh at himself.

According to the review of *New Poems*, humor adds an even more important element to comedy. Humor, Martensen asserts, is a Christian cat-

¹⁶ Martensen, “Nye Digte af J. L. Heiberg,” no. 398, column 3212.

¹⁷ *Ibid.*

egory. To accentuate this, he even claims that humor belongs exclusively to Christianity.¹⁸ Christianity is presupposed by humor, and humor is an essential dimension of Christianity. It is at this point that connections between Martensen's literary theory and his theology become overt.

Humor and Christianity are related in at least two different ways for Martensen. First, humor presupposes an awareness of sin. The humorist sees the mundane world as not just superficial, but also as fallen. Something has gone deeply wrong with the world; this is the negative moment in humor that is even more critical of temporality than is irony. However, the fact that something has gone wrong also implies a more hopeful prospect: things could be put right again; the emptiness of life in the world is not a structural necessity. Secondly, humor loves and affirms the world in spite of its triviality and its sin. Comedy, enriched by the dimension of humor, gestures toward the final triumph of felicity. Comedy points to a resolution of the contradiction between actuality and ideality, the finite and the infinite. At its heart, the humorous dimension of comedy anticipates a cosmic reconciliation. Humor presupposes that God, who is not construed as a punitive judge as in tragedy, will embrace everything. Comedy is only possible because God loves this world in spite of its folly and fallenness.¹⁹ The exuberantly optimistic mood behind comedy is the implicit conviction that this world is not so hopelessly fallen that God cannot graciously redeem and reconcile all things. Martensen rhapsodizes that humor "contains all the pain of the world overcome in a deep well of joy."²⁰ In the final consummation, all sorrow will be transfigured into blessedness as "the whole everyday-world is preserved in eternal happiness."²¹ Martensen adds that this mundane sphere will be preserved only as a world of appearances in which its non-ultimate status will be evident. Somehow the finite and transient phenomena of the temporal realm will provide the raw material for eternity.²² Put in more traditional religious language, in heaven the blessed souls will have their world restored, only in a reconciled and perfected form. Therefore, comedy is intrinsically Christian because the cosmic story must end happily; only Christianity guarantees that all will be well.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ Martensen, "Nye Digte af J. L. Heiberg," no. 398, column 3211.

²² Martensen, "Nye Digte af J. L. Heiberg," no. 398, column 3210.

Martensen briefly hints at some metaphysical arguments to buttress his contention about the ultimate reconciliation of the finite and the infinite. A purely abstract infinity would be completely vacuous. Temporality and finitude must be taken up into the infinite and the eternal, or else eternity would be devoid of content. Furthermore, the very nature of personhood requires a sweeping reconciliation of the mundane and the transcendent. Assuming that personhood continues in eternity, any type of self-consciousness presupposes that the self can distinguish itself from that which is not itself. For the self to be conscious of what it is not, some sort of phenomenal dimension must serve as its environment, which implies that the phenomenal realm will somehow be preserved. Moreover, comedy critiques an erroneous view of life, and every mistaken position implicitly points to its opposite which corrects its inadequacy. The acknowledgement of sin implies sin's overcoming, which is forgiveness. The recognition of the alienation of the finite from the infinite implies their reconciliation. Given all this, Martensen concludes that in a way, we may discover that heaven contains London and Paris.²³ Heaven will be much more than the unmediated presence of God; we will find the entire world there.

III. *The Theological Underpinnings of Martensen's View of Comedy*

Martensen's creative appropriation and elaboration of Heiberg's reflections on irony and humor, evident in his literary reviews, are informed by his broader theological project. Martensen lauds the virtues of speculative comedy because Christianity's basic message, in his view, is the cosmically good news that all will be well. The hilarity of comedy is one aspect of the joy of recognizing that the drama of the cosmos is the teleological movement from unity, to difference, and then on to unity-in-difference. That movement is found in the Godhead itself, as the interaction of the persons of the Trinity, and it is manifested outside God in the movement from creation to incarnation to consummation. At the heart of this vision are three motifs: his articulation of a doctrine of the immanent Trinity, his contention that creation implied the need for incarnation, and his cautious flirtation with the theme of *apokatastasis*. The contours of this vision were evident in Martensen's early work, and they came to explicit articulation in his *Christian Dogmatics*. Significantly, he was developing the main motifs of his theology

²³ Martensen, "Nye Digte af J. L. Heiberg," no. 398, column 3211.

at the same time that he was composing his reflections about comedy, irony, and humor. A chronology of his more theological writings will show how these themes were regularly reiterated, thus showing their centrality to his theological vision, and that their progressive elaboration clarified the basis for his understanding of comedy.

In his essay of 1839 “Rationalism, Supernaturalism” Martensen began to articulate some of these themes.²⁴ Most particularly, he pointed to the need for a doctrine of the immanent Trinity in order to understand God’s actions *ad extra* as being rooted in God’s inner life. God’s life *in se* is the basis for creation, although creation is an uncoerced act of divine freedom. The movement from differentiation to reconciliation is so important for Martensen that he locates its foundation in the inner dynamics of the Trinity, which he describes as the key to the whole world system. In the same essay Martensen insists that God’s act of creation is oriented to incarnation; God’s decision to become incarnate was implicit in God’s decision to create. Martensen described Christ as “the central point of the universe, and the goal of the whole teleological development of the world.”²⁵ He adds, “Another way of expressing it is that creation exists only for the sake of incarnation.”²⁶ Nature is teleologically oriented toward supernature; nature was created so that it could be taken up into the supernatural, into the life of God.

In his monograph on Meister Eckhart of 1840 Martensen reinforced the centrality of the cosmological dialectic of difference and unity for his theology.²⁷ He commended Eckhart’s appreciation of the paradoxical rhythm of separation and unity in God’s relation to humanity. Martensen approvingly describes Eckhart’s view that finite creatures issue forth from God in order to return to God; God posits that which is different from God in order to transcend the difference through the union of the soul with God. Mar-

²⁴ Hans Lassen Martensen, “Rationalisme, Supernaturalisme, og *principium exclusi medii*,” *Tidsskrift for Litteratur og Kritik*, vol. I, 1839, pp. 456-473. English translation: “Rationalism, Supernaturalism and the *principium exclusi medii*,” in Mynster’s “*Rationalism, Supernaturalism*” and the Debate about Mediation, trans. by Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusculanum Press 2009, pp. 127-143.

²⁵ Martensen, “Rationalisme, Supernaturalisme,” p. 463 / p. 134.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Hans Lassen Martensen, *Meister Eckhart. Et Bidrag til at oplyse Middelalderens Mystik*, Copenhagen: C. A. Reitzel 1840. English translation: *Meister Eckhart: A Study in Speculative Theology*, in *Between Hegel and Kierkegaard*, trans. by Curtis L. Thompson and David J. Kangas, Atlanta: Scholars Press 1997, pp. 149-243.

tensen approvingly explicates Eckhart: "The soul is that point where the created and the uncreated become one and through which the finite world, which is only fragmentary, can return to its originary source... This infinite process of self-objectification, a circle turning back into itself, is both God's life and the creature's life. God makes God's own essence creaturely, but the creature's issuing forth from God is only for the sake of the return."²⁸

In *Outline to a System of Moral Philosophy* of 1841 Martensen shifted attention from the doctrines of the Trinity and the Incarnation to the relation of God and humanity. He declares that the union of God and humanity accomplished in Jesus must be actualized in the human community.²⁹ In Christ humanity is reborn as Christ's mystical body and objectively elevated to a higher plane of life. He does add the qualification that this corporate new life must be internalized in the lives of individuals. But Martensen quickly returns to the objective fact of the new life available in Christ, and observes that "the humorous is the innermost background in all Christian considerations of the world."³⁰ Humor's joy is an anticipation of the ultimate victory of the kingdom of God; humor is animated by confidence that the anticipated goal will indeed be actualized. Behind this assurance is the joyful and resilient conviction that God is both the foundation and the ultimate end of the whole cosmic drama.

In 1843 Martensen entered the ecclesial fray concerning the nature and purpose of Christian baptism, and in so doing raised the question of eschatology and the possibility of the restoration of all souls.³¹ The controversy that captured his attention had been triggered by the state's decision to forcibly baptize the infant children of sectarian Christian parents who sought to restrict baptism to adult believers. The Baptists insisted that baptism should be contingent upon a voluntary, responsible profession of faith which preceded the individual's regeneration. While expressing reservations about coerced baptism, Martensen defended the practice of infant

²⁸ *Ibid.*, pp. 90-91 / pp. 207-208.

²⁹ Hans Lassen Martensen, *Grundrids til Moralphilosophiens System*, Copenhagen: C. A. Reitzel 1841. English translation: *Outline to a System of Moral Philosophy*, in *Between Hegel and Kierkegaard*, trans. by Curtis L. Thompson and David J. Kangas, Atlanta: Scholars Press 1997, pp. 245-313.

³⁰ *Ibid.*, p. 60 / p.287.

³¹ Hans Lassen Martensen, *Den christelige Daab betragtet med Hensyn paa det baptistiske Spørgsmaal*, Copenhagen: C. A. Reitzel 1843. English translation: "Christian Baptism," trans. by Henry Harbaugh, in *The Mercersburg Quarterly Review*, vol. 4, 1852, pp. 305-321, 475-485; vol. 5, 1853, pp. 276-310.

baptism by affirming the priority of the nurture provided by the church. The ecclesial channels of grace, including baptism preeminently, precede the individual's free response to God's solicitude. In fact, baptism implants the seed that will blossom in regeneration. God is portrayed by Martensen as the active agent in regeneration, which could suggest that salvation occurs through some sort of divine necessity. However, Martensen balked at this deterministic prospect, and vociferously denied any sort of pretemporal predestination of some individuals to salvation and others to damnation. That arbitrary restriction of salvation to the elect would compromise the theme of God's universal love. But Martensen also rejected the notion that God predestines all individuals to a salvation that will be effectuated automatically. Such a "magical" and deterministic view would negate the finite freedom of the human subject. Martensen wanted to see the grace of baptism as inspiring the individual's free participation in the process of her own spiritual growth, but not as necessitating it. That, however, opened the possibility that free resistance to God's grace could frustrate God's universally redemptive purpose. These considerations led Martensen to posit an antimony between God's sovereign love and human freedom. Although that antimony cannot be resolved, Martensen did point to the possibility of a non-fatalistic universal restoration.

The connections of all these themes became more explicit in Martensen's *Christian Dogmatics* of 1850.³² After a methodological prolegomena, the doctrine of the Trinity is foregrounded and serves as the foundation and organizing principle of his entire theological system. The centrality of the Trinity in his work was motivated by an epistemologically prior conviction that the Incarnation is the principle fact of Christian revelation, the "real and proper substance of Christianity."³³ Through his Trinitarian ruminations, Martensen was in effect seeking the transcendental conditions for the possibility of the Incarnation. Martensen asserts that pre-existence of Son with the Father in the Trinity is the ground in eternity of the Incarnation in time.³⁴ The Incarnation reveals the fact that God most basically desires to love human persons in a most intimate way; God most essentially wills this reconciliation of the soul and its world with God's own self.³⁵ God's

³² Hans Lassen Martensen, *Den christelige Dogmatik*, 2nd ed., Copenhagen, C. A. Reitzel 1850. English translation: *Christian Dogmatics*, trans. by William Urwick, Edinburgh: T. & T. Clark 1866.

³³ Martensen, *Den christelige Dogmatik*, p. 245 / *Christian Dogmatics*, p. 239.

³⁴ Martensen, *Den christelige Dogmatik*, p. 243 / *Christian Dogmatics*, p. 237.

³⁵ Martensen, *Den christelige Dogmatik*, p. 103 / *Christian Dogmatics*, p. 99.

reconciling work, evident in the Incarnation, enables a person to perceive God's love in the other two divine works of creation and consummation. The Incarnation is the crucial pivot of God's three-fold actions *ad extra* in creation, redemption, and consummation, for these three divine activities are three streams of love flowing from the fountain of the eternal love that became visible in the life of Jesus Christ.³⁶ The creative power of God is the presupposition of the love revealed in Christ, and the sanctifying work of the Spirit is the consummation of this love. Using the Incarnation as a prism, God's decisive reconciling act in Christ can be seen as the original purpose of God's activity as creator and as the content of the Spirit's revelatory and consummating work.

But, according to Martensen, reflection on the Trinity cannot rest with an appreciation of God's economy. Faith cannot be satisfied with a description of God's actions, no matter how loving they may be. Faith yearns for knowledge of God in God's own self, and cannot be content with a darkly mysterious hidden God; only a comprehension of God's inner being (even if that grasp is provisional and partial) will fulfill the heart's desire for communion.³⁷ Faith seeks nothing less than an understanding of love-in-itself. To achieve this, Martensen draws on the Trinitarian reflections of Augustine, the speculations of the mystic Jacob Boehme, and the dialectical logic of Hegel, particularly his analysis of self-consciousness. In order for God to be conscious of God's own self, God had to distinguish himself as a knowing "I" from himself as a known "Thou," and then comprehend himself as the loving unity of both "I" and "Thou."³⁸ As Augustine had proposed, the Trinitarian distinctions arise through the movements of God's self-knowledge and self-love. In God's own self, God is an eternally ecstatic dynamic of differentiation and reconciliation. In this way, reflection on the economic Trinity leads to a recognition of the immanent Trinity. According to Martensen, that perfect joy in the fullness of love is the very essence of God. He writes, "We have seen that the divine attributes find their harmonizing completion and unity in LOVE; love, which is not one single aspect of the divine essence, but that essence in its fullness."³⁹ This is truly divine comedy enacted in the heart of God.

³⁶ Martensen, *Den christelige Dogmatik*, p. 106 / *Christian Dogmatics*, p. 102.

³⁷ Martensen, *Den christelige Dogmatik*, p. 111 / *Christian Dogmatics*, p. 107.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Martensen, *Den christelige Dogmatik*, p. 106 / *Christian Dogmatics*, p. 102.

Martensen borrows from the mystical tradition to connect God's inner joy with God's actions *ad extra*.⁴⁰ When God perceives God's self in his self-image, the Son, God perceives the manifold of pure possibilities that are implicit in the Father. The Father's eternal begetting of the Son generates an ideal world of potentialities, which the Spirit displays as archetypes of the possible expressions of God beyond God's inner life. The otherness contained in God's self-communion is the basis for the projection of that otherness beyond God into the temporal sphere as the drama of creation, reconciliation, and consummation. God freely desires a world of self-conscious beings, differentiated from God, who can know and love God. The love that is God is the foundation for the creation of that which is beyond God. God lovingly creates the entire finite realm in order to be reconciled to it as an expression of the divine hilarity.

Martensen does not hesitate to conclude that the entire created order is oriented to the Incarnation. It is in the Incarnation that the decisive act of reuniting God and God's objectification of God's self occurs.⁴¹ Martensen insists that the Incarnation was an ontological reality, not merely a phenomenon in the religious self-consciousness of Jesus. Following the ancient Alexandrian theologians and the main thrust of the Lutheran tradition, Martensen affirmed the doctrine of the "*communication idiomatum*," the view that the characteristics of Jesus' divine nature were communicated to his human nature. The narrative of Jesus is primarily the story of God's assumption of finitude, and, by doing so, God's elevation of finitude. In Christ, God has condescended to be in solidarity with humanity and the entire created realm.⁴² This new theanthropic life, including Christ's glorified human nature, becomes the fountain of a new animating principle of the human race in general. To support this claim Martensen quotes Paul, "As in the first Adam all die, so in the second Adam all shall be made alive" (1 Corinthians 15:22).⁴³

Martensen makes it clear that the drive toward reconciliation unconsciously animates all of nature, not just free, self-conscious beings. Martensen

⁴⁰ Martensen, *Den christelige Dogmatik*, pp. 114-115 / *Christian Dogmatics*, Ibid., pp. 111-112.

⁴¹ Martensen, *Den christelige Dogmatik*, pp. 265-266 / *Christian Dogmatics*, Ibid., pp. 260-261.

⁴² Martensen, *Den christelige Dogmatik*, pp. 278-279 / *Christian Dogmatics*, pp. 273-274.

⁴³ Martensen, *Den christelige Dogmatik*, p. 313 / *Christian Dogmatics*, p. 307.

en contends that significance of Christ “is not only ethical, but cosmical.”⁴⁴ The Incarnation synthesizes spirit and nature in the life of Jesus Christ, for Jesus possessed a very physical body. By extension, Christ’s embodiment points to integration of nature and spirit in those who participate in the new life in Christ. To support this claim, Martensen notes that between the resurrection and the ascension Jesus’ body was transfigured, revealing in the present a new bodily reality that for the rest of creation remains future.⁴⁵ He concludes that the Incarnation affects creation as a whole; all of creation is teleologically oriented toward the reconciliation accomplished in Christ. As the kingdom of Christ is actualized, nature will be recreated in order to be a more appropriate vehicle for spirit, eschatological reconciliation will embrace the entire cosmos which is being prepared to serve as Christ’s temple.⁴⁶ The risen Christ is the font of a new vital principle that will lead all things back to their divine source. Christ’s advent introduces a higher principle of life into the human race and into the universe as a whole.

More particularly, Martensen insists that human nature is teleologically oriented to the Second Adam, Jesus Christ. The theanthropic life is not an alien imposition upon human nature because human nature had been originally created by God to be capable of union with God. He writes, “Hence the point of unity between the natural and the supernatural lies in the teleological design of nature to subserve the kingdom of God, and its consequent *susceptibility* to, and *its capacity of being molded* by, the supernatural, creative activity.”⁴⁷ Human nature attains perfection not in prelapsarian Adam, but in the resurrected and ascended Jesus Christ. Adam was not spiritually mature, but rather possessed seeds for growth which required completion through Christ. According to Martensen, Adam’s created human nature was always intended to be sublated into the theanthropic new creation, Jesus Christ. From the very beginning the conclusion of the cosmic comedy was intended by its divine author.

Martensen reiterates that the need to redress sin is not the primary motivation for the Incarnation. He asks, “Are we to suppose that that which is most glorious in the world could only be reached through the medium of sin?”⁴⁸ Given the fact of the creation of finite beings, the Incarnation was

⁴⁴ Martensen, *Den christelige Dogmatik*, p. 21 / *Christian Dogmatics*, p. 18.

⁴⁵ Martensen, *Den christelige Dogmatik*, p. 327 / *Christian Dogmatics*, p. 321.

⁴⁶ Martensen, *Den christelige Dogmatik*, p. 333 / *Christian Dogmatics*, p. 327.

⁴⁷ Martensen, *Den christelige Dogmatik*, p. 23 / *Christian Dogmatics*, p. 20.

⁴⁸ Martensen, *Den christelige Dogmatik*, p. 265 / *Christian Dogmatics*, p. 260.

a necessity, but the atonement was not. The Incarnate One had to function as the atoner only because of the contingent fact of sin. The reality of sin certainly does disrupt the dynamic movement from differentiation to unity-within-difference, and does add a secondary purpose to the Incarnation. But, claims Martensen, God would have become incarnate even if there had been no fall of humanity. Even in regard to Christ, the comic note of joyful incarnation should predominate over the somber note of atonement.

For Martensen, the reality of sin is an adventitious fact that complicates the divine comedy; sin was not necessitated by the differentiation of Creator and creature.⁴⁹ Contrary to the views of the Calvinists, God certainly did not ordain the Fall as a presupposition of salvation. Rather, the mere fact of the existence of a finite world as the context for human freedom generated the possibility that the self could turn to the creature rather than remain oriented toward the Creator. The world of finitude could be mistaken as the ultimate object of the individual's hopes and yearnings. This contingent world can be erroneously construed as being self-subsistent, and such illusory self-subsistence could become the goal of the deluded and misdirected self. Sin is a derailment of the intended spiritual development from Adam to Christ, but it is not the most basic driving force in the divine comedy's plot.

In *Christian Dogmatics* Martensen emphasizes the Incarnation so much that he claimed that the ideal union of the divine and the human was accomplished beyond time in the person of the Logos, who existed from all eternity as the God-man.⁵⁰ The life of Jesus of Nazareth was the enactment in time of this eternal reality, so that the unity of God and not-God could become actual not only in essence, but also in existence, under the conditions of finitude. In other words, the reconciliation of God and humanity was eternally actualized even before humanity had been created in time. No greater guarantee of a happy ending for the cosmic comedy could be imagined.

Martensen's joyful optimism continues in his discussion of the salvation of individual persons. The Holy Spirit enables the new life objectively actualized in Christ to become subjectively effective in the lives of other human beings. Although humanity is an organic whole and as such participates in Christ, this participation must be subjectively appropriated so that it becomes the animating principle in the individual's inner life.⁵¹ For Mar-

⁴⁹ Martensen, *Den christelige Dogmatik*, p. 170 / *Christian Dogmatics*, p. 168.

⁵⁰ Martensen, *Den christelige Dogmatik*, p. 243 / *Christian Dogmatics*, pp. 237-238.

⁵¹ Martensen, *Den christelige Dogmatik*, p. 339 / *Christian Dogmatics*, p. 331.

tensen, Christ's righteousness does not remain external to the individual as a merely forensic transaction. Through union with Christ, a real regeneration takes place in the individual's heart. Of course, he adds, the Spirit does not work mechanically upon the individual's spirit, but operates through the will. Humans must cooperate with the Spirit's activity by voluntarily surrendering to its power, a fact which introduces an element of uncertainty into the process of salvation.⁵² But even here Martensen did not want to give too much credit to human capabilities, for all the will can do in this process is refrain from resisting the Spirit's transforming activity. Christianity is primarily the story of the triumph of grace, and only derivatively the story of the human effort to respond appropriately.

Christian Doctrine continues the eschatologically cosmic and corporate trajectory of Martensen's earlier works. The Incarnation has propelled the entire cosmos, including nature, society, the church, and human individuals toward reunion with God.⁵³ He rejoices that the principle of new life is overcoming the current tension between nature and spirit. Again Martensen reflects upon the theme of *apokatastasis*.⁵⁴ The range of reconciliation is universal, for the Incarnation manifests the fact that the entire finite realm is being caught up in the reunion with the infinite. As the power of Christ's theanthropic life spreads throughout humanity, nature itself will be transformed into a more adequate expression of spirit, governed by a new set of natural laws, as has already been accomplished in the life of Christ. The new heaven and the new earth will shout with joy, for all will be made in well in the end. Accordingly, Martensen repeats his conviction that the comic is higher than the tragic, for the history of the cosmos is indeed a divine comedy.

The ultimate destinies of individuals, a theme which Martensen had touched upon in his essay on baptism, must be considered in this light. The Incarnation of Christ reveals that God's reconciling intention in regard to individuals has an unrestricted scope: God's will is to save universally.⁵⁵ God's desire is that all individuals will be gathered into one body under the headship of Christ. Once again Martensen insists that the universal extent of God's desire for reconciliation precludes any doctrine of predestination

⁵² Martensen, *Den christelige Dogmatik*, p. 394 / *Christian Dogmatics*, p. 384.

⁵³ Martensen, *Den christelige Dogmatik*, pp. 22-23 / *Christian Dogmatics*, pp. 19-20.

⁵⁴ Martensen, *Den christelige Dogmatik*, p. 484 / *Christian Dogmatics*, p. 474.

⁵⁵ Martensen, *Den christelige Dogmatik*, pp. 271-273 / *Christian Dogmatics*, pp. 362-364.

in which some individuals are saved and other are either damned or passed over. God's election and the power of Christ's reconciling work are not limited to a specific portion of humanity. But, Martensen admits, the potency of God's universally reconciling love does not seem to be efficacious in all instances. Given the sad reality that many individuals seem to leave this temporal world in an unreconciled condition, Martensen speculates about an intermediate state of further spiritual growth for the departed, functionally equivalent to a Catholic doctrine of purgatory. This life on earth is a mere fragment of an individual's existence, and the individual's progressive regeneration cannot be restricted to that brief earthly interval.⁵⁶

But even this vision of a future state of progressive development does not settle the issue of whether all individuals will eventually be reconciled with God. As he did in the essay on baptism, here Martensen again embraces an antimony: the power of God's sovereign will to save all people versus the free opposition of the created human will. Martensen states the conundrum: "It thus appears that the last catastrophe must issue in a general restoration, with the bringing back of all free beings to God. Yet here the great question suggests itself, whether, in virtue of the power of free self-determination in man, some individuals may not carry their opposition to grace so far as at last to cease to be in any degree the subjects of gracious influences."⁵⁷ On the one hand, the power of God's love and the fact that the saints could not really enjoy full blessedness knowing that other people had been damned point to the universal salvation of all individuals. On the other hand, given God's high valuation of human freedom, God will not coerce, compel or necessitate a human being's response to the offer of reconciliation. Therefore, it is at least theoretically possible that an individual's will could be so obdurate as to resist God eternally. To draw the antimony of God's universally saving intention and the individual's freedom to resist it as sharply as possible, Martensen notes that Scripture contains some passages that suggest universal salvation, and other passages that point toward a dichotomistic separation of the blessed and the damned.⁵⁸

Martensen admits that in this life the antimony can be resolved neither through speculation nor through the testimony of revelation. However, the entire thrust of Martensen's theology is oriented toward the ultimate triumph of unrestricted joy. For Martensen, *apokatastasis* can be an article

⁵⁶ Martensen, *Den christelige Dogmatik*, p. 467 / *Christian Dogmatics*, p. 457.

⁵⁷ Martensen, *Den christelige Dogmatik*, p. 392 / *Christian Dogmatics*, p. 282.

⁵⁸ Martensen, *Den christelige Dogmatik*, p. 485 / *Christian Dogmatics*, p. 475.

of hope, although it cannot be a certainty for theoretic knowledge.⁵⁹ The theme of the possibility of damnation should also not be suppressed, for it adds the element of fear and trembling that should inspire us to take our earthly decisions with utmost seriousness. But Martensen concludes this discussion by quoting at length Acts 3, Revelation 21, and I Corinthians 15, all of which proclaim the restoration of all things.⁶⁰ In the final analysis, the note of joy should be dominant. The Christian life should be rooted in a celebratory anticipation of the restoration of all things, rather than in a mournful fear of perdition. Although Martensen does not resolve theoretic reason's antimony, and does not explicitly espouse a doctrine of universal salvation, it is clear that the comic spirit of Christianity points to such a hope.

IV. *Conclusion*

Confidence in the ultimate reconciliation of God and humanity is the foundation of Martensen's cosmic optimism and the source of his pervasive mood of joyful celebration. That mood of hilarity undergirds his valorization of comedy, particularly comedy's dimension of humor. The central message of Christianity is that reconciliation has been accomplished in the God-man, and that reconciliation will spread throughout the cosmos until all things are brought to fulfillment. This conviction informs his enthusiasm for Hegel's dialectical logic, which enables him to view the history of the cosmos as the movement from undifferentiated unity, through differentiation, to unity-in-difference. Because of this, Martensen can propose that Christianity's humoristic world-view is supported by the world-view of the speculation of the Hegelian right-wing. This dialectic is rooted in the inner life of God, and is externalized in the drama of creation and reconciliation. The God who exists as a tri-unity is not only capable of loving, but is the power of reconciling love itself. That divine love is externalized as the created order, whose *telos* is to be reunited with its divine source. The Incarnation is the seed of the reconciliation of all things that will blossom in the *eschaton*, when nature and spirit, God and humanity, will be perfectly

⁵⁹ Martensen, *Den christelige Dogmatik*, pp. 493-494 / *Christian Dogmatics*, p. 483.

⁶⁰ Martensen, *Den christelige Dogmatik*, pp. 493-494 / *Christian Dogmatics*, pp. 483-484.

harmonized. For Martensen, all doctrines point to the climax of the cosmic drama which is the ultimate triumph of God's reconciling love.

This Christocentric ontology demands comedy for its proper articulation. Comedy, like speculation, recognizes that the joyful end of history was implicit in its beginning, and therefore comedy can compassionately accept all the folly that has occurred *en route* to that happy ending. Martensen's identification of comedy as the highest literary form has both a theological foundation and a theological motivation. The spirit of comedy that informs his entire theological system is rooted a pervasive and persistent apocalyptic optimism.

Bibliography

Andreasen, Uffe, *Poul Møller og Romanticismen*, Copenhagen: Gyldendal 1973.

Barrett, Lee C., "Martensen as Speculative Theologian: The Architectonics of Incarnation," in *Hans Lassen Martensen: Theologian, Philosopher, and Social Critic*, ed. by Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusculanum Press 2012, pp. 73-98.

Fenger, Henning, *The Heibergs*, trans. Frederick J. Marker, New York: Twayne Publishers 1971.

Gouwens, David J., *Kierkegaard's Dialectic of Imagination*, New York: Peter Lang 1989.

Horn, Robert Leslie, *Positivity and Dialectic: A Study of the Theological Method of Hans Lassen Martensen*, Copenhagen: C. A. Reitzel 2007.

Koch, Carl Henrik, "Aesthetics and Christianity in the Early Work of H. L. Martensen," in *Hans Lassen Martensen: Theologian, Philosopher, and Social Critic*, ed. by Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusculanum Press 2012, pp. 195-218.

Martensen, Hans Lassen, *Af mit Levnet. Meddelelser*, vols. 1-3, Copenhagen: Gyldendal 1882-83.

— *Den menneskelige Selvbevisstheds Autonomie i vor Tids dogmatiske Theologie*, trans. by L. V. Petersen, Copenhagen: C. A. Reitzel 1841. English translation: *The Autonomy of Human Self-Consciousness in Modern Dogmatic Theology*, in *Between Hegel and Kierkegaard*, trans. by Curtis L. Thompson and David J. Kangas, Atlanta: Scholars Press 1997, pp. 77-147.

— "Betragtninger over Ideen af Faust. Med Hensyn paa Lenaus Faust," in *Perseus*, ed. by Johnan Ludvig Heiberg, C. A. Reitzel 1837, no. 1, pp. 91-164.

— *Den christelige Daab betragtet med Hensyn paa det baptistiske Spørgsmaal*, Copenhagen: C. A. Reitzel 1843. English translation: “Christian Baptism,” trans. by Henry Harbaugh, in *The Mercersburg Quarterly Review*, vol. 4, 1852, pp. 305-321, 475-485; vol. 5, 1853, pp. 276-310.

— *Den christelige Dogmatik*, [2nd ed.], Copenhagen, C. A. Reitzel 1850. English translation: *Christian Dogmatics*, trans. by William Urwick, Edinburgh: T. & T. Clark 1866.

— “*Fata Morgana: Eventyr-Comedie af J. L. Heiberg*,” *Maanedsskrift for Litteratur* 1838, vol. 19, pp. 361-397.

— *Meister Eckhart. Et Bidrag til at oplyse Middelalderens Mystik*, Copenhagen: C. A. Reitzel 1840. English translation: *Meister Eckhart: A Study in Speculative Theology*, in *Between Hegel and Kierkegaard*, trans. by Curtis L. Thompson and David J. Kangas, Atlanta: Scholars Press 1997, pp. 149-243.

— “*Nye Digte af J. L. Heiberg*,” *Fædrelandet*, vol. 2, no. 398, January 10, 1841; no. 399, January 11, 1841; no. 400, January 12, 1841.

— *Grundrids til Moralphilosophiens System*, Copenhagen: C. A. Reitzel 1841. English translation: *Outline to a System of Moral Philosophy*, in *Between Hegel and Kierkegaard*, trans. by Curtis L. Thompson and David J. Kangas, Atlanta: Scholars Press 1997, pp. 245-313.

— “Rationalisme, Supernaturalisme, og *principium exclusi medii*,” *Tidsskrift for Litteratur og Kritik*, vol. I, 1839, pp. 456-473. English translation: “Rationalism, Supernaturalism and the *principium exclusi medii*,” in Mynster’s “*Rationalism, Supernaturalism*” and the Debate about Mediation, trans. by Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusculanum Press 2009, pp. 127-143.

— “J. L. Heiberg: Indledningsforedrag til det i November 1834 begyndte logiske Cursus paa den kongelige militaire Høiskole,” in *Maanedsskrift for Litteratur*, vol. 16, 1836, pp. 515-528. English translation: “Review of the Introductory Lecture to the Logic Course,” in *Heiberg’s Introductory Lecture to the Logic Course and Other Texts*, ed. and trans. by Jon Stewart, Copenhagen: C. A. Reitzel 2007, pp. 73-86.

Pattison, George L., *Kierkegaard, Religion, and the Nineteenth Century Crisis of Culture*, Cambridge: Cambridge University Press 2002.

— *Kierkegaard: The Aesthetic and the Religious*, New York: St. Martin’s 1992.

— “Martensen, Speculation and the Task of Modern Philosophy,” in *Hans Lassen Martensen: Theologian, Philosopher, and Social Critic*, ed. by Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusculanum Press 2012, pp. 17-46.

— “Søren Kierkegaard: A Theatre Critic of the Heiberg School,” in *Kierkegaard and His Contemporaries: The Culture of Golden Age Denmark*, ed. by Jon Stewart, Berlin: Walter de Gruyter 2003, pp. 319-329.

Soderquist K. Brian, *The Isolated Self: Truth and Untruth in Søren Kierkegaard's "On the Concept of Irony,"* Copenhagen: C. A. Reitzel 2007.

—— “Kierkegaard's Contribution to the Danish Discussion of 'Irony,'" in *Kierkegaard and His Contemporaries: The Culture of Golden Age Denmark*, ed. by Jon Stewart, Berlin: Walter de Gruyter 2003, pp. 78-105.

Stewart, Jon, *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark, Tome II: The Martensen Period, 1837-1842*, Copenhagen: C. A. Reitzel 2007.

—— “Kierkegaard's Enigmatic Reference to Martensen in *The Concept of Irony*,” in *Hans Lassen Martensen: Theologian, Philosopher, and Social Critic*, ed. by Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusculanum Press 2012, pp. 219-238.

Thompson, Curtis L., “Embracing Philosophical Speculation: H. L. Martensen's Speculative Theology and Its Impact,” in *Hans Lassen Martensen: Theologian, Philosopher, and Social Critic*, ed. by Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusculanum Press 2012, pp. 99-154.

—— *Following the Cultured Public's Chosen One: Why Martensen Mattered to Kierkegaard*, Copenhagen: Museum Tusculanum Press 2008.

—— “H. L. Martensen's Theological Anthropology,” in *Kierkegaard and His Contemporaries: The Culture of Golden Age Denmark*, ed. by Jon Stewart, Berlin: Walter de Gruyter 2003, pp. 164-180.

—— “Hans Lassen Martensen: A Speculative Theologian Determining the Agenda of the Day,” in *Kierkegaard and His Danish Contemporaries, Tome II, Theology*, ed. by Jon Stewart, Aldershot: Ashgate 2009 (*Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, vol. 7), pp. 229-266.

Thulstrup, Niels, “Martensen's *Dogmatics* and Its Reception,” in *Kierkegaard and His Contemporaries: The Culture of Golden Age Denmark*, ed. by Jon Stewart, Berlin: Walter de Gruyter 2003, pp. 181-202.

KIERKEGAARD, MARTENSEN,
AND THE MEANING OF MEDIEVAL MYSTICISM

George Pattison
University of Glasgow, Scotland, UK

Abstract

Although it is not known whether Kierkegaard read Martensen's 1840 study on Meister Eckhart, this small book provides a useful point for identifying key issues in Kierkegaard's relation to speculative idealism and mysticism. Following a summary of Martensen's text, the article argues that although Kierkegaard rejects speculative idealism's reading of medieval mysticism, his own work reflects in devotional idiom some of the same themes we find in Eckhart and even, quite specifically, in Martensen's Eckhart.

Key words: Speculative theology, mysticism, God, Martensen, Eckhart.

Resumen

Aunque no se sabe si Kierkegaard leyó el trabajo de Martensen de 1840 sobre Meister Eckhart, esta pequeña obra nos ofrece una herramienta útil para identificar planteamientos clave en la relación de Kierkegaard con el idealismo especulativo y el misticismo. Después de hacer un resumen del escrito de Martensen, el presente artículo sugiere que si bien Kierkegaard rechaza la interpretación del idealismo especulativo sobre el misticismo medieval, su propia obra refleja, en términos devocionales, algunos de los mismos temas que encontramos en Eckhart e incluso, de forma más específica, en el Eckhart de Martensen.

Palabras clave: teología especulativa, misticismo, Dios, Martensen, Eckhart.

I. *Introduction*

It is now commonplace to note that Kierkegaard's literary career involved a mildly obsessive rivalry with his five-year older contemporary Hans Lassen Martensen. Their paths were, it seems, destined to cross repeatedly from the time when Kierkegaard hired Martensen as a private tutor to work

on Schleiermacher (1834), through his attendance at the lectures in which Martensen introduced Hegelianism into Danish theology (1837-8), through literary rivalry associated with the Heiberg circle (1837-40), right through to when Martensen became the prime target of Kierkegaard's final 'Attack on Christendom' (1854-5). Throughout this time, it is clear that Kierkegaard closely tracked Martensen's work—from this cry of misery over Martensen having published an article on Faust¹ through to his outrage at Martensen's memorial eulogy over Bishop Mynster in 1854. Yet he seems never to have explicitly commented on Martensen's 1840 book *Meister Eckhart: A Study in Speculative Theology*.² In fact, he seems never to have explicitly mentioned Meister Eckhart at all, although it is clear that he read many works in which Eckhart is referred to and was certainly familiar with works strongly influenced by Eckhart including Johannes Tauler and Johann Arndt and there are passages in Kierkegaard's devotional writings that to some extent converge with the kind of mystical themes associated.

Did Martensen's book and its subject, Eckhart, simply pass Kierkegaard by, or is this work in some way reflected in the authorship, perhaps in a "silent way," as Peter Šajda has argued? It seems implausible that Kierkegaard didn't know of Martensen's book and improbable that he didn't read it. In an intriguing essay Šajda suggests that the portrait of the aesthete "A" offered by Assessor Vilhelm in part reflects Martensen's characterization of the mystic, as found in the book on Eckhart.³ This is not impossible. Yet in light of the growing awareness of significant commonalities between Kierkegaard's religious writings and the mystical tradition broadly understood as well as of the importance of the kind of speculative theology represented by Martensen, the book on Eckhart might seem to provide a useful point

¹ Cfr., SKS 27, Papir 244 / JP 5, 5225.

² An English translation is found in Thompson, C. L., and Kangas, D. (trans.), *Between Hegel and Kierkegaard. Hans L. Martensen's Philosophy of Religion*, Georgia: Scholars Press 1997, pp. 149-242. Further references will be given in the text as ME followed by page number.

³ Cfr., Peter Šajda, "Meister Eckhart: The Patriarch of German Speculation who was a *Lebemeister*: Meister Eckhart's Silent Way into Kierkegaard's Corpus" in *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, Vol. 4: Kierkegaard and the Patristic and Medieval Traditions*, ed. by Jon Stewart, Farnham: Ashgate 2008, pp. 237-53. Šajda also usefully sets Martensen's Eckhart book in the context of contemporary speculative theology. Cfr., Peter Šajda, "Martensen's Treatise *Meister Eckhart* and the Contemporary Philosophical-Theological Debate on Speculative Mysticism in Germany" in *Hans Lassen Martensen. Theologian, Philosopher and Social Critic*, ed. by Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusculanum 2012, pp. 47-72.

of reference for teasing out new aspects of Kierkegaard's relation to both mysticism and speculative theology. Kierkegaard indeed left no notes on the work, but it is by no means difficult to see how he might have responded to it and why his disagreement with Martensen might have led to his not pursuing Eckhart as a source of spiritual understanding, despite his interest in several of Eckhart's followers.

In this essay I shall therefore begin by offering a brief summary of Martensen's book in the overall context of early nineteenth-century receptions of Eckhart's work; next, I shall consider how the book highlights aspects of Martensen's thought that would especially have displeased Kierkegaard; and, finally, I shall consider how, nevertheless, it is not unreasonable to talk of an "Eckhartian" current in Kierkegaard's work. This is not to argue that Eckhart really was a "hidden source" of Kierkegaard's key religious ideas. Kierkegaard's thought was an ocean criss-crossed by multiple currents and not all of them flowed in the same direction. To identify one of these many currents as "Eckhartian" is therefore no more than to observe one small part of a complex phenomenon—yet it is, I suggest, an important part.

II. *Martensen on Eckhart*

The history of publication of Martensen's work itself has Kierkegaardian echoes in that it was originally conceived as a doctorate to be submitted for examination to Copenhagen University. Like Kierkegaard's *Concept of Irony*, however, it was written in Danish, not Latin, and as Kierkegaard would do shortly afterwards, Martensen therefore had to petition the King to have it presented in Danish. In the event, however, he actually submitted it to Kiel University, so that the petition did not proceed. In English translation the title appears as *Meister Eckhart. A Study in Speculative Theology*. This is certainly accurate as far as the content of the work goes, but (as the translators note in their Introduction) the literal translation of the sub-title is "A Contribution to illuminating the Mysticism of the Middle Ages." And although Meister Eckhart is the main focus of the work, Martensen himself quickly makes clear that he will also be considering the continuation of the Eckhartian tradition in Tauler, Henry Suso, and the *Theologica Germanica*.

Although works by Eckhart are now widely available in both scholarly and popular editions and selections and he is often seen as one of the representative figures of medieval thought and of Christian mysticism more gen-

erally, his work and reputation only started to emerge from obscurity in the very late eighteenth and early nineteenth centuries. Although some work by Eckhart had been mistakenly credited to Tauler or recycled in authors such as Arndt, allowing him to have had some unacknowledged influence, it was only with the Romantic return to the medieval past (a return coloured, in the case of Eckhart, by a certain nationalistic interest) that a significant body of texts became formally identified as genuinely Eckhartian. At the same time as the work of early Eckhart textual research, Eckhartian themes begin to be taken up by key thinkers of German Idealism, including J. G. Fichte, Franz von Baader (whose work Kierkegaard was reading in his student years), Hegel, and Schopenhauer. There was an explicit recognition that the kind of mystical vision articulated in Eckhart resonated with idealism's understanding of the divine-human relationship, a resonance summed up for Hegel in Eckhart's line that "the eye with which I see God is the same eye with which God sees me" (Hegel had in fact been introduced to Eckhart by von Baader).⁴ Now this may have involved a significant misreading of Eckhart's own text, although it is not to the purpose of this article to pursue that issue further. Nevertheless, it is clear that by 1840 there was a widespread sense that Eckhart in some way anticipated the more fully developed speculative theology developed in German Idealism.

In the light of this situation, it would be easy to assume that Martensen (as Kierkegaard tends to depict him) was doing no more than popularizing others' ideas. However, at the same time it should be said to Martensen's credit that his was amongst the very first monographs to be dedicated to Eckhart's work. Noting Kierkegaard's aspersions, Cyril O' Regan comments on Martensen's work that, in comparison with Baader, his 'reading of Eckhart is by far the more focused, his method considerably more "scientific" (*wissenschaftlich*), and his ability to make distinctions between genres and levels of discourse much more developed'.⁵ O'Regan therefore sees Martensen as a significant milestone in the reception of Eckhart in the nineteenth century.

Martensen himself was aware of the context in which he offered his 'contribution' and starts his study by locating the growing interest in Eck-

⁴ On German idealism as one of the sources for Kierkegaard's knowledge of mysticism see Marie Mikulova Thulstrup, "Kierkegaards møde med mystik gennem den spekulative idealismen," *Kierkegaardiana*, X, 1977, pp. 7-69.

⁵ Cyril O' Regan, "Eckhart Reception in the 19th Century" in *A Companion to Meister Eckhart*, ed. by Jeremiah M. Hackett, Leiden: Brill 2013, p. 657.

hart in a broad history of ideas context. Where the Enlightenment had dismissed medieval mysticism as essentially irrational, Romanticism took a more positive interest, he observes. However, Romanticism valued mysticism precisely because it was “ineffable and beyond reason” (ME, p. 152). Against this Romantic view Martensen asserts that mysticism is closely related to both science and philosophy and is not just a matter of feeling “but is itself a form of speculative theology” (ME, p. 152). In particular, the kind of mysticism that appeared in the fourteenth and fifteenth centuries in Germany was “the first form in which German philosophy appears in history” and, as such, the first attempt “to sublimate the contrast within reflection between faith and knowledge” (ME, p. 152). Of all these mystics, Eckhart is “the patriarch” (ME, p. 153) of this ‘spiritual explosion’ (ME, p. 155).

Acknowledging the then very limited knowledge of Eckhart’s biography (a set of limitations that will have significant consequences for Martensen’s reading, as we shall see) as well as the uncertainty of the textual tradition, Martensen portrays Eckhart’s time as one in which the Church was on the edge of collapse and in which “spiritual persons” were therefore “forced to retire into themselves” (ME, p. 156). At the same time, this was a situation that favoured the growth of vernacular languages and preachers such as Eckhart therefore had an important role here too, being (as Martensen says) “poets of prose” (ME, p. 156). In this time of ferment, the lack of any prospect for the emergence of a new order meant that the mystic turned away from history into the immediate “now” of contemplation, seeking in imagination what couldn’t be found in life and anticipating an eschatological fulfilment that was lacking in the present. The mystics’ teaching that “God is the formal essence of everything” and that “every spiritual person was a God-human” (ME, p. 158) drew official condemnation, as did related movements such as the “eternal gospel” of the radical Franciscans and the heresy of the Free Spirit, often (though Martensen thinks wrongly) associated with Eckhart.

After this general contextualization, Martensen offers a number of short selections from Eckhart’s work, assuming (with justification) that his readers will be unfamiliar with them. Then he turns to the major part of the work, namely, a presentation and analysis of Eckhart’s main themes.

The first of these themes has the general heading “Mystery”. It begins by looking at the charges of acosmism, atheism, and pantheism often levelled against the mystics. However, Martensen is not willing to regard these as purely negative terms. On the contrary, “pantheism is not just the normal

living element of philosophy, but also of religion” since it undermines the rigid distinction between finite and infinite: “God’s all-permeating substantiality is the characteristic idea of pantheism”, he writes (ME, p. 176). Crucial here is the Hegelian distinction between representation (*Vorstellung*) and thought, that is, between thinking of God in what is sometimes translated as “picture-thinking” and thinking of God purely conceptually. The charge of pantheism confuses these levels, since it imagines mysticism to be representing God as materially identical with all things rather than grasping an identity that is purely and properly for thought alone. Conceptually, Martensen appears to see at least some justification in the claim that “God cannot stand in relation to something outside of Godself, but only in a relation to God’s *own self*” (ME, p. 177).

God’s self-identity as the true principle of being entails an effective annihilation of the world as a proper object of contemplation in itself, a move evident in the mystics’ preference for the *via negationis*. But this is also ‘the pre-school in which consciousness is weaned [i.e., from materialism and mere representation] in order to contemplate life *sub specie aeterni*’ (ME, p. 177)—this last being a phrase that will have particular significance in Kierkegaard’s later polemics against speculative idealism (a point to which we shall return). Mystical theology thus looks beyond images to the pure “Essence” (which Martensen says is the most important name for God amongst mystics) or “pure intelligence” that in its utter simplicity is equally well describable as “the pure nothing” or “infinite freedom” (ME, p. 178).

As such acosmism denies the world’s independence of God and this denial is especially concentrated in the subject’s (the I’s) own relation to God. To obtain the vision of the pure essence of God ‘Human beings must therefore die away from the I’, becoming divested “of all images”, and living “without a why,” in a state of entire “poverty” (ME, 180).⁶ The issue is a practical one, namely, the quest for salvation or blessedness that the mystic thinks can only be found in “absolute identity” with God. In these terms, mystical literature is “an instruction in the blessed life”, a point that prompts Martensen to draw a parallel with Fichte’s *Anweisungen zum seligen Leben* —although the mystics are writing in and for a monastic context (ME, p. 182). The mystic quest is therefore generated by an “infinite self-concern” such that the annihilation of the I is envisaged primarily and precisely as the condition of an “eternal rebirth” (ME, p. 182).

⁶ This time the expression “to die away from” anticipates something Kierkegaard will affirm, in his view, at least, against the speculative abstraction from self.

Martensen next considers mystical teaching under the rubric “atheism,” although the shift is not entirely clear as regards the main course of the argument. Here he references Eckhart’s prayer to God to free him from God. This God who can free us from God is in effect “a third,” distinct from theism’s “God” and from the world. It is the *Urgrund* or “originary ground,” not as a logical idea but as “an ungrounded sea of light in which all colors and determinations are abolished” (ME, p. 183) and which can, as such, only be spoken of apophatically.

However, Martensen suggests that “essence is only truly essence in its phenomena” (ME, p. 184) and that “a mystery without spirit and revelation is a contradiction” (ME, p. 185). Only when there is revelation can there be genuine knowledge of God. Mysticism is not entirely lacking an awareness of needing to give determinate content to the idea of God but it does not really develop the connection between essence and appearance. In other words, mysticism lacks “mediation, or the concept”—again terms that Kierkegaard will pick up on in his attack on speculation.

Thus far, mysticism offers only the immediate or subjective unity of religion and philosophy. It is correct to affirm the identity between divine and human, but ultimately it affirms it only religiously and not philosophically since it fails to reflect sufficiently on its own act of seeing and therefore lacks “internal self-differentiation” (ME, p. 187).

This shortcoming also connects to the way in which, in the “mystical night,” there is no real distinction between Christian and non-Christian mysticism. But the point of departure for all Christian theology is the “richness of thought” found in revelation (ME, p. 189). In fact, even if the mystic is not aware of it, ‘the mystical “nothing” achieves its particular significance from the “something,” i.e., the revelation, which precedes it’, namely, Christian teaching on the Trinity, creation, Incarnation, sin, and redemption (ME, p. 189). For Christianity this is not just a matter of liberating thought from the illusion of difference but “the restoration of *existence* to its ground-relation” (ME, p. 189) (another Kierkegaardian theme, it might seem). For finitude is “the heart of the matter in all religion... the proper cross of philosophy” (ME, 190), Martensen states, evoking the Lutheran symbolism of the cross and rose, which he presents as an antidote to all “Oriental” or Neoplatonic mysticism.

Christian mysticism moreover requires the imitation of Christ. But, once more, the mystic seems to be right in seeing that this is not just a matter of moral improvement “but a real, inward, and essential *process of Chris-*

tification” (ME, p. 191). Versus all orientalism, Augustine directed Western Christianity to the concrete dialectic of sin and redemption. What this leads to, in Martensen’s view, is that “Christification” is epitomized in the term *Gemyt*, which he describes as the state in which “the soul [is] collected into itself; it is the life and stirring as of the soul’s internal infinity, the human person’s esoteric personality” (ME, p. 192). As such it manifests the coincidence of absolute truth and empirical life, “experience” in the richest sense of the word, corresponding to the manifestation of God in the concrete life of an individual human being.

Martensen sees the mystic’s cultivation of such *Gemyt* as in opposition to scholasticism’s “atomistic dialectic” and as something distinctively German—“Roman” mysticism by way of contrast is “bound to forms of representation and feeling; thought cannot achieve a breakthrough as such” (ME, 194). Against the “prudently reflecting” mood of scholastic mysticism, German mysticism is “speculative” and “actual”: “German mysticism is the West’s retrieval of the speculation of Dionysius, the Areopagite,” he states (ME, p. 196).

Again, *Gemyt* will be a term favoured by Kierkegaard, as when in *The Concept of Anxiety* he connects it with seriousness or earnestness.⁷ However, we should also note that Martensen’s contrast between mysticism and scholasticism clearly reflects his lack of historical knowledge about Eckhart, as well perhaps as a desire to recruit Eckhart for a “Protestant” history of ideas. In his biographical notes he seems to know only that Eckhart studied in Paris, not that he held a senior teaching position there, and although he does comment on Eckhart’s administrative roles in the Dominican Order he does not give much weight to them. Essentially he emphasizes the elusiveness of Eckhart’s historical identity. Today, however, it is clearly not possible to distinguish between Eckhart and scholasticism in this way. If Eckhart was a vernacular preacher, he was also a scholastic, operating at a senior level in the very heart of scholastic culture.

Next follows Martensen’s second main section: “Revelation.” We have, of course, already seen that he requires mystical union to be supplemented by revelation and, in fact, he finds this also in Eckhart’s own teaching: Eckhart, he says, “live and moves in the revealed God just as deeply as he is buried in the hidden God” (ME, p. 197). If medieval mysticism knows of the unity of God and world it also knows of their difference, especially in the cases of Eckhart and Suso. In a relatively extensive commentary on Suso’s *Eternal Wisdom*, Martensen shows that the author knew both union and

⁷ CA, 147-9 / SKS 4, 446-451.

difference and had a “revelation-consciousness” lacking in the pantheistic sects wrongly associated with Eckhart and his followers—although, again, the mystics’ lack of self-reflection meant that they were not aware of their own affinity to pantheism.

The mystics’ grasp of revelation in the light of the experience of union meant that (as against “scholastic supernaturalism”) they had an “immanent understanding of dogma” that enabled them to see the connection between dogma and personality. The human being is the purpose of creation, not as a (scholastic) “final cause” but so as to enable a “love-relation” to God. For the God-relationship is not a causal but a substantial relationship. This is the speculative truth of mysticism: that there is a fundamental identity between God’s being and God’s self-communication as the goodness of all that is good. In these terms, God cannot be God without a world, as illustrated by Angelus Silesius’ well-known lines “I know that without me God could not for an instant live, / Were I to perish, God must necessarily give up the ghost” (ME, pp. 204-5). Conversely, “the world only exists so that God can be revealed” (ME, p. 205). Noting analogies to Fichte, Martensen sums up: “God’s self-revelation in and for the world is a moment in God’s self-revelation” (ME, p. 206). However, whilst the logic of this structure of world- and self-revelation means that the world must be “other” than God it also requires there to be a point of identity within the world in which God can know Godself. This is the human soul, of which Martensen writes that “The reason for the gloriousness of the soul lies in the ideal nature of self-consciousness and freedom, in thinking, which is the soul’s substance. In knowledge the soul is made participatory in God’s nature” (ME, p. 207). The circular dynamic of unity and difference find dogmatic expression in the doctrines of the Trinity and of creation. This, Martensen cautions, risks confusing the unity-and-difference of the Father and the Son and of God and the world. Sometimes the mystics make this confusion. Nevertheless, it is precisely their service to the development of dogma to have seen creation and Incarnation as ‘moments in the Trinitarian process’ (ME, p. 212).

The identity of Christ and the soul, Christ in us, is further understood as the soul’s own deification and, again, this distinguishes the mystical tradition from Catholicism. Catholicism is only able to see the identity of divine and human via artistic representation and as such something external, something to behold—but not (as in the mystics) to *be*! Likewise, the mystics go in the opposite direction from that other great medieval movement, the Crusades. Yet if the medieval Church (for Martensen, “Catholicism”)

erred by making the external (art, the Holy Land) the object of devotion, the mystics too erred by undervaluing the social aspect of Christianity, what Martensen calls its “social eye” (ME, p. 224) and the necessary universality of Christian teaching.

This brings Martensen to his third and final main section, “The Highest Good and Virtue.” This develops further themes with which we are by now familiar. For Christian morality is not (as commonly understood) “an empty concept concerning God’s will” but the call to actualize God’s essence. The statement that “the human being shall do good” means “the human being shall realize God” (ME, p. 226). What God is and what God commands are one and the same: “God commands love, God is love” (ME, p. 227). As in relation to the preceding topics we see a mixed judgement on the mystics. The requirement of realization remained “only a principle” for the mystics, somewhat as in the Stoics and in Kant. Yet Martensen also seems to see particular significance in their understanding of the relationship between active and passive reason since in their portrayal of passive reason they show how this can give birth to the eternal Son in the soul, as, as it were, “a *mother* of God” (ME, p. 231). It is also unfair to say, as was often said, that they were indifferent to the salvation of others, as manifest in their preaching work—but normally “The life about which they discourse is the monastic ideal” (ME, p. 234). Nevertheless, they are in some ways predecessors of the Reformation in their stress on freedom, inwardness and the living word. In Luther the mystical union is transformed into justification by faith, understood as “the true point of identity between God and the sinful human person” (ME, p. 236)—although in the mystics themselves the striving for identity is still affected by Catholic Pelagianism.

Martensen concludes with a discussion of the relationship between Eckhart and Boehme, another important mystical source in German Idealism and a thinker to whom Martensen would dedicate his final book some forty years later.

III. *Martensen’s Eckhart and Kierkegaard’s (Possible) Eckhart*

Let us suppose, as seems likely, that Kierkegaard read Martensen’s “contribution”—and even if he did not, it is a text that usefully condenses a number of the central themes of speculative theology to which Kierkegaard was attentive from his student notes through to *Concluding Unscien-*

tific Postscript. That is to say that Martensen's *Meister Eckhart* can have a heuristic value for our reading of Kierkegaard even if we can only guess at the historical basis of the connection. But a key element in its value is not only how it helps clarify Kierkegaard's relation to speculative theology but also the way in which it shows how the question of speculative theology was bound up with the question of mysticism and therefore, more broadly, of religious and specifically Christian experience. In these terms, the pattern that emerges from reading *Meister Eckhart* in a Kierkegaardian perspective is one in which, on the one hand, the speculative element that Martensen finds in Eckhart is precisely what Kierkegaard will (sometimes violently) reject, whilst the element of Christian experience relates closely to what Kierkegaard himself will portray as the apex of devotional life.

Let us look at these two tendencies more closely.

Martensen, as we have seen, follows Hegel in seeing Eckhart as a forerunner of modern speculation. In these terms, although he does indeed use the word "experience" he strongly dissociates Eckhart from the kind of experiential found in Romanticism, where the emphasis is on feeling. Instead, the value of such experience is as a gateway to knowledge, specifically conceptual knowledge rather than the kind of knowledge associated with "mere" representation (*Vorstellung*). At its maximum, such knowledge gives us a view of God, the world, and the human condition *sub specie aeterni*. At the same time, medieval mysticism only takes a preliminary step towards full speculative knowledge since, due to its failure to reflect on its own subjective consciousness of God, it does not cognize the full dialectical interconnection of divine and human. It understands the point of identity with God but does not develop the way in which identity and difference cohere in a more dialectical unity. As regards a full speculative development of Christian dogmatics, it, as it were, opens the way to a thoroughly dialectical knowledge of the doctrines of God, the Son, creation, Incarnation, sin, and redemption but it does not itself pursue that way to its intellectual end.

Eckhart was not, of course, Martensen's sole or even primary source for the idea of speculation. In the late 1830s speculative theology had become a highly influential movement in ideas, substantially overlapping with what has been called "Right" Hegelianism, though with an emphasis on the necessarily personal nature of theological truth that is lacking (or at least not emphasized) in Hegel. As such, speculation sets out from the a priori structures of consciousness and from these deduces the manifold of the world in its appearance. Yet, at the same time, these a priori structures provide

a basis from which we are now able to look back and trace the historical movement that made it possible for just this speculative insight to find its true form in just this contemporary historical moment. “We” do in fact understand speculation better than Eckhart did, but by establishing a historical genealogy running back beyond the Reformation modern speculation is shown to be more than a flash in the pan but to have a long-term historical significance and to be the fruit of the defining tendencies of the Western tradition. As we have seen, Martensen’s grasp of the actual historical context of Eckhart’s life and work was (partly through no fault of his own) deeply flawed and, as a historical study, *Meister Eckhart* is by no means a success. What is important, however, is to understand why it mattered to Martensen that he should seek to resource contemporary speculative theology by returning to its earlier forms.

Speculative theology was, of course, deeply antithetical to Kierkegaard. His most fully developed critique is set out in *Concluding Unscientific Postscript*, the last of the first round of pseudonymous works that were aimed at undermining the foundations of contemporary intellectual life and culture. But, as I have demonstrated elsewhere, the key elements of this critique and its vocabulary was already being articulated in the journals in the period 1837-8 in Kierkegaard’s responses to a range of primary sources of speculative theology including J. G. Erdmann, Karl Rosenkrantz, and, not least, the lectures by Martensen himself that made speculation suddenly fashionable amongst Danish theology students.⁸ In the *Postscript* itself, it is precisely the very notion of speculation (i.e., cognition based on reflective vision) that is repeatedly seen as the cardinal error of Hegelianism and the idea that human beings are capable of seeing the world *sub specie aeterni* is ridiculed as the most obviously ridiculous outcome of pretensions to a speculative knowledge that is plainly beyond human capacity.⁹ In other words, it is precisely what Martensen sees as Eckhart’s most important contribution to the history of ideas that, if true, would put Eckhart in the same category as Hegel and Martensen himself from a Kierkegaardian point of view. If Kierkegaard did read *Meister Eckhart* and if he was persuaded by Martensen’s presentation about the speculative character of Eckhart’s thought (and he would have had very little by way of alternative perspectives to draw on),

⁸ For a fuller discussion see George Pattison, *Kierkegaard and the Theology of the Nineteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press 2012, especially Chapter Three, “Speculative Theology,” pp. 30-56.

⁹ CUP 1, 301-309 / SKS 7, 274-281.

then we can certainly see why he would have had little incentive to spend more time getting to know this “patriarch of mysticism.”

But there is another side to the story. We have noted several points at which Martensen’s Eckhart anticipates themes that will become positive elements in Kierkegaard’s own thought: the cultivation of *Gemyt*, the infinite self-concern of the I in its own existence as prior to and more fundamental than its life in community, and the annihilation of that same I in the God-relationship as the condition of its rebirth. So too, *mutatis mutandis*, Martensen’s highlighting of the importance of imitation as something more than a merely moral effort to “do good”—although Kierkegaard’s notions of imitation would seem scarcely to have allowed for “Christification,” since what is characteristic of the Kierkegaardian imitator is that he repeatedly discovers his failure to live up to the ideal and his consequent reliance on grace.

If we turn to the series of excerpts from Eckhart’s sermons, even more points of contact come into view. Let us consider just three examples, which are not exhaustive.

“Whoever, in the midst of time, has set their heart on the eternal, in him or her is the fullness of time” (ME, p. 164). “God gives Godself in all God’s gifts” (ME, p. 165). “If you seek God and something else besides God, then you will not find God; but if you seek God alone, then you will find God and the whole world along with God” (ME, p. 165).

These are all points that we find at crucial points in Kierkegaard’s religious writings and that can therefore be seen as major themes of Kierkegaard’s religious thought. Thus, the idea of the moment as the presence of the eternal in time is developed conceptually in *The Concept of Anxiety* but recurs at many moments in the upbuilding discourses, climaxing in the 1849 discourse on joy in which Kierkegaard defines joy as being entirely in the present as God, though essentially eternal, is entirely present in each now, each “today”: “... if you remain in God, whether you live or die, whether it goes well with you or badly, as long as you live and whether you die today or only after seventy years, and whether your death is in the ocean’s deepest depths or you are blown into thin air, you are never outside God, you *remain*, that is, you are present to yourself, in God, and therefore, even on the day of your death, you are today in paradise.”¹⁰

Likewise, the theme of “every good and perfect gift” coming from God is one of the dominant themes of the discourses, and, for Kierkegaard, the

¹⁰ Kierkegaard, S., *Kierkegaard’s Spiritual Writings*, trans. G. Pattison, New York: Harper, 2010, p. 244. WA, 45 / SKS 11, 48.

point of the divine gift is precisely that it is not merely external, but a gift in which God is given along with whatever else we are given. Take this passage from the second of Kierkegaard's discourses on James 1. 17:

For what is the Good? It is what comes from above. What is perfection? It is what comes from above. Where does it come from? From above. What is the Good? It is God. Who is it who gives it? It is God. Why is the Good a gift and why is this no figure of speech but the one reality, the sole truth? Because it is from God. For if human beings could give themselves or give each other anything at all, then this would not be the Good nor would it be a gift but would only appear to be so. For God is the only one who can give in such a way that he also gives the condition for receiving the gift. He is the only one who, when He gives, has given already. God gives the power both to will something and to perfect it: He begins and completes the good work in a person. My listener, will you deny that this is something that doubt is unable to reverse, precisely because it is beyond doubt and remains in God? And if you don't want to remain in it, isn't it because you don't want to remain in God, in whom you live and move and have your being?¹¹

Now, clearly, what Kierkegaard is saying here is more nuanced than the extremely brief quotation provided by Martensen. Nevertheless, a similar logic is at work: what God gives is the Good, but since it is said that God is the Good, what God gives is, precisely, Godself, so that the one who receives the gift remains in God, living and moving and having their being in God.

The theme that we need to be entirely single-minded if we are to find God is, famously, the dominant theme of the extended discourse "On the Occasion of a Confession," the teaching of which is often paraphrased in the one saying that "purity of heart is to will one thing" and which contains a repeated and insistent criticism of the various forms of double-mindedness—of wanting both God and worldly benefits—that get in the way of such purity.

A perhaps especially striking passage is the next-to-last in which Eckhart describes taking a bucket of water within which he places a mirror and puts it outside in the sun. The sun's light, passing through the water and reflected in the mirror is, as Eckhart puts it, "sun in the sun" (ME, p. 175), commenting that "The soul's reflection is [in the same way] God in God, and yet the soul remains what it is" (ME, p. 175). This curious image offers a key to an important image that recurs several times in Kierkegaard's upbuilding writings. In the last of the *Eighteen Upbuilding Discourses*, for example, we read:

¹¹ Ibid., p. 33. EUD, 134 / SKS 5, 137.

... if he himself is anything [in his own eyes] or wants to be anything, then this something is enough to prevent the likeness [from appearing]. Only when he himself becomes utterly nothing, only then can God shine through him, so that he becomes like God. Whatever he may otherwise amount to, he cannot express God's likeness but God can only impress his likeness in him when he has become nothing. When the sea exerts all its might, then it is precisely impossible for it to reflect the image of the heavens, and even the smallest movement means that the reflection is not quite pure; but when it becomes still and deep, then heaven's image sinks down into its nothingness.¹²

What is curious about this image is that the person (in a variant version in "On the Occasion of Confession," "the heart") both reflects and is transparent to the divine likeness, figured as sunlight. But, normally, we don't think of reflectivity and transparency as compatible. To the extent that a surface reflects light, that same light does not pass (or "shine") through it. Conversely, light that is passing through a given medium is not being reflected by it. Eckhart's mirror in a bucket, however, gives us a concrete way of imagining this, since the sunlight passes through the water to be reflected back from the mirror at its bottom. And in both Eckhart and Kierkegaard, it is clear that the point is to do justice to both the unity of the soul or heart with God and its distinction from God.

The point of drawing these parallels is not to suggest that Kierkegaard was directly inspired by Martensen's text to introduce these themes and images into his own works. There were many other sources from which he could have derived them, including Tauler and Arndt and other spiritual writings mediated by Pietism.¹³ Images of mirroring, light, and reflection are a commonplace of the Christian imaginary and are made much of in illustrated versions of Arndt's *True Christianity* with which Kierkegaard would have been familiar. So too are exhortations to singleness of intent and God's presence in all that he gives. The specifics of Kierkegaard's sources require another kind of study and, of course, in many cases that work has been or is being done by some of the outstanding scholars working in Kierkegaard Studies. My point here is simply to indicate that of the two lines of reception flowing from Eckhart's thought, the speculative and the mystical, it is clear (1) that Martensen prioritized the speculative and that to the extent that Eckhart's thought was identified with speculation Kierkegaard would have

¹² EUD, 399 (translation adapted) / SKS 5, 380.

¹³ On Kierkegaard's spiritual reading see Christopher B. Barnett, *Kierkegaard, Pietism, and Holiness*, Farnham: Ashgate 2011, pp. 63-107.

had to reject it, but (2) Kierkegaard's own spiritual reading made him open to a very different, non-speculative tradition of reading Eckhart, whether he himself did or did not make the connection back to Eckhart himself. A curious twist in this tale is that some recent commentary suggests that it is precisely this "spiritual" or devout way of reading of Eckhart that has become most relevant to post-Heideggerian philosophy of religion, that is, a philosophy of religion that has long since abandoned the speculative and metaphysical claims of Hegelian theology.¹⁴ But seeing all that involves would be another story.

Bibliography

Barnett, Christopher B., *Kierkegaard, Pietism, and Holiness*, Farnham: Ashgate 2011, pp. 63-107.

Kangas, David, *Kierkegaard's Instant: On Beginnings*, Bloomington: Indiana University Press 2007.

——— *Errant Affirmations. On Kierkegaard's Religious Discourses*, London: Bloomsbury, 2017.

Pattison, George, *Kierkegaard and the Theology of the Nineteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press 2012.

Šajda, Peter, "Martensen's Treatise *Meister Eckhart* and the Contemporary Philosophical-Theological Debate on Speculative Mysticism in Germany" in *Hans Lassen Martensen. Theologian, Philosopher and Social Critic*, ed. by Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusculanum 2012, pp. 47-72.

——— "Meister Eckhart: The Patriarch of German Speculation who was a *Lebemeister*: Meister Eckhart's Silent Way into Kierkegaard's Corpus" in *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, Vol. 4: Kierkegaard and the Patristic and Medieval Traditions*, ed. by Jon Stewart, Farnham: Ashgate 2008, pp. 237-53.

Thompson, Curtis L., and Kangas, David (trans.), *Between Hegel and Kierkegaard. Hans L. Martensen's Philosophy of Religion*, Georgia: Scholars Press 1997, pp. 149-242.

Thulstrup, Marie Mikulova, "Kierkegaards møde med mystik gennem den spekulative idealismen," *Kierkegaardiana*, X, 1977, pp. 7-69.

¹⁴ Cfr., e.g., David Kangas, *Kierkegaard's Instant: On Beginnings*, Bloomington: Indiana University Press 2007, and idem, *Errant Affirmations. On Kierkegaard's Religious Discourses*, London: Bloomsbury, 2017.

HANS LASSEN MARTENSEN'S CONSTRUAL OF AESTHETICS

Curtis L. Thompson
Thiel College, Pennsylvania, USA

Abstract

Denmark received a significant contribution in the area of nineteenth-century idealist aesthetics from Johan Ludvig Heiberg. A younger colleague, Hans Lassen Martensen, learning from Heiberg though operating with an independent spirit, eventually gained his mentor's respect and confidence and became a partner in the cause of championing Hegelian aesthetics during the period from 1834 to 1841. The task of this essay is to examine Martensen's construals of aesthetics during this time, with the examination culminating in a consideration of Martensen's thoughts on Heiberg's *New Poems*. The case will be argued that, while those reflections are clearly influenced by thoughts of G.W.F. Hegel and Heiberg, they develop into a construal that is shaped even more so by Martensen's theological commitments.

Key words: Martensen, Heiberg, Aesthetics, Lenau, Faust.

Resumen

Johan Ludvig Heiberg hizo una importante contribución a Dinamarca en el ámbito de la estética idealista del siglo diecinueve. Su colega más joven, Hans Lassen Martensen, siguiendo el ejemplo de Heiberg, aunque operando con un espíritu independiente, en su momento se ganó el respeto y confianza de su mentor, convirtiéndose en su socio en la misión de defender la estética hegeliana durante el periodo entre 1834 y 1841. El propósito del presente ensayo es analizar la interpretación de Martensen sobre la estética de su época; el análisis concluirá con una consideración acerca de los pensamientos de Martensen sobre los *Poemas nuevos* de Heiberg. Se argumentará que si bien tales reflexiones mostraban la influencia clara de Hegel y Heiberg, en ellas aparece un planteamiento moldeado incluso más por los compromisos teológicos de Martensen.

Palabras clave: Martensen, Heiberg, estética, Lenau, Fausto.

I

The philosophical tradition of German Idealism provides the background for reflections on aesthetics of both Heiberg and Martensen. A major development in that tradition was the 1790 publication of Immanuel Kant's *Critique of the Power of Judgment*. If the *Critique of Pure Reason* had established limits to knowledge so that the "thing in itself" could not be known, and if the *Critique of Practical Reason* had reduced the ideas of God, freedom, and immortality of the existential arena to mere postulates that needed to be affirmed so as to bring coherence to the moral endeavor, then the third critique, besides reuniting the bifurcated domains of knowing and doing or fact and value that had resulted from the first two critiques, had a positive, reconciling impact. As Robert Pippin contends, it "generated a much different and far more positive, hopeful, even revolutionary reaction that lasted for many generations afterward, especially in the European tradition that includes and is oriented by the work of Schelling, Schiller, Schlegel, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, Adorno, Benjamin, and many others"; for in this work that would be so influential on aesthetics Kant was defending the claim

that there was a *unique mode of human intelligibility* altogether, aesthetic intelligibility, affective and largely sensible but uniquely determinate and not merely a reactive response, and that such a mode of awareness was in some, even if in a quite cognitively unusual and difficult to categorize sense, *revelatory* in a still deeply important way. That deeply important way involved what was revealed or, more accurately, exemplified about the status of human freedom.¹

This distinct sort of aesthetic intelligibility came about through the free play of faculties in relation to objects of nature and assumed the form of "a non-cognitive but genuine and credible experience (...) of the purposiveness of nature."² Nature, then, was not merely disclosing to humans its sensible features, but, since it was generating thought about purposiveness that was relevant to freedom in its moral deliberations, was also disclosing to humans its "supersensible" features, which dimension is essential for understanding

¹ Robert B. Pippin, *After the Beautiful: Hegel and the Philosophy of Pictorial Modernism*, Chicago: The University of Chicago Press, 2014, p. 10.

² Pippin, *After the Beautiful*, p. 11.

ourselves as free agents.³ For Kant, therefore, the experience of the beautiful or the aesthetic dimension of our existence provided the human with a basis for rendering intelligible and credible her freedom and responsibility: elevating “the aesthetic dimension of human experience” to “a unique aesthetic mode of self-knowledge” meant that life’s most important matters could be addressed intelligibly, in fact, “*only* aesthetically”—and as the fine arts were joined to the beautiful as means for experiencing reality’s profundities, beauty and art became central for the human’s realization of freedom.⁴ It can be seen that Kant’s third critique, through its development of “aesthetic intelligibility,” in which concept and intuition were “logically distinct” but “not actually separable in experience,” helped to secure the compatibility between our moral task of freedom and our aesthetic appreciation of nature.⁵

The claim of the inseparability of concept and intuition was advanced in interesting ways by Fichte, Schelling, and Hegel, but because of his impact on Heiberg and Martensen during our period of consideration, it is the third of these figures who deserves our attention here. Hegel had delivered lectures on aesthetics in Heidelberg and then four times in Berlin in 1820-21, 1823, 1826, and 1828-29. Heiberg’s famous revelation experience and resulting philosophical conversion to Hegel’s philosophy had taken place in the fall of 1824, after his “two-month stay in Berlin in the summer of 1824” when “he had several conversations with Hegel and his followers.”⁶ Since a version of Hegel’s lectures on aesthetics was published during the years 1835 to 1838 only after Hegel’s 1830 death, Heiberg likely had no “first-hand familiarity with Hegel’s philosophy of art” as Heiberg was working out his aesthetic theories in the 1820s, and apparently his only access to Hegel’s lectures on aesthetics was in the form of some borrowed excerpts.⁷ This resulted in some differences on many fine points between the two

³ Pippin, *After the Beautiful*, pp. 11-12.

⁴ Pippin, *After the Beautiful*, p. 13.

⁵ Pippin, *After the Beautiful*, pp. 14-15.

⁶ Tonny Aagaard Olesen, “Heiberg’s Initial Approach: The Prelude to His Critical Breakthrough,” in *Johan Ludvig Heiberg: Philosopher, Littérateur, Dramaturge, and Political Thinker*, ed. by Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusculanum Press / Søren Kierkegaard Research Centre, University of Copenhagen 2008, pp. 211-245, p. 222.

⁷ Carl Henrik Koch, “Heiberg’s ‘Hegelian’ Solution to the Free Will Problem,” in *Johan Ludvig Heiberg: Philosopher, Littérateur, Dramaturge, and Political Thinker*, ed. by Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusculanum Press / Søren Kierkegaard Research Centre, University of Copenhagen 2008, p. 6.

men's aesthetic theories. Yet, on many major points and on the overall spirit of Hegel's philosophy, the creative Danish thinker captured much of what Hegel was about in reflecting on aesthetics.

In Hegel's posthumously published work on aesthetics the dialectical method lies more in the background than in his other philosophical works. Historian of aesthetic theory in the West, Bernard Bosanquet of the British philosophical school of Idealism, offers relevant insights into Hegel's aesthetic. He explains that in the description of the evolution of beauty, with every process of change, that which ceases to exist does so "because its nature is no longer adequate to the claim made upon it by the connected system in which it has its being": "in every causal process, any element which ceases to be, must necessarily be replaced by something more adequate than itself to the requirements of the process as a whole."⁸ Important notions in this work are the Idea and the Ideal. "Beauty is the Idea as it shows itself to sense," and the Idea, manifesting itself in forms appearing in life and in consciousness, "is the concrete world-process considered as a systematic unity": while the Idea shows itself to sense in "the beautiful," it also has an identical substance but different form as it, on the one hand, is grasped by thought as "the true," and as it, on the other hand, has to do with the will or desire as "the good."⁹ The Idea of the beautiful is grasped more and more fully as one is led through the unfolding progression of the Ideal, which is "the Idea as manifested in the chief historical types or phases of art."¹⁰ The Idea of beauty is manifested in nature, but then as it is given its fullest non-sensuous expression in human intelligence, it proceeds "as it were to repeat consciously the process by which it was unconsciously embodied in nature, and construct for it itself a more adequate representation equally actual for sense in the second nature of art":

Now the entire subjective aspect of this process, the matter which is imagined in forms capable of representation, constitutes, according to Hegel, the Ideal, that is to say, the Idea so translated into the terms or tendencies of imagination as to be capable of direct or indirect presentation to sense. Concreteness is the bridge to artistic realization.¹¹

⁸ Bernard Bosanquet, *A History of Aesthetic*, Cleveland: The World Publishing Company, 1932; 3rd edition, 1961, p. 335.

⁹ Bosanquet, *A History of Aesthetic*, p. 336.

¹⁰ Bosanquet, *A History of Aesthetic*, p. 337.

¹¹ Bosanquet, *A History of Aesthetic*, p. 340.

The Ideal, for Hegel, is seen to evolve, so that he identifies modes of imaginative capacity that are applicable to given artistic media of artistic expression “within each of the great historical forms or stages of the ‘ideal’ or art-consciousness,” with the three successive phases yielding Hegel’s three forms of art of the symbolic, the classical, and the romantic. Bosanquet contends that Hegel’s treatment of the Ideal is the greatest single step that has been made in the history of aesthetics, and this was centered in the actual change that the Ideal as the equivalent to the beauty of art had undergone as it passed through the human mind and became charged with something more than the deepest insight could find in nature: this centered in an appreciation of the vital role played by the imagination as applicable to a particular range of artistic production, an appreciation Hegel shared only with Schelling.¹²

Hegel, like Kant before him, maintains “that aesthetic intelligibility is a distinct sensible-affective modality of intelligibility.”¹³ And like Kant, Hegel linked artistic sensibility to the human’s quest for freedom. Hegel insisted that his treatment of art, as with his treatment of religion and philosophy, be understood in its greatest meaning in relation to the human’s grasping of itself in its endeavor to be free. For Hegel, human development at its most profound is about the process of becoming free, and for him “freedom is the highest destiny of the spirit.”¹⁴ If as Pippin suggests, the core of Hegel’s narrative is “the realization of freedom,” then that is the case for his historical treatment of art no less than it is for his philosophy as a whole; and that is why art historian E. H. Gombrich called Hegel the “father of art history.”¹⁵ Unpacking Hegel’s view of freedom carries us into what he labels the logic of the inner-outer relation. A person cannot internally understand herself as free apart from experiencing herself through external actions, and artistic expression and production is a form of such actions. Pippin’s work has helpfully emphasized the social character of Hegel’s theory of freedom,

¹² Bosanquet, *A History of Aesthetic*, pp. 342, 348.

¹³ Pippin, *After the Beautiful*, p. 135.

¹⁴ *Hegel’s Aesthetics: Lectures on Fine Art*, trans. by T. M. Knox, 2 vols. Oxford: Clarendon Press 1975, I:97.

¹⁵ Pippin, *After the Beautiful*, p. 18. Pippin writes, p. 133: “That common Hegelian narrative is supposed to concern “the realization of freedom,” and the role of art in such an enterprise is as a historically sensitive and sensible-affective mode of collective self-knowledge, the collectively available, sensibly-mediated self-knowledge necessary for a free life in common.” Self-knowledge comes about through the conflict of interpretation that is called for by such sensible embodiments of self-understanding.

namely, that beyond affirming my freedom through my subjective awareness in which “I can fully recognize myself in the deeds I bring about, (...) there is another crucial condition that must be fulfilled: those bodily movements count as the deed I intend only if that act description is one recognizable as such in the community in which I express and realize myself.”¹⁶ This second aspect of freedom concerns the fundamental nexus of social relations that provides the cultural or communal understanding by which one’s deeds become intelligible. In our case that second aspect of freedom will be the social world of Golden Age Denmark. Subjective and objective, inner and outer, work together. Hegel spoke of the speculative relation of these two sides of reality, the inner and the outer. Many of the reflections we will be examining will be informed by this distinction and its overcoming by means of speculation.

II

In the fall of 1834 H. L. Martensen departed on a two-year study trip abroad that furthered his education in many academic areas including aesthetics. His longer stays were in Berlin, Heidelberg, Munich, Vienna, and Paris. The first volume of his autobiography, *Af mit Levnet: Meddelelser*, is dedicated in large part to documenting experiences he had during his travels. The initial section of this paper was quite abstract in its dealings with concepts relevant to our discussion of aesthetics. I identified a distinctive sort of aesthetic intellectuality, which in combining intuition or sensation and conception, manages to connect communicatively in a relationship quite effectively because images and narratives tend to prevail rather than abstract concepts and because pictures and stories generally have greater appeal with larger groups of people than do philosophical notions. In this section of the essay a concerted effort will be made to utilize portions of Martensen’s autobiographical narrative in order to give a more personal touch to the discussion. The hope is that this will provide a personal context for construing Martensen’s construal of aesthetics. At times the unrelenting sequence of extensive quotes might become frustrating and maybe a bit irritating for the reader, but I ask you to keep in mind that the intention is to bring us more intimately into Martensen’s world in the mid-1830s. Furthermore, most of all this material has not previously appeared in English translation.

¹⁶ Pippin, *After the Beautiful*, p. 19.

Martensen writes in his autobiography about finding in the library at Heidelberg a volume of Johannes Tauler's sermons that also included a few sermons by Meister Eckhart:

I knew only single quotations of Eckhart through Hegel and Fr. Bader, but these had given me great desire for a closer acquaintance. I then brought the book home. Both Tauler and Eckhart attracted me to a great extent; I excerpted especially Meister Eckhart, and I resolved deeply to investigate thoroughly the mysticism of the entire Middle Ages. Mysticism, with its at once one-sided and profound talk of a deep humility and spiritual poverty, of a continuous dying from the world and the ego through metamorphosis and rebirth, so that the soul may become united with God; of the imitation of Christ's poor life, of the continuous transformation according to Christ's image, and the soul's submersion into God where it sometimes possibly looks as though the soul was drowned in God as in a limitless ocean, but from which it yet ever ascends since the eternal individuality will not and cannot die—all this grabbed me powerfully, and since the sermons that were offered in the churches did not satisfy me, I sought and found my edification in this.¹⁷

His studies of mysticism led to the publication of a book on that topic.¹⁸ They also contributed to the formation of his theological view that would inform his reflections on aesthetics. In Eckhart he appears to have found a speculative soulmate, as his late-in-life communications indicate:

In Eckhart I found in union with the edification the deepest speculative view, religion and speculation as an alliance. The time in which these sermons were published was a time of disintegration in both state and church, and precisely in such a time deeper spirits under the confusion of the world sought to find a time and immovable point, an asylum for freedom, which they found in dying from the world and rising to life in God. Thus, it happened also to me as well, under the confusion of the world that surrounded me, with these spirits to gain freedom in God. I felt myself thrown into a medieval, a monastic frame of mind.¹⁹

¹⁷ H. L. Martensen, *Af mit Levnet. Meddelser [From My Life: Communications]*, vols. 1-3, Copenhagen 1882-83, I, pp. 126-127.

¹⁸ H. Martensen, *Meister Eckhart. Et Bidrag til at oplyse Middelalderens Mystik*. Copenhagen 1840. (English translation: *Meister Eckhart: A Study in Speculative Theology*, in *Between Hegel and Kierkegaard: Hans L. Martensen's Philosophy of Religion*, trans. by Curtis L. Thompson and David J. Kangas, Atlanta Scholars Press 1997, pp. 140-243.

¹⁹ Martensen, *Af mit Levnet*, I, pp. 127.

Transplanting himself back in time a few centuries was occasioned further by gaining entrance into a work that influenced him greatly and would provide him a perspective for engaging significantly with a friend he would soon make and later with J. L. Heiberg. He writes about that experience:

I had earlier allowed myself to enter into the Middle Ages of Tieck as in a world of adventure. Now it was the deeper tones and higher forms that I encountered, and I was at liberty to deem it very advisable if somebody by a magical wand could allow these to ascend to their old glory. The latter medieval frame of mind was corroborated in me when I simultaneously undertook to study another work from that time, Dante's *divina comedia* with hell, purgatory and paradise, which I read according to a translation by Streckfuss with notes. This marvelous work, which encircles an entire age, an entire worldview, that of the Middle Ages, became for me a foundation for knowledge of medieval theology, which is completely taken up in the figure of Thomas Aquinas. Concerning the form of the work, I have to agree completely with Schelling's famous remark, that hell is plastic, purgatory picturesque, and paradise musical. Although many believe that paradise is the weakest, I could not quite agree with this since paradise captivated me to such a degree. I listened with the greatest interest to what is said about the condition of salvation, and followed Beatrice with intense interest as she leads the poet from station to station, until she disappears for the venerable old man (Bernard), who leads Dante to contemplation of the Trinity. I can say that this study of mysticism and Dante was the best thing I gained in Heidelberg, and it was, so to say, my secret. As every section in Dante's work closes with a reference to the stars, so it also brought out in me a new knowledge of the stars. When each night in that beautiful summer I made my solitary walk along the Neckar River, I was constantly filled up by mystical feelings with the speculative thoughts and Dante's images.²⁰

The reference to the stars, I take it, is to the fact that he encountered the stars on his nightly walk, but his experience of them was now taking place in the context of thinking deep thoughts gained from his encounter with mysticism and Dante, so he was gaining what he took to be in its own way "new knowledge of the stars."

Recollections of his days as a young traveling student explain that it was on his way to Vienna that he fell into speculations on the idea of Faust.

Among some books that were placed in my possession was a new publication on Faust by Lenau. I took and read it. It made on me a pleasant impression

²⁰ Martensen, *Af mit Levnet*, I, pp. 127-129.

and induced me to compare it with Goethe's Faust. However much beauty and genuine poetic artistry I was obliged to find in Lenau, it could yet not occur to me with respect to talent and poetic wherewithal to compare it with that of Goethe. On the other hand, I found to my delight an interpretation of Faust from a completely other point of view from Goethe's, namely, out of a Christian outlook on life, which is the proper, indeed the only proper element in which a Faust can be presented, as indeed the idea of Faust is also born out of Christianity. Goethe's Faust is, as all the poet's productions, a purely individual confession, a pronouncement and presentation of the poet's inner experiences. It is the so-called *Sturm und Drang*- [Storm and Stress] period in Germany, the unrest, the pressure, which heralded the breaking forth of a new age that at that time stirred in youthful spirits and natures, an age in which Goethe himself and those related to him had here found an expression, their philosophical puzzles, their inner struggle between faith and knowledge, their contempt for scientific philistinism, their search and craving, their longing and unquenched thirst.²¹

The two Fausts, the one by Lenau and the other by Goethe, are going to garner a significant share of Martensen's reflections on aesthetics that we will be investigating. His memoirs find him quickly acknowledging the unquestionable superiority of Goethe's, and yet he does not hesitate to identify what he sees as shortcomings in the tragic play that is the best-known version of the Faust story.

Goethe's Faust is originally only a fragment. By continuation one fragment is merely joined to the next, so that no actual whole is brought about because the presuppositions were lacking. Goethe's Faust is therefore by no means what has often been said, a poem of world historical meaning as Dante's. It is rather not an objective outlook on life that here receives expression, as valid for all of Christendom to which the Faust legend belongs. Goethe belongs only to a single time, and his Faust is only a single writing of a very great individual's confession. However high Goethe's genius must be posited in this work, there is about it, if I am allowed to use the expression, something non-canonical, something artificial, something apocryphal, because it has diverged from its true model, its idea that the poet ought to read in the legend. The outlook on life is pantheistic or half-pantheistic and skeptical, which was suitable for the readers for which he wrote and still goes down well among readers who stand outside the Christian presuppositions and demand only what they call the human.²²

²¹ Martensen, *Af mit Levnet*, I, pp. 163-164.

²² Martensen, *Af mit Levnet*, I, pp. 164-165

Some of the major features of the theological view—the reality of temptation, the defiant revolt against God that is sin, and the denying of one’s true essence—informing the analysis of Faust, and we will see, Dante’s divine comedy as well, are set forth in another passage from the autobiography.

His Mephistopheles is a modernized Devil, a principle of negativity, a personification of evil, who is only construed as a negative, but in addition as co-belonging in existence in order to provide opposition, life and commotion. But how different from this is the Christian view. The spirit of darkness, which Christianity teaches us to renounce, is God’s and the human’s enemy, a creature, who in haughty defiance revolts against the Creator. As Faust gives himself up to him, Faust seeks to deny, reason away [*bortraisonnere*] his own created essence, his creatureliness, in order to win the independence and self-constitution of arrogance. Only under these, under the presuppositions of the *relations of creation*, which with necessity enter into a Christian conception of totality, can an actual Faust be composed. The actual Faust writing, which Christendom will be able to appropriate, still remains to be written and still must be expected. But to the forerunners belongs Lenau’s Faust.²³

Lenau, the pen name of Nicholas Franz Niembsch Edler von Strehlenau, was a talented young scholar who became a good friend of Martensen. They met in Vienna, in a coffeehouse that was the regular gathering spot for all the young intellectuals in the city who were desiring a mutual exchange of ideas and social interaction.²⁴

I made then Lenau’s acquaintance in Neuner [Café], where each afternoon I found myself. Despite all the differences that were in our individualities and natural predispositions, it yet turned out that, indeed we opened ourselves more to each other, thus sympathized in that which was the highest, that this acquaintance expanded into a friendship. More and more it developed so that we daily walked together, daily ate together, were incessantly in a mutual, spiritual give and take. I was allowed to know in him a rich and very outstanding spirit, who had prematurely become introduced into the regions of deeper investigation, had prematurely brought life’s highest problems under scrutiny. And his human character (*Naturel*) was pure and noble. How he appraised me can among other things be seen by a letter to Emilie Reinbeck, an older friend, where he in his benevolent jesting calls me a continuous potency, an affront [*Hemsko*], because I hinder him in writing letters, because I have

²³ Martensen, *Af mit Levnet*, I, pp. 165-166.

²⁴ Martensen, *Af mit Levnet*, I, pp. 166-167. Martensen’s full account of his relationship with Lenau is given in I, pp. 167-212.

stolen his time, heart and thought (Schurz, *Leben Lenaus*, I, pp. 324). My conversation he compares with a bath of reason, which holds him captivated. "Already in some weeks," he writes, "I sit in this bath, 4 to 8 times a day."—I for my part can here add, that I also daily sat in a corresponding bath, which he administered to me.²⁵

Conversations with Lenau generally took on an aesthetic character, although a political dimension was also present, recalls Martensen nearly a half-century later:

Many of the personalities who gathered here were poets, or hoped to become that, which applied to the majority, for only two or three were that. But with the aesthetic element in the conversation was combined also a *political* element, which very soon I noticed was a liberal opposition against Metternich and the Metternichian system of government.²⁶ Grev Auersperg, Anastasins Grün, who himself was a relative of Metternich, gave in his *Spaziergänge* in the poem "The Salon" a very sensational description of Metternich.²⁷ Metternich goes around in the salon and gives on the most pleasant *Maade Cour*, while outside of the salon there stands a poor petitioner, namely, the Austrian people, who most humbly ask that he will forgive that it takes freedom to ask whether he will give them freedom. This tone found resonance in Neuner's, where the Metternichian absolutism was considered as oppressing every free movement. Still, such was stated only in subdued tones; for even Neuner's Café was not well regarded by the government, because one had the feeling that here stirred a spirit that could become menacing for the establishment. This can certainly also be said, that the Neunerian Café to no small degree had contributed in Vienna to prepare for the events in 1848.²⁸

While political overtones were omnipresent in Neuner's, this was not the case in the Lenau-Martensen relationship.

²⁵ Martensen, *Af mit Levnet*, I, pp. 170-71.

²⁶ Klemens Wenzel Nepomuk Lothar, Prince of Metternich-Winneburg-Beilstein (1773-1859), was an important Austrian statesman who served as a foreign minister (1809-1821), functioning as one of the organizers of the Congress of Vienna (1814-15), which determined the settlement of Europe after the Napoleonic Wars. He was the Chancellor from 1821 until the liberal revolution of 1848 forced his resignation.

²⁷ Count Anton Alexander von Auersperg, who used the pen name of Anastasius Grün, was an outspoken critic of the Austrian government. His fame rests largely on his political poetry, two collections entitled *Spaziergänge eines Wiener Poeten* of 1831 and *Schutt* of 1835. Martensen here refers to one of his most famous poems, "The Salon," from 1831, in which the Austrian people courteously plead, "May we ask you for the freedom to be free?"

²⁸ Martensen, *Af mit Levnet*, I, pp. 168-69.

The political did not take up any great place in our conversations. I did not have at that time any cultivated political views, while he I dare say had something that could be called a standpoint. He was, namely, coming from liberalism. Now since liberalism has a principal opponent in absolutism, so he hated all absolutism as tyranny and oppression. He hated papism and hierarchy and not least the political absolutism he knew from experience. Yet his liberalism was not so narrow-minded, as I have so often found it in others, who in their criticism of the establishment entangle themselves in multifarious specialties and pettinesses, but which are without ideas and without breadth of view. Lenau's liberalism had an ideal, a universal and cosmopolitan character. He saluted human rights. The political was in him taken up with a higher reality, and the freedom ideal, for which he was enthused, was after all the human's eternal personality ideal, which was obliged to have a right to unfold itself under the earthly relations.²⁹

It is no surprise that theology with a philosophical emphasis was a frequent subject of their dialogue. Martensen refers to it as philosophy of religion, which at that time was a category that had not been used for very many decades. Presented here are some thoughts that we will encounter again.

Our conversation moved especially in a philosophy-of-religion direction. We talked with each other about pantheism, about God's and the human's personality, with this also about Spinoza, Goethe, Hegel, and Fr. Baader, whom he knew not at all, and to whom I first drew his attention. It is well known that he afterwards sought Baader's personal acquaintance, that Baader dedicated to him an installment of his *Lectures on Speculative Dogmatics*, and that Baader gave him a practical word of wisdom for the road, which Lenau stuck in his hat as a fresh forest green: *Die Gescheidten werden immer gescheidter und die Dummen werden immer dummer*. [The clever ones are becoming more and more clever and the stupid ones are getting more and more stupid.] We talked likewise about mysticism, about the Middle Ages and the Reformation, about the present age's disorganization and about the necessity of a spiritual rebirth by Christianity. At that time he declared as his conviction that not merely science, but also art and poetry ought to work toward a transformation of the time's spiritual consciousness. Therefore, he very definitely raised objections to aesthetic formalism, the artistic indifferentism, which does not care about the religious-moral substantial truth, but only about the so-called beautiful form. The true poet, just as the true prophet, posits a true consciousness of eternity against the consciousness from the mere spirit of the time and that filled up with the tenets of the false prophets, is obliged to proclaim true views, speak judging and liberating words into his time (...) Niembsch was

²⁹ Martensen, *Af mit Levnet*, I, pp. 173-74.

Catholic, but had a freer conception and recognition of the significance of the Reformation. His recognition of Luther still had its considerable limitations. Often in his conversation he returned to what I have also heard from other Catholics, that both in Luther's personality and work there was something coarse and plebiscite, verging on the vulgar, which made him unqualified for being an apostolic character. I responded that precisely a man as Luther with these coarse flavorings was that which the time then needed. There was need for a man who could strike a bludgeon stroke.³⁰

Yes, these two intellectuals also discussed aesthetics, but we can see that those discussions did not take place without a broad consideration of the many arenas of life.

One of the artistic endeavors that gained significance in the relationship was music. Martensen had played the violin since his youth. But we learn that in this area Lenau excelled to an amazing extent.

Lenau captivated not merely by his rich conversation and what he gave as a poet. He captivated also, if one was not devoid of sense, by his exceptional musical gifts by which he opened a new side of his remarkable individuality. First he had masterly played guitar, but this had seemed to him to be too narrow, and he had completely thrown himself into the violin. I have heard many great violin virtuosos, but nobody who in execution, in expression could compare with him. A great virtuoso, who at that time heard him play, exclaimed in wonder and in a sort of shock: "Lord Jesus! What would have you been able to become, if you had made the violin your profession." Lenau himself sometimes thought that he should have chosen neither the violin nor poetry. Often after he played Austrian dances he passed into the most plaintive and touching sounds. But the center of his playing was Beethoven, who for him in music was one and all. He perpetually played long passes of Beethoven, which he could do by heart and continued in private fantasies. He had written a poem: "Beethoven's Bust," which is found in the second volume of his collected works. When I read this poem, I can still hear the violin passages he played before me.³¹

We are getting a sense for the expansive humanity of Lenau. The fact that these two became soulmates tells us that Martensen himself was also a person of uncommon substance. Music is one area that they ended up having to agree to disagree.

³⁰ Martensen, *Af mit Levnet*, I, pp. 171-73.

³¹ Martensen, *Af mit Levnet*, I, pp. 178-79.

I talked sometimes with him about Beethoven and Mozart, which latter was my musical ideal. But he would not at all allow Mozart to come up against Beethoven. Mozart is all too jovial, he said. There is in the human breast a font of pains and sufferings, which Mozart has known not at all, but which Beethoven has known and been able to reproduce in sounds. If I emphasized “Don Juan,” where not merely jovial sounds, not merely romantic sounds, but also the most serious and deepest sounds from the spirit-world are heard, neither would he grant this validity. “Figaro,” he said, is Mozart’s proper genre; here he is at home. He added: A requiem Mozart cannot write. One notes the forced, the artificial, the compelled, while it flows in Beethoven. Mendelssohn-Bartholdy he allowed more or less to pass. Yet Mendelssohn could not write an oratorium. His “Paulus,” he shall have found very feeble and weak. Even Lenau had an idea for an oratorium: Judas Ischariot, who waited for the right composer.³²

One last music-related account can be justified for inclusion in our narrative because in it we learn a little about Martensen’s good-natured humility about his finitude.

He [Lenau] persuaded me to take up again my shelved violin playing, and was even with me in an instrument maker shop where there created Machini violins. Concerning my own bungling shall here not be told, especially since the whole did not lead to anything, and I still soon had to shelve the violin, my childhood’s love, forever. Only one thing will I recollect. One of Lenau’s teachers on the violin once said to him: See you, my dear Lord von Niembsch! Everything depends on this, that in a Beethovenian composition on the violin one ought in such a case always to have an abyss by one’s side, in order immediately to be able to throw oneself into it, if one plays out of tune. Lenau always met with certainty the high pitch or another high note, which in the Beethovenian compositions required an abrupt, so to say, infinite leap on the violin. I for my part never attempted this, since I obviously foresaw that I would have immediately been obliged to throw myself into the abyss. But apart from this or that individual there was the one, who then became to me important and lay in my heart, in the whole set of people to find the right sound on the violin. Only after hearing Lenau did I believe to have received a concept of what that sound would say.³³

A complicating factor in the relationship was the matter of a cult, a cult centered about Lenau. Apparently the dashing, vibrant young Austrian poet had a magnetism about him.

³² Martensen, *Af mit Levnet*, I, pp. 180.

³³ Martensen, *Af mit Levnet*, I, pp. 182-83.

If we turn ourselves to the aesthetic, then there was at that time in Vienna a veritable Lenau-cult or Lenau-worship that was especially shorn up by women. It was mainly his lyrical writings that had gained him this favor. In a certain respect it can seem inexplicable, since the Austrian disposition [*Naturel*] is far more fitted for a life of enjoyment and optimism than for pessimism. However beautiful Lenau's lyrical poems are, either as seen in the intensity and depth of feelings or in the plastic and graphic images, so that they must be said to belong to the most outstanding in German literature, still everything in his lyrical writing is as enveloped in a sleeve's black mourning band. He is the poet of melancholy and pessimism, and not with little justice has his lyrical poetry been aligned with the shining but black mirror-globes we are accustomed to place in the gardens.³⁴ Lenau's poetry reflects the sunlit world with all its objects and forms, which are measured with a wonderful natural confidence, but everything is reflected in his disposition's darkness, is reflected in black, in the black globe. One has called him the German Byron, and among the points of comparison which here could be mentioned, can also be mentioned a certain monotony, for in the poets of melancholy and pessimism everything runs into the same, everything is vanity, every hope is disappointed, so that the ideal cannot be found. However much validity pessimism has for the deepest worldview, we yet need daily to employ a proportional optimism. Particularly it requires the cheerfulness, happiness, enjoyment and variety of the Austrian character [*Naturel*]. Nevertheless there was for Lenau's melancholic writings a general delight, in order not to say adoration, especially among the ladies. One sees what magic poetry can exercise, how it can even defeat also the natural differences and, what indeed was also the case with Byron, can completely take possession of the dispositions, at least for a time. In Lenau's *Faust* is struck no doubt other tones, and a higher outlook on life emerges. Also this work exerted a charming effect. His *Faust* was at that time, since I myself recently have become acquainted with this, in the mouths of all, and many read it again and again.³⁵

Lenau was a great poet, so he had definite thoughts about other creative writers of lyric poetry:

I also hardly need to say that we also talked about the poets. Goethe he did not love, at least at that time I lived with him. Schiller to the contrary stood for him as a noble spirit, who yet lacked something very essential. About Heine he expressed that he perhaps was the greatest lyric poet in Germany, but it

³⁴ Martensen is here apparently referring to a form of gas lighting that was used prior to electricity.

³⁵ Martensen, *Af mit Levnet*, I, pp. 169-70.

was to him inconceivable that one could be an actual genius and yet be so “verliederlicht” as Heine was.³⁶

And obviously they talked much about Faust.

It lay in the nature of the relation that in our conversations we often were led back to his Faust. I eventually made the decision to write a treatise on this. I communicated to him piecemeal, as I wrote, and had his full and undivided approval. When I came to him in the morning, I found him either playing the violin or lying in bed. He had the bad habit of often to continue lying in bed until late in the morning. As he often could not come into bed at night, then he could not come out of bed in the morning. Therefore, when I came to him in the morning and found him in bed, he had the stamp of the most advanced melancholy, which I nevertheless managed to drive away, as I sat down on the bed and lectured on the piece of my treatise I brought along. After the reading he rose and exclaimed: Masterful! Matchless, etc., an over-evaluation, which can only be excused with his enthusiastic nature. He absolutely wanted for the treatise to be published, and provided me at once with the most highly regarded publisher, namely, Cotta. Also I was obliged, when the treatise was finished, to do a reading on it for a gathering of the brethren from the Neunerian Café. There was unanimous praise for style and presentation. But no doubt it must be assumed what I also assumed, that the same opposition that is found in the time must also be found in the Neunerian Café, the opposition between the Christian and the merely humanistic view, which after all will have nothing to do with Christianity. There was agreement regarding the aesthetic construal of Lenau's Faust, in the admiration of the poet's beauties. I sought to direct consideration to a higher interpretation than the merely aesthetic. But this interpretation no doubt contains the seeds to more profound differences. Of remarks that were expressed, I remember that Bauernseld said: “You allow him to say more, than he has thought.”³⁷

The autobiography gives us access to Martensen's response to responses that were made to his treatise. And we witness the insistent case that Martensen makes for the distinctiveness of Lenau's Faust over against that of Goethe.

In his valuable autobiographical outline of Lenau, Grev Auersperg, who obviously had great sympathy for a so-called purely human construal and in outlook on life stood on Goethe's side, made the remark that I had attempted to claim back the “genuine Christianness” of Lenau's Faust, but with this

³⁶ Martensen, *Af mit Levnet*, I, pp. 173.

³⁷ Martensen, *Af mit Levnet*, I, pp. 183-84.

made me guilty of an anachronism, as I already here am supposed to have anticipated Lenau's later Christian standpoint. According to Auersperg, not faith but doubt is the inspiring in Lenau's Faust. If it caused trouble, I would here readily divide a country for my interpretation, as in addition I must regret that Auersperg, whom I esteem highly, is no longer among the living. It may yet presumably stand to reason that because Faust is presented as a skeptic, that does not necessarily need to mean that the prevailing outlook on life in the poet is the same. And if there is talk of a Christian outlook on life that shall be displayed in a Faust, I must be permitted to ask whether this can have any other basis than the creation-relation and the construal of evil, of Mephistopheles, grounded in this relation. But precisely this, the relation between the creature and the Creator—in which relation the creature will defy and rebel against the Creator, will reason away its creatureliness in order to be able to compose itself in an absolute independence—is consistently expressed in every case definitely aimed at in Lenau's Faust from first to last. Also may be asked how one shall state the reason for writing a Faust after Goethe, if one does not have other, that is to say, have another Faust and another Mephistopheles than Goethe; does not have another thing to come with after all than the same thing, a humanistic, pantheistic or semi-pantheistic outlook on life, with Christian reminiscences sprinkled into it as in Goethe. To compete with Goethe in a purely aesthetic respect, in poetic power, hardly any younger poets can even dream of doing, and would also after all have no interest in doing.³⁸

The treatise on Lenau's Faust was published anonymously in Germany and according to Martensen attracted some attention: "In what I have seen in the enormous Lenau-literature, I think that which deals with Lenau and which over the course of years has accumulated, I have not found in the interpretation of Faust anything other than the merely aesthetic treatment, but the problem, the relation between Lenau's Faust and Goethe's I have nowhere found touched on. The outlook on life seems completely to have lain outside the reviewers' horizon as a kind of adiaphora."³⁹ Lenau's close friend reports: "I later published my treatise in Danish in a more detailed adaptation, which was published in Heiberg's *Perseus*. Among Danish readers, namely, in the circle of the younger scholars, I have reason to believe that it produced some effect. Sibbern wrote a benevolent and weighty notification in *Maanedsskrift for Litteratur*, in which he completely agreed with the view that the purpose in Goethe is an entirely other one than in Lenau."⁴⁰

³⁸ Martensen, *Af mit Levnet*, I, pp. 185-86.

³⁹ Martensen, *Af mit Levnet*, I, p. 186.

⁴⁰ Martensen, *Af mit Levnet*, I, pp. 186-87.

Martensen restates his view that the fundamental idea in Lenau's *Faust* was its stark difference from that of Goethe. His essay's value depended on its success in executing this thought.

Martensen corresponded with Lenau to some extent after their parting. But after a number of years Lenau's melancholy intensified and from 1842 his mental illness progressed in earnest, so that from 1844 he was maintained under restraint in an asylum until eventually in 1850 he died, as a result of having committed suicide. Martensen devoted many pages of his autobiography to Lenau, not because he was writing Lenau's biography, but because he felt that Lenau's biography was such an intensely important part of his own autobiography that he was writing.⁴¹ Martensen closes his account of Lenau by noting: "his life and destiny serve to affirm the old golden precept: Life ought not be constructed aesthetically, but ethically."⁴²

Martensen's study trip concluded with a stay in Paris, and the encounter with the Heibergs, Johan Ludvig and Johanna Louise, dominated that experience. Martensen writes about the initial meeting with the distinguished Danish couple:

I went one day to Heiberg's hotel, around 12:00 o'clock noon, which I expressly emphasize since this visit lasted somewhat longer than usual. I received the best and most friendly reception from them both. It did not take long before Heiberg and I were right in the middle of Hegel's philosophy, which he had introduced into Denmark, and for which he continued to work. I had a fair bit of information about the Hegelian situation in Germany, which interested him. 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. After this it became easier for me to speak and negotiate my views with him. I also told him something of the view at which I myself had arrived. He listened to it with attentiveness. We even came to touch on some points of dogmatics, and although differences were inevitable, I nevertheless had the opportunity to admire the humanity and elegance with which he argued (...). We continued our exchange of ideas for a long time, as I believe, to mutual interest (...). Time flew, and when it was dinner time, Heiberg invited me to eat dinner with them, which I gladly accepted. We then drove to Palais Royal, where we dined at [the restaurant] Vefour. We ate magnificently and Heiberg did not spare the champagne. At the table the philosophical discussion con-

⁴¹ Martensen, *Af mit Levnet*, I, p. 194.

⁴² Martensen, *Af mit Levnet*, I, p. 212.

tinued since we began to discuss Heiberg's work *On Human Freedom*, which in Copenhagen had exercised an educative effect on several of the young people (...).⁴³

The eventful evening finally came to its conclusion.

But suddenly I noticed that it was 12:00 in the evening. It was midnight. Where had the time gone? I began my visit as 12:00 noon, and now it was 12:00 at night. The whole thing was like a vanishing dream, from which the midnight church-bells had awakened me. In a dream, time disappears or passes unnoticed. The conversation had become one; I did not recall a single place where the time made itself noticeable, i.e. where there appeared one of those pauses in which one feels exhausted, and where one must collect oneself in order to find something new. Had such a pause appeared, I would certainly have awakened. But everything happened spontaneously (...). When I returned to my hotel, I learned that my fellow countrymen had wandered out in order to look for me—a task, which was certainly difficult in Paris—because they feared that an accident had befallen me.⁴⁴

This night was the beginning of significant relationships for all three in the group.

III

The investigation of Lenau's Faust will be facilitated by examining its extended Danish version that appeared in Heiberg's *Perseus* in 1837 under the title of "Observations on The Idea of Faust: With Reference to Lenau's Faust."⁴⁵ Two parts comprise the essay. In the first part an attempt is made

⁴³ Martensen, *Af mit Levnet*, I, pp. 218-220. The translation is from Jon Stewart, *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark*, Tome I: *The Heiberg Period: 1824-1836*, Copenhagen: Søren Kierkegaard Research Centre / C.A. Reitzel's Publishers 2007, pp. 544-545.

⁴⁴ Martensen, *Af mit Levnet*, I, pp. 225-226. The translation is again from Stewart, *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark*, Tome I, p 546.

⁴⁵ "Betragtninger over Ideen af Faust. Med Hensyn paa Lenaus Faust," *Perseus, Journal for den speculative Idea*, no. 1, 1837, pp. 91-164. The essay was republished in *Mindre Skrifter og Taler af Biskop Martensen*, Udgivne med en Oversigt over hans Forfattervirksomhed af Julius Martensen, Copenhagen: Gyldendal 1885. My references are to the later republication of this extended Danish version. This review has been discussed in George Pattison, *Kierkegaard: The Aesthetic and the Religious*, New York: St. Martin's Press, 1992, pp. 21-22, and Kierkegaard, *Religion and the nineteenth-Century Culture of Crisis*, Cam-

to offer a more general overview of the significance of the figure of Faust; the second part reviews Lenau's Faust. For my purposes, the essay's first part is more germane to an investigation into Martensen's construal of aesthetics, so the focus here falls onto those more general deliberations.

In this essay Martensen is arguing for the distinctiveness of Lenau's Faust over against that of Goethe, and he actually does not spare criticism of both figures. He begins by broadening the scope even further to include Homer and his *Iliad*. Even then, though, there is room for a younger poet who desires to consider the tragedy of Faust from a point of view *contra* Goethe, and to do so with an eye on entering into the terrain of the speculative Idea, which we have seen is at the heart of the big picture utilized for construing meaning of creative works when operating from a Hegelian stance. So his opening paragraph runs as follows:

To write a Faust after Goethe, one will without doubt say, is the same thing as writing an *Iliad* after Homer, a bold undertaking, which can hardly turn out well. One may be entitled [to do this], as long as the assumption stands firm that the viewpoint from which Goethe has construed the idea of Faust is the only one which can and ought to be chosen; for then it would probably be bold for a younger poet to compare himself with that poetic spiritual giant in magical power of execution. If in the meantime a younger poet with true poetic talent attempts to present Faust from a completely different, indeed opposite, viewpoint from the Goethian, to show us this tragic whole in thought's kingdom in a new light, then the claim is placed on the public until further notice to stop with those general observations on the difficulty of writing an *Iliad* after Homer, etc. But to enter the far more difficult observation of the speculative Idea, which poetry has endeavored to present. For only from this standpoint of the Idea does it allow itself to determine whether Goethe actually has solved the problem or whether the solution of this still remains.⁴⁶

Construing the story of Faust from the vantage point of the Idea will make for a more satisfying solution to the problem addressed than what Goethe delivered.

bridge: Cambridge University Press 2002, pp. 101-103; Robert Leslie Horn, *Positivity and Dialectic: A Study of the Theological Method of Hans Lassen Martensen*, Copenhagen: Søren Kierkegaard Research Centre / C. A. Reitzel's Publishers 2007 (*Danish Golden Age Studies*, vol. 2), pp. 131-133; Jon Stewart, *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark*, Tome II: *The Martensen Period: 1837-1842*, Copenhagen: Søren Kierkegaard Research Centre / C. A. Reitzel's Publishers 2007, pp. 83-91.

⁴⁶ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," p. 27.

We have learned above that Martensen understands the Faust legend to have originated from the soil of Christianity. The Christian view of the fall into sin and resulting human corruption informs the tragic story. Accompanying this emphasis on human depravity is the related notion of God's judgment together with an apocalyptic mentality that envisions the end as imminent. In such a vision evil is a substantial spiritual reality pointing to the opposition between human self-consciousness and God, with the effects of this opposition intruding into the various spheres or regions of creative activity and the intensity of opposition varying with the particular arena in which it appears.⁴⁷ The fall, evil, and the Devil are part of the Christian landscape, and the opposition between God and the human is not confined to the practical side of life. Its greatest intensity manifests itself in life's theoretical side. The drama of Faust finds its life blood and *dénouement* in the battle that takes place in intelligence.⁴⁸ Martensen, we will see, regards Protestantism as a form of Christianity that is centered in freedom, and Heiberg too seems to adopt this perspective. Here it is Protestantism that possesses the speculative wherewithal and poetic profundity to accommodate the idea under consideration, namely, the reality of self-conscious freedom that is to be gained or lost. This places the idea of Faust above that of both Prometheus and Don Juan. And here speculative poetry reaches its height as the focus falls not on the objects illuminated by the speculative light but on the speculative light itself.⁴⁹ Revelation can be of a relative sort, in which case it is retained within the confines of subjective spirit. Revelation becomes closer to an absolute sort when it involves human striving to constitute a godless kingdom of thought, for then judgment can be seen in relation to such arrogance and the full disclosure of human spirituality can take place.⁵⁰ The drama manages to raise the matters under consideration to the level of highest importance. Human reflection on ultimacy often leads to thought of the end and judgment and that is the case here.

Not all thinking about the end and judgment assumes an apocalyptic form. Anticipated here, though, is the Day of Judgment as identified with the end but as also functioning efficaciously for historical periods preceding the end.⁵¹ The stages of this special type of poetry are identified. The

⁴⁷ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," pp. 28-29.

⁴⁸ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," p. 30.

⁴⁹ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," pp. 29-30.

⁵⁰ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," pp. 30-31.

⁵¹ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," pp. 31-32.

first is that found in the last book of the Bible, the apocalyptic document of the Revelation of John. In this stage poetry is still presented in the form of religion. As this Revelation appears within the context of Christianity, an implicit judgment occurs in relation to what is taken to be the two major finite forms of religion, Paganism and Judaism.⁵² Martensen underscores how in this first stage poetry is serving religion to such an extent that talk of a poetry that is in some sense artistic must still be precluded. Poetry gives rise to the beginnings of reflection, but it cannot free itself from the infinite content of the Idea presented symbolically that is monopolized by the predominating religious interest.⁵³

History enters the scene as the object world comes into focus by Christianity. Poetry gives shape to art with religion as its content. Medieval Catholicism, stage two of this type of poetry, develops into a religion of art that reaches its height with apocalyptic poetry but now underscoring judgment of a variegated world whose circumference lies within Christianity.⁵⁴ Awareness of dialectical movement in the world has allowed human consciousness to deepen as the complexified outer complexifies the inner. As religion becomes the subject-matter of consciousness, so too does the artistic self-consciousness assume form and give art's representations greater specificity and beauty. Religion and art thus merge and poetry's highest form has progressed to the height of its second developmental stage in its magnificent exemplar of Dante's *Divine Comedy*, with its three great spiritual regions. Disclosed in this artwork is Catholicism's best.⁵⁵

The extensive breadth of the poetic image-world needs to be traced back to the intensive where the poetic self-consciousness is penetrated with contemplation of the infinite. The center of this intensive consciousness is freedom, for hell, purgatory and paradise are forms of revelation of the universal kingdom of freedom and self-conscious thought.⁵⁶ At this point, the highest standpoint has not yet been reached. That is because poetry has not yet turned its attention to the source of the creative thinking that has been appearing. Thus far, its reach has not extended beyond the full account of external reality into the internal font of the outer in all its fullness.

⁵² Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," pp. 32-33. The stereotypical categories, of course, such as we encounter here are no longer regarded as accurate or satisfying as types of these two rich religious traditions.

⁵³ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," p. 33.

⁵⁴ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," pp. 33-34.

⁵⁵ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," pp. 34-35.

⁵⁶ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," pp. 35-36.

Required is to push matters back to the source, which is the imagination or fancy. In Kant's 1787 first critique, *Critique of Pure Reason*, he had distinguished between the transcendental analytic, which broke the external world down into its parts, and the transcendental dialectic, which brought the parts back together into a whole; but before treating these two, he advanced his transcendental aesthetic, in which he claimed that consciousness of sensation or perception involved *a priori* intuitions of space and time in and through which sense-perceptions were experienced. Martensen advises that Dante's spheres of hell, purgatory and paradise are to be regarded as fundamental intuitions of the imagination in and through which objects are to be construed; and he suggests that this should be seen as being analogous to Kant's intuitions of space and time. For Martensen, it is the imagination and the freedom being served by it that here becomes the privileged content for the highest observations.⁵⁷ Faust thus represents a progression beyond both John's Revelation and Dante's narrative, for the all-encompassing reality of human freedom has come center stage. Stage three of poetic development has been reached. Despair and doubt are two themes mentioned that will later receive further attention and then later still become major categories for another major Danish religious thinker. Thought in its free self-determination struggles with how it is going to compose itself in relation to knowledge. The ultimate destiny of the tragic hero is being determined.⁵⁸

Ideality is the world of possibility rendered relevant as a goal for a region of human endeavor. Here we are informed that within Protestantism the Divine Comedy comes to be understood as exhibiting an ideal that needs to be relativized, stripped of its absolutizing standpoint, and the Faust account gives expression to such judgment.⁵⁹ The poetic form of Faust transcends both that of the Christian biblical text and of Dante's medieval text. In Faust, mythology is reduced from multiple external figures to the two major players—Mephistopheles and Faust—who enact not an extensive drama centered on external characters spectacularly presented but an intensive drama centered on a relationship in which thought is highlighted.⁶⁰ Those with whom one associates can influence who one becomes. It becomes clear

⁵⁷ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," pp. 36-37.

⁵⁸ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," pp. 37-38.

⁵⁹ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," pp. 38-39.

⁶⁰ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," pp. 39-40.

that the guides Beatrice and Mephistopheles bestow wildly different experiences on those they are guiding, Dante and Faust respectively.⁶¹

Doubt is the form of the negative present in dialectical thinking that can become the speculative. Such negativity is present as well in understanding dogmas, and Christianity's truth is able to solve the problem of various dogmatic claims being cast asunder into irresolvable oppositions by reflexion.⁶² Freedom needs to contend with itself so that a higher form of freedom can emerge. Doubt, we learn, is an ingredient in movement toward the truth, as is temptation, which is comparable in the practical arena to what doubt is in the theoretical. In addition to temptation [*Fristelsen*], we also encounter here the verb reduplicated [*fordobblet*], both of which will become important notions for a Danish contemporary.⁶³

With the big moment of decision at hand, Faust in his freedom determines his future. The reference to Pan is to the Greek God of religion and mythology who had goat features, was associated with fertility and new growths of springs, and became significant in the Romantic movement.⁶⁴ The monumental significance Martensen attributes to the development of Protestantism becomes apparent in the next portion of his narrative. It is this form of religion—generated out of the causal flow dispersed by Luther's potent manifestation of the principle of subjectivity in his "Here I stand, I can do no other" claim when confronted by the authorities—that allowed the negative to be given its due on the world's stage. The independent thinking spirit became the basis for freedom finding its way into all of life's spheres, from the political to the artistic with Faust being the latter's best model.⁶⁵

We next are given a welcomed qualification. Certain points of view and perspectives, such as the particular philosophical standpoints and particular religions such as Judaism, have been presented in a pretty negative light. Here we receive word that besides the status a given reality is designated within the dialectical consideration at hand, it also has a more substantial side to it that gets lost in apocalyptic poetry's considerations. There is no backing off from the black-and-white judgments being offered about non-Christian religions, but this acknowledgement softens the rhetoric to some

⁶¹ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," p. 40.

⁶² Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," pp. 40-41.

⁶³ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," pp. 41-42.

⁶⁴ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," pp. 42-43.

⁶⁵ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," pp. 43-44.

extent and breathes a little fresh air into what seems to be a quite closed system.⁶⁶

In discussing the cultural form of science, the development of freedom in the realm of science gone astray is compared to the history of the temptation of Christ. Science loses faith in thought as it moves away from idealism to empiricism. Idea's truth comes to appear as a *Fata morgana*, a term Heiberg will use in an 1838 play that we will examine in the essay's next section. As the human spirit gives up on the Idea, it adopts a positivist, foundationalist form of science. A *famulus* is an assistant or servant, especially working with a scholar, and Wagner is referred to as Faust's assistant and also the brother of Gretchen, his love.⁶⁷ Taking too seriously the scholarly efforts involved in the physical sciences and in making sense of history do not bring the highest satisfaction. In fact, the fruitless effort to turn stone to bread is characterized as a bad [*slette*] one, a designation of inadequacy that we will delve into in the essay's section on Heiberg's *New Poems*.⁶⁸ The subjective idealist Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) comes to mind in a description Martensen offers, and arrogance is linked to the ego and its absolutizing of itself in defiance of faith.⁶⁹

Martensen introduces his central thought that the human being determines the nature of who and what she is going to be in the decision she makes in relation to the Creator. The decision to adopt the faith stance and to grant one's dependence upon God means that one sort of person is coming into being. Unwillingness to make such a decision means that another sort of person is coming into being. The former is the stance of an autonomous person acknowledging the theonomous situation she is in; the latter is that of using one's autonomy to deny the theonomous situation. That theme of autonomy in its relation to theonomy was the focus of the dissertation Martensen was writing at this time on the *Autonomy of Human Self-Consciousness in Modern Theology*.⁷⁰ Here is how the matter gets stated in this context:

⁶⁶ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," pp. 44-45.

⁶⁷ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," pp. 45-46.

⁶⁸ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," p. 46.

⁶⁹ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," pp. 46-47.

⁷⁰ Johannes Martensen, *De autonomia conscientiae sui humane, in theologiam dogmaticam nostril temporis introducta*. Copenhagen. Danish translation: *Den menneskelige Selvbevidstheds Autonomie*, trans. by L.V. Petersen, Copenhagen: 1841. (English translation: *The Autonomy of Human Self-Consciousness in Modern Dogmatic Theology in Between Hegel and Kierkegaard: Hans L. Martensen's Philosophy of Religion*, trans. by Curtis L.

As then Faust under the whole process must relate himself negatively against Christian dogma (...) so doubt, as it experiences the different stages of its negative process, must finally move towards the point that seems to be the central point in the worldview it is on the verge of demolishing, the point in which all religious-ethical concepts, the concepts of good and evil, faith and knowledge, mystery and revelation, have their final root, life's fundamental mystery from which all wonders originate, namely, the idea of the Creator in its relation to the creation. Here lies the proper stumbling block of all irreligious systems; for in this dogma is given proof of *faith's necessity* for the created spirit. As long as this dogma stands firm, things fare only badly with the human spirit's absolute independence. Here it is realized that that which impedes the spirit's tantalizing striving for an unlimited knowledge is not a mere appearance, but its own innermost essence, its *created* nature, its creatureliness. For the conscience, the created spirit's *character indelebilis*, contains for the finite spirit inalienable certainty, that as God's creature it has God as its *presupposition*, and just as little can it itself substantiate its thought as its being.⁷¹

The defiant one rebels against God, which in Martensen's view is at the same time rebelling against the human conscience. Such forceful exertion of energy ends in despair.⁷²

Paradise in Faust cannot be described because that is possible only on Christian grounds and therefore would require a transcending of the bounds of the work, unlike in Dante's and John's writings where that presupposition is met and makes possible descriptions of Paradise.⁷³ Martensen sings the praise of Protestantism, of its independently striving art, and of Goethe as that art's greatest representative. The meaning and value of secular life is embraced and the reality of the world is taken seriously.⁷⁴ But the absolute has not been arrived at by art. Art's secularity is being affirmed, but when it ascends to a higher level it shall again be reunited with religion. Not that secular art forms will vanish, but in select works and with select viewers transfigured art of great glory will be experienced. Lenau's writing on Faust is apparently being construed as one of those works uniting art and religion at a higher level.⁷⁵ In Goethe's Faust it is the pantheistic perspective that

Thompson and David J. Kangas, Atlanta: Scholars Press 1997, pp. 73-147.)

⁷¹ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," pp. 47-48.

⁷² Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," pp. 48-49.

⁷³ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," pp. 49-50.

⁷⁴ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," pp. 50-51.

⁷⁵ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," p. 51

informs it, although this perspective falls short of a complete worldview because it lacks a center. The opposition we are given, therefore, is nebulous and takes the shape less as an appearance, spectacle, or dream and more as a shadow of these. And evil is embodied more as a principle of negativity than as a personal defiance.⁷⁶

Martensen concludes his extended general treatment of Faust by reiterating his main point: that Lenau's Faust differs from that of Goethe and in fact surpasses the master's in its clear articulation of the central opposition. The full construal of the work would need to be an aesthetic one, but the theological construal cannot be omitted because religion no less than art is a dimension of the work.⁷⁷

Martensen then proceeds to a discussion of Lenau's epic-dramatic writing, which he concludes with the following statement:

I have now attempted to develop the thoughts that are contained in this poem. How far this is from satisfying the requirements of a Faust, which formerly was developed by the concept of apocalyptic poetry, is all too conspicuous to be in need of any further development. Without speaking of the poetic style and tone in which this poem is held, so lies the essential lack revealed in the fact that the poet through the whole presentation has allowed us to see all too little of the theoretical world in which Faust belongs. Thereby his work ends up lacking an essential substantiality. The genuine poetic presentation of the Christian myth of Faust, the poem's Day of Judgment over philosophy, must therefore still be awaited. This will only be able to be introduced when the desire for that higher union of art and religion emerges more clearly in the consciousness of the age; when the Protestant poet, whose gaze not only turns towards nature and history, but involuntarily is drawn towards the intellectual world itself, fully grasps the meaning of this direction of his genius; when, with a clear self-consciousness, he feels his prophetic call, his art's universality. For with the writing of Faust it is valid in a higher sense than usual that in the poetic creation not only power is challenged, but also wisdom.⁷⁸

Just who might be that awaited Protestant poet who is going to produce such a genuine poetic presentation of the Christian myth of Faust? The one who happily authorized the publishing of Martensen's piece on Faust in his new journal, *Perseus*, might be a good candidate.

⁷⁶ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," pp. 51-52.

⁷⁷ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," pp. 53-54.

⁷⁸ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," pp. 87-88.

IV

Prior to Martensen's study trip abroad and his publishing of the pieces on Lenau, he was initiated into apocalyptic thinking when he wrote a critical review of a book on the Revelation of John. This review, which took a stand against author E. G. Kolthoff's claim for the Johannine authorship of Revelation, came out in the summer of 1834.⁷⁹ Relying on J. G. Herder's work on Hebrew poetry, Martensen makes the case against a narrowly rationalistic biblical interpretation as not having made adequate use of the Idea in construing texts. Of course biblical texts must be interpreted with an eye on their historical context, but the events of history must be construed in relation to the unfolding activity of God's developing kingdom; from Herder can be learned the importance of recognizing the Apocalypse as a vibrant and symbolic poetic writing whose symbolism needs to be interpreted through a speculative lens that allows the religious viewpoint of the symbols to be ascertained.⁸⁰ This provocative book is not to be taken literally, and yet when looked at in the mirror of the Christian Idea, one can see reflected the contestatory spiritual forces that create a crisis in every historical period: the apocalyptic seer has envisioned the essential meaning of the church in relation to the contentious advance of history that is always at hand: the Revelation's symbols, therefore, are relevant for guiding the poetic deliberations of seers inscribing their significance in new symbols for new contemporary contexts.⁸¹ Martensen contends that Protestant biblical construing cannot be appropriately carried out without an appropriation of the faith that brings the realities of faith to life within the interpreter, so that within her subjective personal existence there is a basis for fulfilling the demand that the individual must possess the conviction of the biblical canon's authority at first hand.⁸² In other words, there are no Christians at second hand. Thus, faithful higher criticism cannot bypass human freedom.

⁷⁹ H. Martensen, "E. G. Kolthoff, *Apocalypsis Joanni Apostolo Vindicata*," in *Maanedsskrift for Litteratur*, vol. 12, 1834, pp. 1-31. See the helpful discussion of this review by Robert Leslie Horn, *Positivity and Dialectic*, pp. 56-60. See also my brief treatment of the article, Curtis L. Thompson, *Following the Cultured Public's Chosen One: Why Martensen Mattered to Kierkegaard*, Copenhagen: Museum Tusculanum Press / Søren Kierkegaard Research Center 2008 (Danish Golden Age Studies, vol. 4), pp. 6-9.

⁸⁰ Horn, *Positivity and Dialectic*, p. 56.

⁸¹ Horn, *Positivity and Dialectic*, p. 57.

⁸² Martensen, "E. G. Kolthoff, *Apocalypsis Joanni Vindicata*," p. 21.

Martensen's construing of art had here made a beginning. This early article in biblical interpretation represented a solid start on construing the meaning of literature. A handle has been gained on this important apocalyptic piece of literature, an approach to discerning figurative meaning of symbolism had been identified, the value of the Idea as providing the background for construing historical events had been realized, the centrality of freedom within the person doing the construing had been affirmed, and the need to see the intimate link between artistic poetry and religious vision had been acknowledged. These thoughts were maybe preliminary, but they provided a foundation for engaging in more refined thinking while on his study trip and upon his arrival back home.

Not long after returning to Denmark, Martensen wrote a review article of Heiberg's *Introductory Lecture to the Logic Course* that was published in *Maanedsskrift for Litteratur* in January, 1837.⁸³ Heiberg likely regarded this as a sign of their friendship. Not long thereafter the Danish version of Martensen's Faust essay, whose general discussion of Faust we have closely scrutinized, appeared in the first volume of Heiberg's new project, *Perseus: Journal for the Speculative Idea*. The Heiberg-Martensen collaboration seems to have been on a roll and continued with Martensen's 1838 publication of a review of Heiberg's play *Fata Morgana* in 1838. Julius Martensen explains that this article offers general comments on the task of the poet and the place of the theater in a period of history dominated by philosophical questions; then it refers to Heiberg's attempt to produce a new dramatic genre of art with the two adventure comedies, "Alferne" and "Fata Morgana," with the latter poetic work being made an object of a detailed consideration.⁸⁴

⁸³ 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," in *Maanedsskrift for Litteratur*, vol. 16, 1936, pp. 515-528. English translation: "Review of the *Introductory Lecture to the Logic Course*," trans. by Jon Stewart, in *Heiberg's Introductory Lecture to the Logic Course and Other Texts*, trans. by Jon Stewart, Copenhagen: C. A. Reitzel / Søren Kierkegaard Research Centre 2007, pp. 73-86.

⁸⁴ Julius Martensen, *Mindre Skrifter og Taler af Biskop Martensen*, p 3. Heiberg's *Fata Morgana* and Martensen's review of it are discussed in George Pattison, *Kierkegaard: The Aesthetic and the Religious*, pp. 18-23; George Pattison, *Kierkegaard, Religion and the Nineteenth-Century Crisis of Culture*, pp. 103-107; K. Brian Soderquist, *The Isolated Self: Truth and Untruth in Søren Kierkegaard's On the Concept of Irony*, Copenhagen: Søren Kierkegaard Research Centre / C. A. Reitzel 2007 (*Danish Golden Age Studies*, vol. 1), pp. 181-185, 198, 200; 23, Horn, *Positivity and Dialectic*, pp. 130-139; Jon Stewart, *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark*, Tome I: *The Martensen Period 1837-1842*, pp. 137-160; and Jon Stewart, *The Cultural Crisis of the Danish Golden Age: Heiberg, Martensen*

Alferne was a box office success, but with all its complicated thematic dynamics *Fata Morgana* was a major theatrical and financial disaster. Jon Stewart argues that “Heiberg’s friend Hans Lassen Martensen provided Heiberg with the inspiration for the piece [*Fata Morgana*].”⁸⁵ A sense of responsibility and guilt might have been one of the reasons Martensen’s review essay praised the work as an example of apocalyptic poetry and expanded on his understanding of this genre of dramatic writing. Here Martensen “lauds Heiberg as the creator, in *Fata Morgana*, of a new literary form in which the contrast between the ideal world, as such suprahistorical and supernatural, the archetype for the actual, comes into conflict with an actual world, which wishes to maintain its own independence. The comic form which results from this conflict is fantasy, another sub-form of the genus (...) speculative poetry.”⁸⁶

Jon Stewart provides a summary of the complex plot, which involves a prince, Clotaldo, raised as a fisherman’s son, who falls in love with Margarita, the daughter of a Duke. The poem presents the difficulties of these two becoming united in love, with Morgana’s designed actions attempting to destroy Clotaldo, about whom it has been prophesied that he will deprive the fairy of her illusory powers; in the end, Clotaldo and Margarita get together.⁸⁷ In his explanatory notes to this work, Heiberg remarks that its inspiration came from another play that included a minor role by a fairy Morgana. “*Fata morgana*” designates a meteorological phenomenon like a mirage, which is common along the coasts of Sicily. The locals attribute this natural phenomenon to the work of [a] fairy with the same name. Heiberg seizes on this as the motif for the philosophical question surrounding appearances and illusions.”⁸⁸ *Fata Morgana* uses her powers to keep humans in the illusion that what appears to them, the phenomena, do not contain in themselves the truth, so for truth they must go beyond what appears.

Informing this play is the debate within German Idealism between Kant and Hegel over the matter of whether the “thing-in-itself” can be known. To this question Kant answers “no,” and Hegel answers “yes.” Kant’s philosophy leaves us with a dualism in which we can only access the phenomenon, but the noumenon lying behind the phenomenon or the “thing-in-itself”

and Kierkegaard, Copenhagen: Museum Tusculanum Press / Søren Kierkegaard Research Centre 2015, pp. 97-116.

⁸⁵ Jon Stewart, *The Cultural Crisis of the Danish Golden Age*, p. 100.

⁸⁶ Horn, *Positivity and Dialectic*, p. 130.

⁸⁷ Stewart, *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark*, Tome I, pp. 140-142.

⁸⁸ Stewart, *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark*, Tome I, p. 140.

is inaccessible to human knowing (until the third critique with its combining of concept and intuition or sensation into a distinctive sort of aesthetic intelligibility makes possible a unification of the two domains). Hegel, on the other hand, maintained that there is no final division between what appears and its essence, and that by dialectically and speculatively grasping the Idea, one is grasping the universal essence as it envelops the concrete phenomenon or appearance. For Hegel, the Idea unites the Concept (the universal) and the empirical (the concrete). Grasping the Idea, in Hegel's vision of reality, is construing the concrete universal in which appearance and essence are united.⁸⁹ Hegel, we could say, incorporated into his basic philosophical viewpoint a way in which concept and intuitive perception could be united—in the rational, speculative following of the dialectical progression of the Concept—that Kant could not accomplish apart from producing his third critique.

Fata Morgana, created upon request for the birthday celebration of King Frederik VI, as reviewed by Martensen, is an indication of Heiberg's development as a playwright. He has learned, suggests Horn, that *Fata Morgana*'s hold on human beings lies in their status as creatures of spirit who strive for the ideal, and "this is no objective fate but human freedom's own artifact. The sole escape from the illusions of the fairy queen is in human freedom's capacity to make itself 'a phenomenon of the Idea.'"⁹⁰ We had noted above in this essay's first section, that reason included not just the subjective dimension, but the objective as well, in that it must find its corroboration within the mindset at play in the social, public sphere. As with a genuine divine revelation that is not complete until the divine giving has been reciprocated by a human reception, so too a genuine work of art is not complete until it has been appropriated by the public. In relation to *Fata Morgana*, the public is the "cultured" folks who give their support to the theater. Martensen makes the point that the widespread Danish apathy for its theater cannot be dismissed by underscoring the present age's lack of a sense for poetry. Hegelian aesthetics understands poetry as directing "reality back to its ideal source," so that poetry out of sync with the present reality cannot stir the public: Martensen is convinced that if the poet pres-

⁸⁹ See the fuller discussion by Stewart of an allegorical construal of *Fata Morgana* concerning "Hegel's analysis of the nature of appearances and his doctrine of the immanence of thought." Stewart, *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark, Tome II*, pp. 142-147.

⁹⁰ Horn, *Positivity and Dialectic*, p. 134.

ents to the public its own poetic ideal, that public will be stirred.⁹¹ This is the value of the masterpiece:

What gives the individual masterpiece its value is that it is a perfect representation of the poetic ideal. Now this poetic ideal is eternal, but nonetheless it is subjected to temporal development, and as long the human race finds itself in history (...) the ideal at every historical point of development will take on a new form which is qualitatively different from the foregoing. So long as the idea which dominates the artistic strivings of an age, as the eternal archetype working to be realized in the entire manifold of different forms, is acknowledged as the Absolute, so long also will the works which are its perfect representation be absolutely satisfying. But if a higher principle enters into consciousness, then this goes beyond the earlier ideal, which is relativized, a fate which the works in which it is realized also suffer, for they can stand no higher than their own ideal. What was before the object of a total enthusiasm must now let itself be satisfied with a relative recognition; what before was totally present now belongs to what has passed.⁹²

Arriving at a new ideal is going to demand a change in the poetic subject, who must develop a new eye. Martensen believes that Heiberg's poetry is not of the peripheral but rather of the centered variety and that it is capable of prompting people out of their complacency with the status quo:

Speculative poetry can be defined as a poetry of the center—in contrast to peripheral poetry which holds us enclosed within particular circles in life where it is as if the light of the Idea only shines through the cracks. Speculative poetry is light and ethereal by nature, breaks down every barrier which obscures a view of the infinite (...). Speculative poetry (...) takes the form of a harmonious illuminating light which transfigures life's darkness.⁹³

If Romanticism's poetry was in many instances marked by formlessness as it became intoxicated with the immediacy of its enjoyment of the infinite, the opposite emphasis on form was stressed by those in Goethe's school. Speculative poetry of the Heibergian variety unites these divergent strands:

On the contrary, no one in his right mind will think it a fantastic or superficial notion when we argue that the new evolution of poetry which is at hand will

⁹¹ Martensen, "Fata Morgana," *Maanedsskrift for Litteratur*, vol. 19, 1838, p. 361. See Horn, *Positivity and Dialectic*, p. 135.

⁹² Martensen, "Fata Morgana," p. 365, as quoted in Horn, *Positivity and Dialectic*, p. 136.

⁹³ Martensen, "Fata Morgana," p. 367. The translation is by Soderquist, *The Isolated Self*, p. 181.

present the clear, organic forms which portray the life of our consciousness *sub specie aeterni*. This position is not pulled out of the air, because poetry cannot be an exception to the rule which characterized the whole spiritual life, at every point to develop itself in continuity with the foregoing. But all the preconditions, all the moments, through which speculative poetry can mediate itself are given; namely they represent the two universal artistic tendencies which our age has seen—Romanticism with its striving for the infinite, and Goethe's plastic principle—the basic elements which it behooves poetry to mediate. The poetic genius needs only to draw together again the divergent strands into a higher form.⁹⁴

The insistent claim is made that speculative poetry is not allegory, but rather symbolism; and when symbolism is properly understood, then "it can be for us what mythology was for earlier peoples."⁹⁵

In this context Martensen also places comedy above tragedy, following Hegel's view presented in the publication of his *Aesthetics*: tragedy transpires within an ethical consciousness, negotiating demands of morality, and the requirements of worldly affairs without questioning the validity of the norms at play; comedy, on the other hand, operates from a metaethical, speculative consciousness, with this higher standpoint relativizing the concerns and struggles of the ethical consciousness, giving the worldly a quality of non-being.⁹⁶ Unlike tragedy, comedy allows a perspective to be taken that pits essence over against phenomenon, and with this distinction comes a leverage that can activate a "transfiguration of life," insofar as Martensen claims that recognizing the world's vanity is to hold "that the tension between essence and phenomenon within comedy takes the form of a conflict between a subject who understand 'the finite world as erroneous, and understands *itself* as the only true actuality.'" ⁹⁷ Martensen continues the discussion of comedy by noting that it has within it two major movements, irony and humor⁹⁸, and we will encounter this distinction as well in his review of Heiberg's *New Poems* to which culminating point of the essay we must at this point finally turn.

⁹⁴ Martensen, "Fata Morgana," p. 371, and cited in Horn, *Positivity and Dialectic*, pp. 137-138.

⁹⁵ Martensen, "Fata morgana," p. 371. See Horn, *Positivity and Dialectic*, p. 138.

⁹⁶ Martensen, "Fata Morgana," pp. 377-378. See Soderquist, *The Isolated Self*, pp. 182-183.

⁹⁷ Soderquist, *The Isolated Self*, p. 183. The quote within the quote is to Martensen's "Fata Morgana," pp. 378-379.

⁹⁸ Martensen, "Fata Morgana," pp. 379-381. See also Soderquist, *The Isolated Self*, pp. 184-185.

V

Two Martensen works were published between the 1838 Heiberg review just discussed and the next Heiberg review published in 1841. They were the book on mysticism and the contribution to the debate between rationalism and supernaturalism.⁹⁹

J. L. Heiberg's *New Poems* were published in December 1840, and one month later Martensen's review of these four philosophical poems appeared in three consecutive days in *Fædrelandet*, the newspaper of academic liberalism.¹⁰⁰ Martensen states in this review that he intends to confine himself to the universal or philosophical or ethical side of Heiberg's poems rather than to write an exhaustive aesthetic criticism. He sees these poems as having arisen under the inspiration of that spirit of modernity which wants to emancipate time from the inner emptiness that has already begun to be experienced. Even though the fully developed richness of the emancipation of time lies in the future, it can be said that Heiberg's poems bear an unmistakable testimony to the actual presence of a poetic breakthrough of

⁹⁹ H. Martensen, "Rationalisme, Supranaturalisme og *principium exclusi medii* I Anledning af H. Biskop Mynsters afhandling herom I dette Tidsskrifts forrige Hefte" ["Rationalism and Supernaturalism and the principium exclusi medii. (In Reference to His Right Reverend Bishop Mynster's Treatise on this Subject in the Previous Number of this Journal)"], in *Tidsskrift for Litteratur og Kritik*, vol. I, 1839, pp. 456-473, and *Mester Eckart. Et Bidrag til at oplyse Middelalderens Mystik*, Copenhagen 1840. (English translation: *Meister Eckhart: A Study in Speculative Theology in Between Hegel and Kierkegaard*: Hans L. Martensen's *Philosophy of Religion*, pp. 148-243.

¹⁰⁰ J. L. Heiberg, *Poetiske Skrifter*, 10, pp. 163-324. Martensen's review, "Nye Digte af J.L. Heiberg", appeared in *Fædrelandet*, vol. 2, no. 398 (January 10, 1841), cols. 3205-12; no. 399 (January 11, 1841), cols. 3213-20; and no. 400 (January 12, 1841), cols. 3221-24. Heiberg's book of poems and Martensen's review have been discussed in George Pattison, *Kierkegaard: The Aesthetic and the Religious*, pp. 21-22, and *Kierkegaard, Religion and the nineteenth-Century Culture of Crisis*, pp. 99, 110-115; K. Brian Soderquist, *The Isolated Self*, pp. 12, 186-187; Robert Leslie Horn, *Positivity and Dialectic*, pp. 169-177; Jon Stewart, *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark, Tome II: The Martensen Period: 1837-1842*, pp. 508-545; István Czakó, "Heiberg and the Immortality Debate: A Historical Overview," *Johan Ludvig Heiberg: Philosopher, Littérateur, Dramaturge, and Political Thinker*, pp. 132-138; Carl Henrick Koch, "Aesthetics and Christianity in the Early Works of H. L. Martensen," *Hans Lassen Martensen: Theologian, Philosopher and Social Critic*, edited by Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusculanum Press / Søren Kierkegaard Research Centre, University of Copenhagen 2012, pp. 202-205, 208, 212-213; Jon Stewart, *The Cultural Crisis of the Danish Golden Age: Heiberg, Martensen and Kierkegaard*, pp. 117-143.

the spirit of modernity which sits in judgment on those who would deny it.¹⁰¹ The primary vehicle of emancipation is apocalyptic poetry, which is now designated as that which allows one to gain a glimpse into the world beyond, so that it in addition portrays the resurrection of the present world for judgment. Thus the emphasis of the long review falls on Heiberg's "A Soul after Death: An Apocalyptic Comedy," which is generally acknowledged as a classic of Danish literature. The focus is on a single soul, whose destiny is not tragic, but comical. In Heiberg's comedy, it is the world of Copenhagen life in all its petty detail that has been resurrected for judgment. The result is a look at the kingdom of triviality.

Martensen proceeds to develop the theory behind "the metaphysics of triviality" presented by Heiberg in his poem.¹⁰² The kingdom of the bad or the insignificant or meaningless is distinguished from the kingdom of evil.¹⁰³ He writes:

The bad [*slette*] is a more immediate and lower category than evil [*Onde*], for evil is the Idea's spiritual opposite and therefore contains a reflection of the Idea; the bad to the contrary is only its immediate, reflectionless contrast. Evil always has a certain inspiration, indeed sometimes even its peculiar inspiration; the bad indicates only the spiritual zero point, expresses not so much the spiritual opposite to the Idea, as the perfect interestlessness and indifference. Its kingdom is therefore that of triviality. The bad and the trivial are expressions for the same concept, only that the trivial designates more the phenomenon, the bad the essence. This kingdom is not far away from us. It is not merely limited to life's practical sphere, but also in the theoretical sphere, in science and art it has its wide-ranging provinces.¹⁰⁴

The trivial is that which begins to become obsolete in the same moment it is born; when productions in science and art become obsolete over the course of time, then it is only because they originally contained a moment of triviality latent within them, the discovery of which resulted in boredom.¹⁰⁵

¹⁰¹ Martensen, "Nye Digte af J.L. Heiberg," col. 3205.

¹⁰² Martensen, "Nye Digte af J.L. Heiberg," col. 3208.

¹⁰³ Hegel, of course, had his category of the "bad infinity," and Heiberg, "A Few Words about the Infinite," *Heiberg's Contingency Regarded from the Point of View of Logic and Other Texts*, trans. by Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusculanum Press / Søren Kierkegaard Research Centre, University of Copenhagen 2008, p. 164, clarifies that thinking of infinity as a continuous progress to the beyond, be it in space, time, or idea, is a bad infinity that is a less than edifying notion.

¹⁰⁴ Martensen, "Nye Digte af J.L. Heiberg," col. 3207-8.

¹⁰⁵ Martensen, "Nye Digte af J.L. Heiberg," col. 3208.

As the spirit contains the unity of the infinite and the finite, so does the spiritless always appear when these moments indifferently turn away from each other. One can therefore define the trivial as the absolutely undialectical, the tautological, that which only is itself but has lost the transition to its other. It is the flat and empty because in this is seen only an abstract, meaningless one, instead of the two-in-one which should be seen.¹⁰⁶ Triviality, roughly the equivalent of Hegel's bad infinity, is the result of a similarity of vision:

Genuine science and poetry, just like faith, see all objects in a twofold way, see them simultaneously under the gestalt of eternity and temporality. This double view appears on the whole in everything that is called witty. The bad, flat view of the world, on the other hand, sees everything only in a single way. It is one-eyed and has no copula between the infinite and the finite, the supernatural and the natural, between thought and the empirical, a priori and a posteriori. When one of these moments arises within the horizon of triviality, the other lies outside of it. They are only separated, but never appear together.¹⁰⁷

It is on account of this empty monistic view that the worldview of triviality denies the mystery in religion, the Concept in science, and the ideal in art. The true worldview, on the other hand, grants that an inexhaustible dialectic is at work everywhere revealing itself. When the manifestations of this dialectic become trivial, then the fault lies in the eye of the beholder, who is conceiving reality with a meaningless, tautological eye capable of seeing only factual, unproductive knowledge.¹⁰⁸ The "bad" worldview follows the true one as the shadow follows the body, or the caricature the ideal.¹⁰⁹ It is this contrast between monistic and idealistic worldviews which, in Martensen's mind, divides all literature and separates all authors. "Bad are all the practical thoughts that are not able to be realized, and bad is the actuality that does not bear the image of thought."¹¹⁰ When triviality, which extends into the practical sphere by propounding an impersonal morality to match the spiritless thought-world, becomes all in all and forms an independent kingdom, then appears the shape or form of hell which Heiberg has envisioned in his apocalypse. The existence of trivial souls has only been an

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ Martensen, "Nye Digte af J.L. Heiberg," Col. 3209.

¹¹⁰ *Ibid.*

existence of illusory being, therefore they are excluded from the kingdom of heaven as well as the kingdom of evil, for the latter is reserved for those who have always strived, though in a false way, after spirit and personality.¹¹¹

In the apocalyptic vision which Martensen portrays, the concepts of the comical and the cosmical are especially important. We recall that earlier in his "Fata Morgana" review, Martensen had developed the concept of the comical as being higher than the tragic. Here he again expounds on this theme. If the tragic depends on the ethical contrast between good and evil, the comical depends on the metaphysical contrast between the empirical existence of the spirit and its concept, between illusory being or appearance and essence.¹¹² Dante's hell is a tragic vision; Heiberg's depiction of the kingdom of triviality is comical because in following the philosophical nature of Protestantism it cannot remain content with the concrete forms of actuality of the spirit (the collision of which gives rise to tragedy) but wants to grasp spirit in its pure metaphysical freedom whose aesthetic expression is the comical.¹¹³ Martensen contends that a Protestant divine comedy must incorporate the whole tragic side that Dante has emphasized, but in addition must integrate throughout the dialectic of the comical. This means that hell must be illuminated in a dual way, so that it can be seen as evil but also as the bad, so that light shines on hell from both the religious-ethical side but also from the metaphysical side.¹¹⁴ The Christian apocalypse thus includes the comical, through which the world in all its fullness is granted constitutive significance for the heavenly vision.

Inadequate in Martensen's eyes is that paradise which has been described by theologians and poets alike as being a place where one tautologically sings songs to God's honor, because it lacks content: here the blissful spirits find God but not the world, or at most only a world of cherubim and seraphim which is cleansed from all change.¹¹⁵ Martensen acknowledges that Christian doctrine has wanted to affirm that this world passes away, and that in this affirmation lies the ground for the world not being granted any actual eternity.¹¹⁶ But that does not prevent this world from being maintained in a *phenomenal* eternity. As surely as the comical has reality in the

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² Martensen, "Nye Digte af J.L. Heiberg," col. 3209-10. This is Martensen's distinction between essential and subjective freedom.

¹¹³ Martensen, "Nye Digte af J.L. Heiberg," col. 3210.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ Martensen, "Nye Digte af J.L. Heiberg," col. 3211.

¹¹⁶ *Ibid.*

apocalyptic vision, just as surely is this world in all its frailty assured of a phenomenal eternity: “The phenomenal eternity is only an eternity *in image, in the mirror*, against which the Christian eternity, as the personality’s life in God, as the glory of creation beholds the freedom of the children of God, is the actual eternity”; this phenomenal eternity is found in art and reflective thought, but also “in all of life’s immediate joys, in each of life’s summer night’s dreams, in love, in short, in every enjoyment which allows the human to forget that he or she is in time.”¹¹⁷

The concept of the comical entails the exchange of transitory actuality for appearance, show, or illusory being, but it also involves a conservation of this:

The tragic has validity only so long as this world endures with its struggles and pains; the comical on the other hand outlives the world’s destruction, will in spite of its destruction keep it and immortalize it—not in actuality, nor in abstract memory, but *in appearance*. In this form the entire secular world becomes preserved for an eternal joy of the spirit, which through this secures for itself consciousness of its own essentiality. In this way the world’s vanity receives its necessary place in God’s kingdom.¹¹⁸

It is for this reason that the details of life in Copenhagen have a place in an apocalyptic comedy. The comical entails the cosmical.¹¹⁹

“A Soul After Death” can also be considered in relation to what Martensen refers to as “the modern *apokatastasis* of all things.”¹²⁰ Then the comical will clearly be seen to possess a greater dignity than the tragic, or rather, “the dialectic between the comical and the tragic will come to rest in the

¹¹⁷ Martensen, “*Nye Digte* af J.L. Heiberg,” col. 3215.

¹¹⁸ Martensen, “*Nye Digte* af J.L. Heiberg,” col. 3211.

¹¹⁹ *Ibid.* Martensen writes in col. 3210: “The *comical* is a category which also in heaven will have its validity. They will then as blessed spirits play with their temporal phenomena of consciousness: their empirical actuality with all its detail, with all its frailty and transitoriness they will take with them in heaven, because it must serve them as a poetic material through which spirit prepares itself for the enjoyment of its infinite freedom and blessedness. Their temporal, childish interest will then appear as accidents in the substance of blessedness.” It should be kept in mind here, of course, that it is Hegelian metaphysics, and in particular Hegel’s notion of *Aufhebung*, as not only an annulment but a preservation, that is informing this vision of the comical as including the cosmical.

¹²⁰ Martensen, “*Nye Digte* af J.L. Heiberg,” col. 3212. Biblically, the term *apokatastasis* is used in Acts 3:21 in Peter’s sermon, and theological, it is associated most closely with the Origen of Alexandria.

humoristic, as not merely a negative but a positive comical, the speculative comical, which is related to irony as profundity to acuteness”:

The humoristic, which belongs exclusively to Christianity, contains all irony, the poetic justice over the fallen world, but in addition the fullness of love and reconciliation. It contains all the world's suffering overcome in a depth of richness of joy. Just because the humoristic view considers the whole world not merely through a moral but a metaphysical medium, it sees all oppositions as dialectical; the same principle of sinfulness which is in the evil person it also sees in those who are called good and pious, the same mark of finitude in the one who is called insignificant it also sees in the one who is called high and mighty; it is vanity all the same and for that reason it all the same still only belongs to this transitory world. But it loves the world in spite of its transitoriness, its wickedness and badness, and just as it allows all finitude without exception to be destroyed and annuls the difference between the great and small, so does it also save and restore the whole of finitude, the least with the greatest.¹²¹

Therefore, Martensen concludes that in a divine comedy which had the humoristic as its principle, God would not merely be represented as the righteous judge of the world, but as the absolute spirit, who views humans not merely through ethical but just as much through metaphysical categories, not merely through tragic but just as much through comical categories.¹²² And this absolute spirit, in addition, would be seen as restoring one and all to favor, because each is not merely sinful, but evil, culpable, and fallen, but also finite, bad, ridiculous, and belonging to a fallen world.¹²³ As Soderquist notes: As the “negative comedy” of the egocentric ironic consciousness is supplanted by the “positive comedy” of the humoristic consciousness, the status of the world has been transfigured from a “hollow” other of the subject to an other now “reconciled” to the subject; such a “saved” world is the work of *Christian* humor.¹²⁴

The natural reaction to this view of the judgment of God in terms of a divine comedy is to suggest that it surely takes seriously the role of divine grace, but does not do the same for human freedom. It is interesting that Martensen moves away from this position to a more agnostic one in developing his eschatology in his dogmatics. But here it should be remembered

¹²¹ *Ibid.*

¹²² *Ibid.*

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ Soderquist, *The Isolated Self*, p. 186.

that Martensen recognizes Heiberg's poem as being a critique of Copenhagen culture and life. When the soul in the poem arrives in hell it has only arrived again in Copenhagen.¹²⁵ Martensen suggests that those who complain about Heiberg's inclusion in his poem of many particulars of Copenhagen life, including particular people, have missed the point: that the particular here is only an accidental and disappearing moment in that irony which has a quite universal content. And it belongs to the style of Aristophanes, who along with St. Peter is a main character in the poetic drama, to be local. Other critics have been repulsed by Heiberg's obvious effort to make an ethical claim about the life in Copenhagen, for they are of the opinion that the comical is to be motiveless if the full hilarity and freedom is not to be squelched. But to this Martensen responds that if one wants to reject every personal motive as having any place in comedy, then one must condemn the whole Aristophanian type of comedy, and even a person like Socrates must then be abandoned.¹²⁶

The soul in Heiberg's poem in one respect has suffered a most unfortunate fate and therefore can lead to some very serious reflections; and yet, on a closer look, it is comical:

Comical it is, namely, because "the soul" in all its adversity preserves its good humor and does not lose its calm equilibrium. It is so secure in the reality of its view of life that neither by St. Peter or Aristophanes can it be disoriented. Comical is this soul because it is so respectable and well-thought of, but does not notice that it always accomplishes the bad; because it is enthusiastic about the practical and real, but does not notice that it finally is only a bad idealist who has spun itself within a web of illusions; because it is indefatigably active and striving, but does not notice that it never starts, and if from time to time it notices this, it does nothing about it but maintains an unruffled harmony with itself.¹²⁷

So this soul is not aware that it has entered hell. Only the external spectator knows this. The soul itself thinks it is now in eternity. Whether it will be able to be emancipated from this bad eternity or be doomed irrevocably to remain there, is a question the answer to which Martensen believes depends on whether or not this soul can turn itself around and this again depends on whether it can arrive at a true self-knowledge:

¹²⁵ Martensen, "Nye Digte af J.L. Heiberg," col. 3217.

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ *Ibid.*

Hence, if it can become comical not merely for others, but *for itself*, if it can arrive at a higher irony over both itself and over Mephistopheles, it will also be able to be emancipated. Its realistic inveteracy will then be dissolved and disappear in a humoristic aether, through which it will be advanced to a better blessedness.¹²⁸

Martensen is willing to leave open whether this will happen with the soul in Heiberg's poem. But since the soul's fate is revealed for "the surviving," the hope is that by seeing themselves in a mirror, the people of Copenhagen will arrive at this self-knowledge and, finding themselves infinitely comical, be emancipated from their inveteracy:

For just as liberation from evil happens most precisely through tears, so does the liberation from the domination of triviality happen most precisely through laughter. And just as the sinner who is capable of shedding tears over herself by this shows that she is not absolutely evil but gives the good a power in itself, so is the one who is capable of finding her own triviality laughable not absolutely spiritless, as she by this goes beyond herself and abandons the bad.¹²⁹

Consequently, if people are able to furnish evidence of a higher self-consciousness, then more cheerful prospects will be opened for them. Apocalyptic poetry brings the speculative Idea to the populous, but we can see from this that it obviously need not do so in an uncritical way. While it is possible to excuse the phenomenal in dwelling on the ideal and thus have a conservative political theory based on the Idea, one can also here recognize, even if Heiberg's focus is confined to the individual, the potential for an idealistic critical theory: in illuminating the true reality of a situation, the Idea renders judgment on the status quo.

Having summarized Martensen's explication of Heiberg's metaphysics of triviality, we must not leave unmentioned his striking comments on Heiberg's poems on the theme of "Protestantism in Nature." Martensen's religious confessionalism, or some would say his religious chauvinism, is evident here, and elsewhere as we have seen, in his claim that Christianity is the true religion and Protestantism is the true Christianity.¹³⁰ The essence of Protestantism Martensen finds in the striving of freedom towards the ideal, in a continual transcending of immediate actuality. Therefore, he states

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ Martensen, "Nye Digte af J.L. Heiberg," col. 3218.

¹³⁰ Martensen, "Nye Digte af J.L. Heiberg," col. 3222. Elsewhere he goes on to claim Lutheranism as the true Protestantism.

that this same Protestantism, which appears subjectively in the spirit, must be conferred on nature objectively insofar as it vaguely and unconsciously strives to be transformed from its immediate actuality into its ideal.¹³¹ We have here, it seems, an expression of what Alfred North Whitehead will later call “the reformed subjectivist principle.” Nature protests. It protests even against all naturalism, Martensen claims, both in an aesthetic and a religious respect.¹³² This knowledge has arisen for Heiberg who now can dedicate himself entirely to the service of Protestantism, since not merely the spirit but nature itself has protested.¹³³ Heiberg’s poem has contributed not a little to bringing Protestantism’s *pneumatic* or spiritual reflection on nature to consciousness:

This reflection on nature in the poet shall not merely appear in the religious intuition of nature, but shall appear just as much in all spheres of poetry in a pneumatic treatment of nature. Just as nature with a quiet voice expresses its longing for the magnificence of the world to come, so does it already now demand to be explained in the poet’s spirit.¹³⁴

The true writer of poetry will not appropriate nature in its raw, unredeemed state, nor use it in the service of corruption. Rather, in offering a pneumatic treatment of nature, the genuine poet will come especially to make use of picture language. In fact, Martensen believes one can draw a parallel between the way poets use images together with their placement of the poetic moment of nature to the Idea and the way various Christian confessions treat picture-language in relation to the Eucharist, e.g., the Catholic transubstantiation, the Reformed allegory, the Lutheran spiritual presence.¹³⁵ Just as poetry only finds its true explanation with religion, so will a deeper aesthetic consideration on many occasions be able to shed a stimulating light on theology.¹³⁶

This claim for the complementarity between aesthetic theory and theology has been exemplified in Martensen’s aesthetic construals. Those aesthetic construals have often been influenced by his theology and in some instances they might have influenced his theology. He did not keep the issue of construing aesthetics near the top of his list after 1841. He headed more

¹³¹ Martensen, “*Nye Digte af J.L. Heiberg*,” col. 3223.

¹³² *Ibid.*

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ Martensen, “*Nye Digte af J.L. Heiberg*,” col. 3224.

¹³⁶ *Ibid.*

in the interest of dogmatics. However, it did not find the need to criticize or retract the above-recounted construals at a later time.

VI

The discussion could be brought to a close right here. But that would be to leave the construal that has been offered largely in the past. We know, though, that a construal or interpretation of some import is going to have more value if the consideration is brought into relation with the present. We began our deliberations with a reminder from Robert Pippin that since Kant there has been an acknowledgment by many of a distinctive aesthetic mode of intelligibility. Heiberg and Martensen surely affirmed such a mode, and their deliberations on aesthetics resulted in some interesting insights. I believe that in traveling our narrative journey we have encountered some thoughts that are worth lifting up in order to point out their possible relevance to the contemporary situation. My perspective in identifying some of these pertinent matters for helping guide us through troubling times is shaped by the fact that, like Martensen, I operate as a theologian who desires to affirm significant experiences of meaning wherever those might be taking place within the culture.

A first point is that Heiberg and Martensen alike are open to appreciating meaning-making activities in whichever sphere or region of culture it might be occurring. In the instances considered here this was primarily in the context of the dramatic theater, but the contexts could be multiplied to include film, TV, dance, sports, and many other areas in which people are experiencing life-enhancing and sometimes life-changing encounters with profound stories, images, ideas, and values that might be cultural activities of a secular world but that nonetheless possess a potent religious dimension. These experiences are no less ambiguous than are more traditional religious experiences, but the point is that they are conjuring up greater awareness of what is most important in life, and therefore they are worthy of being endorsed and thought about in theological ways.

Second, the appearance/essence distinction is a relevant one to bring to bear on our situation or any situation for that matter. That is why it has been such a powerful tool in most religions. The twist here has been to emphasize harnessing this reflection to serve the heightening of consciousness concerning human freedom, that the essential matter is to own the fact of one's

freedom and to take responsibility for how one uses one's freedom to give shape to one's life. This is easier said than done because life's appearances are continually in our face vying for our attention. Some of those appearances are glittering and glowing and alluring, so that it is easy to get caught up in them. Cutting through them to get to the essential core of the matter can be done, but it seems that many remain very content in a superficial life of becoming very comfortable in their cozy confines of a rapprochement with appearances. To some degree or other all of us succumb to this temptation to live a hell of a life, as Heiberg and Martensen would characterize it, but at the same time many of us realize the need to fight against that temptation in striving to actualize the ideal.

Closely related to capitulating to appearance is the third issue of the triviality that results from such capitulation. The metaphysics of triviality that Martensen identifies is a form of nihilism that underscores life's nothingness and vacuity. The trivial is shorn of its dialectical connections. Pre-occupied by trivial concerns and tasks, one loses an appreciation for truth, beauty, and goodness. Becoming caught up in the trivial leaves one without a sense of purpose and alienated from existence. Boredom becomes the order of the day and doubt concerning this particular and that eventually leaves one in despair or without a basis for hope. If an awareness of eternity envelops one's existence and can bring unity to the personal narrative that one is playing out, being lost in triviality is the condition of not having such an awareness. Of course, without an awareness of eternity, one can also be blithely content with one's trivial life since it's all one knows. Some contemporary cultural manifestations of meaning give expressions to triviality, but some of them also help to jolt people out of living complacently in that sort of delimited world.

Becoming liberated from the kingdom of triviality, point four, is not likely to begin to take place until one's entanglement becomes disrupted by how one views the world. If one's viewpoint is monistic, then there is little chance of escaping the clutches of triviality's entanglement. For such one-eyed seeing tends only to the flat, surface-aspects of reality that don't transcend the uni-dimensionality of the trivial that proclaims there is nothing in life to become excited about. True infinity, according to Hegel's view, is to be found in the dialectical relation between the infinite and the finite, through seeing these two in one. Two-eyed seeing, then, does not limit its attention to the flat, surface-character of temporal reality but takes into account as well its eternal dimension, its episodes of higher and deeper

meaning that open one's experience to a much bigger reality that is bursting forth with significant connections and creative occurrences. Becoming accustomed to two-eyed seeing is to be reborn into a bright world full of adventure, discovery, mystery, meaning, and serendipity. Obviously, secular forms of religion serve a major role in sponsoring the need for operating beyond the monistic mindset.

Living out of a two-eyed seeing of the world makes possible the rich stances of irony, the comical, and the humorous, a fifth point of relevance for negotiating life in our contemporary world. Irony represents one form of two-eyed viewing of reality. Romanticism's infatuation with irony in many instances fell short of being fully edifying because it did not have adequate limits to keep its egotism under control so that it could be properly freed from the finite world.¹³⁷ Irony gains distance from the world by breaking with the immediacy of experience. It provides an independent perspective on the world's follies, but the ironic judge of the world excludes himself from judgment and rather stands apart in superiority over the illusory world of everyday consciousness that soon is viewed through nihilistic eyes. Comedy on the other hand brings a similar distantiation from the world but with a more extensive judgment now including the beholder's foolishness too within its grasp. Comedy's sub-category of humor, for Martensen a Christian category, entails the humble adopting of a metaphysical view that regards finite reality as not just foolish but as fallen, but that reestablishes a connection to the infinite and affirms a reconciliation between the infinite and the finite. All three of these tools can contribute to enabling us to cope in positive ways with the finite world that is the only one we have.¹³⁸

Another implicit insight informed the work of Heiberg and Martensen on aesthetics. That sixth point is that it matters where the public comes down in its receptivity or lack thereof of the creative work being presented. That was the case in the theater of Copenhagen in Golden Age Denmark and it is the case no less in the churches of Christianity in the U.S. of A. If Christianity has lost its audience because many younger as well as some older people can no longer readily relate to the beliefs, rituals, and ways of operating of Christian church traditions, then it seems that thoughtful lead-

¹³⁷ Jon Stewart has made a convincing case that Kierkegaard's solution to this situation, "controlled irony," is comparable to the "higher irony" that Martensen here suggests as the needed remedy. See Stewart's Chapter 9 on "Kierkegaard's Enigmatic Reference to Martensen in *The Concept of Irony*," in *The Cultural Crisis of the Danish Golden Age*, pp. 215-231.

¹³⁸ For a thorough treatment of these three themes, see Soderquist's *The Isolated Self*.

ers should be making an effort to open up different ways of communicating with these people, ways that go to where these people are rather than expecting them to make their way into the churches, ways that listen intently to find out about the manner in which they are experiencing meaning in their lives. Such a process of genuine seeking could lead to a much-needed self-criticism of the church that could transform how it carries out its work.

A seventh matter that comes to the fore in the above narrative is that of courage. This applies to the creative work being carried out at this time by both Heiberg and Martensen, but I'm thinking here more of the latter figure. The young fledgling professor still wet behind the ears steps into the role of public theologian that places him on very much uncharted terrain. Embedded in this context, he is called to engage in working out issues that have arisen by formulating central ideas for a theology of culture addressing the situation. The thirty-year-old demonstrates a bold self-confidence as he marches ahead with his creative construing in relation to the cultured elites of Copenhagen society, but shining through his contributions is also an element of courage that might inspire those faced with a similar challenge today.

Closely connected to the previous point is the eighth observation that even though one is engaged as a theologian in arenas somewhat far removed from the more traditional domains and loci of theological reflection, it is possible to maintain one's integrity as a person of faithful commitment. All good theologians recognize the challenges involved in their creative task of bringing into a living synthesis the deliverances of a religious tradition and the thought-world of the contemporary cultural context. But the challenges are intensified when the work engages one in developing a theology of culture. Martensen exemplifies how this can be accomplished without losing one's religious identity to the gusty winds of change introduced by a newly emerging spirit of the times.

The ninth and final point of relevance concerns the central antagonist in Heiberg's *Fata Morgana*, the Queen of Illusion herself. The fairy *Fata Morgana* represents the power of illusion and she possesses great power to lead people into life's mere appearances and away from essential truths. Resulting is a confusing relativism that cannot rely on the reality of truth. The way to defeat the mistress of illusion is not to rest content in the world of shadowy appearances she presents but to move instead into the deeper truths of life such as beauty, justice, love, and goodness. This Morgana figure is highly relevant to life in 2017 because we are dealing with a presiden-

tial figure who is the King of Illusion. With Donald J. Trump's strategy of employing "fake news" himself by way of a continual barrage of tweets and labeling the truths of genuine journalism as "fake news" in order to divert attention away from the important matters at hand, he is obfuscating previously agreed-upon principles of reality and introducing a relativism of truth that debilitates communication and confuses people who hold too dear the authority of his office. Not many times in American civic life has there been such a need to be able to get behind appearances to the truth of the matter at hand and to ferret out what is actually going on. Much can be learned from Heiberg's *Fata Morgana* and from Martensen's construal of it for assisting us to deal as constructively as possible with the desperate situation of living together in the surreal world of Trump.

Bibliography

Bosanquet, Bernard, *A History of Aesthetic*, Cleveland: The World Publishing Company 1932, 3rd edition, 1961.

Czakó, István, "Heiberg and the Immortality Debate: A Historical Overview," *Johan Ludvig Heiberg: Philosopher, Littérateur, Dramaturge, and Political Thinker*, ed. by Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusculanum Press / Søren Kierkegaard Research Centre, University of Copenhagen 2008, (Danish Golden Age Studies, vol. 5), pp. 132-138.

Hegel, F. W., *Hegel's Aesthetics: Lectures on Fine Art*, trans. by T. M. Knox, 2 vols. Oxford: Clarendon Press 1975.

Heiberg, Johan Ludvig, "Et Par Ord om det Uendelige," in *Kjøbenhavns flyvende Post*, no. 100, December 15, 1828, [pp. 413-414]. (In English as "A Few Words about the Infinite," in *Heiberg's Contingency Regarded from the Point of View of Logic and Other Texts*, ed. and trans. by Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusculanum 2008 (*Texts from Golden Age Denmark*, vol. 4), pp. 163-166.

——— *Fata Morgana, Eventyr-Comedie*, Copenhagen: J.H. Schubothes Boghandling 1838. (Reprinted in *Poetiske Skrifter*, vols. 1-11, Copenhagen: C.A. Reitzel 1862, vol. 2, pp. 93-226.).

——— *Nye Digte*, Copenhagen: C.A. Reitzel Publisher 1841. Reprinted in *Poetiske Skrifter*, vols. 1-8, Copenhagen: J.H. Schubothes Boghandling 1848-49, vol. 7, pp. 191-203, vol. 2, pp. 313-379; vol. 7, pp. 125-168; vol. 7, pp. 204-207 (reprinted as individual poems). *Poetiske Skrifter*, vols. 1-11, Copenhagen: C.A. Reitzel 1862, vol. 10, pp. 163-324.

Horn, Robert Leslie, *Positivity and Dialectic: A Study of the Theological Method of Hans Lassen Martensen*, Copenhagen: Søren Kierkegaard Research Centre / C. A. Reitzel's Publishers 2007 (*Danish Golden Age Studies*, vol. 2).

Koch, Carl Henrik, "Aesthetics and Christianity in the Early Works of H. L. Martensen," *Hans Lassen Martensen: Theologian, Philosopher and Social Critic*, ed. by Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusculanum Press / Søren Kierkegaard Research Centre, University of Copenhagen 2012.

—— "Heiberg's 'Hegelian' Solution to the Free Will Problem," *Johan Ludvig Heiberg: Philosopher, Littérateur, Dramaturge, and Political Thinker*, ed. by Jon Stewart (Copenhagen: Museum Tusculanum Press / Søren Kierkegaard Research Centre, University of Copenhagen 2008), pp. 5-36.

Kramer, Nathaniel and Matthew, Ancell, "Heiberg, The Golden Age, and the Danish Afterlives of Pedro Calderón de la Barca," *Johan Ludvig Heiberg: Philosopher, Littérateur, Dramaturge, and Political Thinker*, ed. by Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusculanum Press / Søren Kierkegaard Research Centre, University of Copenhagen 2008, (*Danish Golden Age Studies*, vol. 5), pp. 327-356.

Martensen, Hans Lassen, "E. G. Kolthoff, *Apocalyps Joanni Apostolo Vindicata*," in *Maanedsskrift for Litteratur*, vol. 12, 1834, pp. 1-31.

Johannes M.....n, *Ueber Lenau's Faust*, Stuttgart: Verlag der J.G. Cotta'schen Buchhandlung 1836.

—— "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," in *Maanedsskrift for Litteratur*, vol. 16, 1936, pp. 515-528. English translation: "Review of the *Introductory Lecture to the Logic Course*," trans. by Jon Stewart, in *Heiberg's Introductory Lecture to the Logic Course and Other Texts*, ed. and trans. by Jon Stewart, Copenhagen: C. A. Reitzel / Søren Kierkegaard Research Centre 2007, pp. 73-86.

—— "Betragtninger over Ideen af Faust. Med Hensyn paa Lenaus Faust," in *Perseus, Journal for den speculative Idea*, no. 1, 1837, pp. 91-164. The essay was published in *Mindre Skrifter og Taler by Biskop Martensen*, Udgivne med en Oversigt over hans Forfattervirksomhed af Julius Martensen. Copenhagen: Gyldendal 1885, pp. 27-88.

—— *De autonomia conscientiae sui humane, in theologiam dogmaticam nostri temporis introducta*, Copenhagen: Danish translation: *Den menneskelige Selvbevidstheds Autonomie*, trans. by L.V. Petersen, Copenhagen: 1841. (English translation: *The Autonomy of Human Self-Consciousness in Modern Dogmatic Theology in Between Hegel and Kierkegaard: Hans L. Martensen's Philosophy of Religion*, trans. by Curtis L. Thompson and David J. Kangas, Atlanta Scholars Press 1997, pp. 73-147.)

—— *Fata Morgana, Eventyr-Comedie* af Johan Ludvig Heiberg. 1838. Copenhagen: Schuboths Boghandling 1838,” in *Maanedsskrift for Litteratur*, vol. 19, 1838, p. 361-397.

—— “Rationalisme, Supranaturalisme og *principium exclusi medii* i Anledning af H. Biskop Mynsters afhandling herom i dette Tidsskrifts forrige Hefte,” in *Tidsskrift for Litteratur og Kritik*, vol. I, 1839, pp. 456-473.

—— *Meister Eckart. Et Bidrag til at oplyse Middelalderens Mystik*. Copenhagen 1840. (English translation: *Meister Eckhart: A Study in Speculative Theology*, in *Between Hegel and Kierkegaard: Hans L. Martensen's Philosophy of Religion*, trans. by Curtis L. Thompson and David J Kangas, Atlanta Scholars Press 1997, pp. 140-243.

—— “Nye Digte af J.L. Heiberg,” in *Fædrelandet*, vol. 2, no. 398 (January 10, 1841), cols. 3205-12; no. 399 (January 11, 1841), cols. 3213-20; and no. 400 (January 12, 1841), cols. 3221-24.

—— *Af mit Levnet. Meddelelser*, vols. 1-3, Copenhagen: Gyldendal 1882-83.

Martensen, Julius, *Mindre Skrifter og Taler by Biskop Martensen*, Udgivne med en Oversigt over hans Forfattervirksomhed af Julius Martensen, Copenhagen: Gyldendal 1885.

Olesen, Tonny Aagaard, “Heiberg’s Initial Approach: The Prelude to His Critical Breakthrough,” *Johan Ludvig Heiberg: Philosopher, Littérateur, Dramaturge, and Political Thinker*, ed. by Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusculanum Press / Søren Kierkegaard Research Centre, University of Copenhagen 2008 (*Danish Golden Age Studies*, vol. 5), pp. 211-245.

Pattison, George, *Kierkegaard: The Aesthetic and the Religious*, New York: St. Martin’s Press 1992.

—— *Kierkegaard, Religion and the nineteenth-Century Culture of Crisis*, Cambridge: Cambridge University Press 2002.

Pippin, Robert B., *After the Beautiful: Hegel and the Philosophy of Pictorial Modernism*. Chicago: The University of Chicago Press 2014.

Soderquist, K. Brian, *The Isolated Self: Truth and Untruth in Søren Kierkegaard’s On the Concept of Irony*, Copenhagen: Søren Kierkegaard Research Centre / C. A. Reitzel 2007 (*Danish Golden Age Studies*, vol. 1).

Stewart, Jon, *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark*, Tome I: *The Heiberg Period: 1824-1836*, Tome II: *The Martensen Period 1837-1842*, Copenhagen: Søren Kierkegaard Research Centre / C. A. Reitzel’s Publishers 2007.

——— *The Cultural Crisis of the Danish Golden Age: Heiberg, Martensen and Kierkegaard*, Copenhagen: Museum Tusculanum Press / Søren Kierkegaard Research Centre 2015.

——— *Søren Kierkegaard: Subjectivity, Irony, and the Crisis of Modernity*, Oxford: Oxford University Press 2015.

Thompson, Curtis L., *Following the Cultured Public's Chosen One: Why Martensen Mattered to Kierkegaard*, Copenhagen: Museum Tusculanum Press / Søren Kierkegaard Research Center, 2008 (*Danish Golden Age Studies*, vol. 4).

PERSPECTIVAS KIERKEGAARDIANAS

LUCES Y SOMBRAS KIERKEGAARDIANAS EN LA CULTURA LITERARIA CONTEMPORÁNEA. LECTURAS, RELECTURAS Y DESLECTURAS¹

Elsa Torres Garza
Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen

La obra de Kierkegaard, dentro de su contenido filosófico y de experimentación literaria, ha servido de influencia directa e indirecta a innumerables autores de siglos pasados y contemporáneos. La obra de Henrik Ibsen y de August Strindberg toca temas de índole kierkegaardiano como personajes representando el estadio estético, ético y religioso, la fuerza simbólica de la mujer, y el cristianismo como estado de angustia constante. Autores contemporáneos como David Lodge en *Terapia*, personificará a través de Lawrence Passmore, su personaje principal, la transformación radical de este a partir de la lectura de Kierkegaard, ya que decidirá arrasar con su precario equilibrio burgués, debido a “la aparición de la libertad ante sí misma como posibilidad”. Paul Auster en *La invención de la soledad* recurrirá a temas como la soledad, el silencio de la interioridad y el vínculo paterno para crear una lectura empática del autor. Finalmente, *Reanudación* de Alain Robbe-Grillet establece una relación directa con *Repetición* de Kierkegaard, a través de una compleja trama en la que los personajes, espacios y cosas se transforman desencadenando devenir, recordando que esta lectura, como la del escritor danés nos obliga a leer, releer y desleer sus signos *ad infinitum*.

Palabras clave: filosofía de la existencia, filosofía política, filosofía y literatura, teatro, novela, Kierkegaard en los siglos XIX, XX Y XXI.

Abstract

The work of Kierkegaard, within its philosophical content and literary experimentation, has been a direct and indirect influence on several authors, from past centuries and present times as well. The work of Henrik Ibsen and August Strindberg portrays Kierkegaardian themes such as characters of theirs depicting the three stages of life, women as a symbolic strength, and Christianity as a constant state of anguish. Contemporary authors such as David Lodge in his novel *Therapy*, personifies through Lawrence Passmore, his main character, a radical transforma-

¹ Recibido: 15 de noviembre de 2016; Aceptado: 23 de enero de 2017.

tion of himself after reading Kierkegaard's *Either/Or*, because he will decide to abruptly end his precarious bourgeois equilibrium, in account of the apparition of freedom before itself as a possibility. Paul Auster in *The invention of solitude* will appeal to themes such as loneliness, the silence of interiority, and the paternal bond in order to create an empathic reading of the author. Finally, *La Reprise* (Repetition) by Alain Robbe-Grillet establishes a direct connection with Kierkegaard's *Repetition*, throughout a complex plot where the characters, sceneries and objects constantly change in order to unchain the becoming, reminding us that this process of reading, as well as for Kierkegaard, forces us to read, reread and unread his symbols *ad infinitum*.

Keywords: existentialism, political philosophy, philosophy and literature, theater, novel, Kierkegaard in the 19th, 20th, and 21st centuries.

La obra de Kierkegaard constituye la más extensa y variadísima demostración de experimentación literaria en la historia de la filosofía. La escritura como expresión plurívoca, como en el caso del danés, dio lugar a la incursión en todos los géneros, en todos los giros retóricos, en el más extremado impulso dramático narrativo.

De aquí la pseudonimia, esa disolvencia o disgregación de firmas autorales, genial y artificioosamente inventada para explorar los problemas de la existencia en la triada de los estadios estético, ético y religioso.

El uso de *dramatis personae* para poner en acción su dialéctica cualitativa y el salto de la decisión.

La riqueza de la literatura dramática que se desprende aquí y allá de entre las páginas de su obra procede de emanaciones aleccionadoras.

El carácter instrumental de la ironía y el humor, como contraseñas de una escritura pulsada por el *pathos* existencial. Una escritura que busca, seductoramente, una secreta complicidad con el lector, condición imprescindible para el prolífico desdoblamiento del autor. Cabe decir que solo deviene en lector de Kierkegaard aquel que queda adictivamente enganchado en la heterogeneidad de su escritura, escritura que no resulta fácil de agotar. Toda la construcción filosófica de su pensamiento debe extraerse siempre de este mapamundi de escrituras que desafían a cada paso al lector.

T. W. Adorno, en sus páginas doctorales sobre la construcción de lo estético en Kierkegaard, advertía no sin razón que la fascinación es la fuerza más terrible en la obra de Kierkegaard:

Quien sucumbe a ella, al aceptar alguna de las grandes y rígidas categorías que incesantemente pone ante los ojos; quien se incline ante su magnitud, sin cotejarlas nunca con sus casos concretos y sin investigar si se adecuan a ellos, habrá sucumbido a esa fascinación como si ingresara en un territorio mitológico².

Cabe decir sin embargo que aun tomando las debidas precauciones como nos sugiere Adorno, ningún lector kierkegaardiano legítimo sale completamente ileso del *glamour* de esta escritura y hasta puede afirmarse que es esta perturbación la condición iniciática misma del vínculo autor-lector.

El carácter seductor de su escritura cumple una función comunicativa insoslayable, y si no fuese por el encanto de su rica estilización, los lectores de esta obra excéntrica, nada convencional, no podrían haber continuado la conversación más allá de sus libros, como ocurre hasta hoy en día en todas las culturas literarias y en los más insospechados rincones del arte, la filosofía y la religión. El hecho es que resulta innegable que el danés continúa siendo un autor insoslayable, aún por marginal, de la casa del pensamiento filosófico.

Muchas luces y sombras se proyectan en esta trayectoria, y se conjugan con ellas los claroscuros de las voces más diversas; las más inmediatas, provenientes de la dramaturgia nórdica hasta alcanzar la cinematografía y, más allá, las de los novelistas de otras latitudes. Aquí trataremos de pisar aunque sea brevemente la tierra firme de algunos de estos territorios.

Como señalábamos al inicio, el carácter experimental del *opus* kierkegaardiano es una *in promptu* vital que el danés selló para nuestra modernidad. Las variaciones estilísticas que utilizó para transmitir su pensamiento, si bien desempeñan una función filosófica en cada caso, deben añadirse como especificidades cruciales de su escritura: poesía, aforismos, ensoñaciones, diarios íntimos, esbozos teatrales, alocuciones iniciáticas, cartas, reseñas sobre música y drama, ensayos de distinta tonalidad, estudios psicológicos, fragmentos filosóficos, apostillas o comentarios críticos, “discursos edificantes” (a manera de sermones), alegatos sobre la política y el Estado, y apólogos.

Despuntando ora aquí ora allá, el teatro, la teatralidad, el drama y los dramaturgos inundarán las páginas de esta extensa obra: Overskou, Holberg, Scribe, Heiberg, o sus antecesores: los antiguos griegos, Shakespeare

² Theodor W. Adorno, *Kierkegaard*, Caracas: Monte Ávila, 1969, p. 22.

y Goethe. Todo el acervo teatral clásico se asoma en estas páginas, desde Sófocles, Longo, Molière, Lessing, hasta Tieck.

Sus frecuentes visitas al Teatro Real de Copenhague (simuladas o legítimas) son emblemáticas pues, al igual que Aristóteles, Kierkegaard trabaría relación con coregos, actores y actrices más allá de la luneta. Sus textos sobre Frau Louise Heiberg y Herr Hansen son pruebas elocuentes en este sentido. Fue sin duda un crítico literario de primer nivel y un hombre de teatro en toda la extensión de la palabra.

El espectáculo teatral, por medio de profundas conmociones y catarsis, invita a los individuos a encontrar, al menos en una cierta dosis, la cura a sus perturbaciones e inclinaciones. El *ethos* teatral permite accionar, mediante los caracteres, las pasiones humanas y sus consecuencias, los más insolubles problemas de la existencia. Así, los personajes estéticos, éticos y religiosos como creaturas de sus propios textos, emergen de entre las páginas kierkegaardianas para entablar con los lectores una comunicación indirecta, sustancialmente intersubjetiva. Son *personajes conceptuales*, tal como lo proponen Deleuze y Guattari:

El personaje conceptual no es el representante del filósofo, es incluso su contrario: el filósofo no es más que el envoltorio de su personaje principal y de todos los demás, que son sus intercesores, los sujetos verdaderos de su filosofía. Los personajes conceptuales son los ‘heterónimos’ del filósofo, y el nombre del filósofo, el mero seudónimo de sus personajes³.

El curioso Apéndice que Johannes Climacus inserta en su *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, intitulado: “Un vistazo a un esfuerzo contemporáneo en la literatura danesa” y que a propósito de la obra *O lo uno o lo otro* aprovecha para comentar los escritos de otros pseudónimos, incluyendo al autor de *Dos discursos edificantes*, Magister Kierkegaard, es un claro ejemplo de la ingeniosidad de esta escritura enigmática, amante por excelencia de la autoría anómala.

La influencia de Kierkegaard en el desarrollo del drama moderno puede rastrearse a partir de la obra de Henrik Ibsen⁴, en donde los elementos de los estadios kierkegaardianos se desenvuelven en los personajes de sus dramas. Por ejemplo, Peer Gynt representa al hombre de la inmediatez que

³ Gilles Deleuze y Felix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Anagrama, 1997, p. 65.

⁴ Véase Henrik Ibsen, *Teatro completo*, trad. de Else Wasteson, Madrid: Aguilar, 1959.

caracteriza al estético. El impulso libidinal, la insensatez, la temeridad, incluso la irreverencia religiosa que roza con la tragedia fáustica, hace de este personaje una figura equiparable al Don Giovanni mozartiano de los “Estadios eróticos inmediatos”, y a Juan el Seductor de su célebre “Diario de un seductor”.

Si bien la tensión implícita entre los estadios existenciales parece ser menos distendida en los personajes estéticos kierkegaardianos que en Peer Gynt, este se delata más abiertamente como una fuerza casi irrefrenable, donde la reflexión no interviene para movilizar su interioridad profundamente de manera que esto lo decida a dar el salto cualitativo que implicaría un cambio de vida radical, una toma de conciencia comprometida “con el reclamo ético”. En realidad, el personaje parece ser, a todas luces, un anti-héroe, su superficialidad soñadora y la manera de figurar de pie en el lugar mismo de su mitomanía, lo tornan ridículo; este personaje sufre tal conflicto de identidad y resulta tan poco moral en todas sus acciones que pareciera estar parodiando la más alta autoconciencia en términos hegelianos⁵. Sin embargo, Peer Gynt, de cualquier modo es, en cierta forma, tocado por la reflexión constante, la que no logra ser la reflexión infinita planteada por Kierkegaard, cuya vía permitiría la *realización del yo*. La reflexión de Peer es impura, no lleva a la verdad ni a la conciencia, aunque sí la atisba y la reproduce en su autenticidad, pero miméticamente. Incidentalmente quisiéramos señalar que esta obra ha sido escrutada magistralmente por Otto Weininger y por Rollo May⁶.

Brand, otra de las obras de Ibsen es un ejemplo negativo del estadio religioso. Al parecer, Ibsen tomó de Kierkegaard la base estructural que conforma a este pastor –capellán comarcal– cuya actitud, vista desde nuestra modernidad, no dudaríamos en designar como “súper-ortodoxa” o “fundamentalista”, ya que se entrega a sus convicciones religiosas desde el precepto teológico de cumplir a la letra el primer mandamiento mosaico: “Amarás a Dios por sobre todas las cosas”, mandamiento que preside su prédica como guía religioso. Brand es sobre todo un voluntarista, y en esto se parece a Lutero, quien habría de hacer de la voluntad una mística. Aquel no soportaba la vida contemplativa, su resorte era la acción y por ello la

⁵ Véase Bruce G. Shapiro, *Divine Madness and the Absurd Paradox. Ibsen's Peer Gynt and the Philosophy of Kierkegaard*, Nueva York: Greenwood Publishing Group, 1990.

⁶ Véase Otto Weininger, “Peer Gynt e Ibsen”, en *Sobre las últimas cosas*, Madrid: Mínimo Tránsito-Machado Libros, 2008; Rollo May, “Peer Gynt: los problemas de un hombre en el amor”, en *La necesidad del mito. La influencia de los modelos culturales del mundo contemporáneo*, Barcelona: Paidós, 1991.

religión tendría que reflejarse solo mediante el servicio al prójimo. Sin duda es de este voluntarismo basado, no en realizar grandes obras, sino en el sencillo trabajo diario, hecho de fatigas y fincado en un sentido misionario de trabajo de donde abreva Brand.

La postura de Kierkegaard, en cambio, disiente del voluntarismo de predicadores y profetas, pues se apartan del sentido humano que debe implicar el vínculo religioso, el cual no es un vínculo solipsista, sino que involucra una comunicación, un entendimiento y un amor universales. Kierkegaard, como pensador religioso, habrá de efectuar una cruzada contra toda impostura espiritual que pretendiera exonerar a los individuos de un compromiso auténtico con la fe; su irónico y brutal enfrentamiento con las autoridades religiosas de Copenhague dan cuenta de su profundo interés en darle un sentido cabal, incorruptible, a la vida religiosa. De ahí que podamos afirmar que la obra de Ibsen, *Brand*, puede haber sido una interpretación negativa del punto de vista de Kierkegaard.

En *Casa de muñecas* quisiéramos mostrar su preocupación por otro tema que también desveló a Kierkegaard, y es el de la situación de la mujer en el siglo XIX, tema en el que ambos autores estuvieron profundamente interesados. Esta obra constituye la piedra angular de la reivindicación femenina en el drama moderno. Los personajes femeninos en la obra kierkegaardiana poseen una fuerza simbólica análoga a los de Ibsen. Para no ir más lejos, el ciclo *O lo uno o lo otro* fue como sabemos dedicado a una mujer: Regina Olsen. Esta sería el motivo indirecto de toda una reflexión sobre los vínculos hombre-mujer, una reflexión sumamente polémica ya que Kierkegaard albergaba un dolor irrenunciable acendrado por la ruptura de su compromiso matrimonial. Cordelia Wahl, la seducida de Juan el Seductor será el personaje femenino más significativo y cercano a su propia experiencia amorosa. Nora Helmer, el personaje de Ibsen trasciende el ámbito de la creación artística para trasladarse, en términos sociales, hacia un destino más completo y legítimo de la mujer. Es quizá el primer espejo en el que se reconocieron y se siguen reconociendo muchas mujeres. Y es también Nora la ejemplificación del estadio ético.

August Strindberg continúa en la línea de los dramaturgos de la existencia subjetiva. Es preciso señalar el lugar de encuentro del dramaturgo sueco con el filósofo danés, este se encuentra en la referencia en la segunda obra autobiográfica de Strindberg, *Fermentación*⁷. En ella se afirma que

⁷ August Strindberg, *Fermentación*, Barcelona: Montesinos, 1981, pp. 197-198.

después de haber leído *O lo uno o lo otro* se sintió invadido por el pecado. El imperativo categórico se insinuaba tras un nombre latino, sin ninguna cruz sobre los hombros, y él se dejó engañar. No se dio cuenta de que allí estaban disfrazados dos mil años de cristianismo. “Kierkegaard no le hubiera calado tan hondo si no hubiera sido por una serie de circunstancias que le ocurrieron al mismo tiempo. Kierkegaard predicaba el goce y el sufrimiento en las *Cartas de un Esteta*⁸.

Es evidente que la lectura de Kierkegaard tuvo un efecto perturbador en Strindberg y, del mismo modo, resulta clave enterarnos que los efectos de esta lectura lo acompañaron varios años en su trayectoria. Lo dice así:

La verdadera importancia de Kierkegaard no la supo hasta años más tarde, cuando descubrió que no era más que un pietista, un ultracristiano que quería realizar un antiguo ideal oriental de hacía dos mil años en una sociedad moderna. Pero Kierkegaard tenía razón en un punto. Si debía existir un cristianismo, tenía que ser un verdadero cristianismo”⁹.

La similitud de Strindberg con la visión kierkegaardiana aparece muy clara si se atiende al fondo existencial de la materia prima de la cual parten ambos: el cristianismo y su estado psicológico concomitante: la angustia y el sentimiento profundo y enquistado de la culpabilidad. La condición humana es la condición de la caída sin redención antes de Cristo; el hombre debe saber vivir con su fragilidad, que es la de saberse escindido, jaloneado por las contradicciones y los opuestos; solo de esa conciencia puede surgir el valor de la vida, es la asunción de un estado defectuoso originario que no admite reparación posible, la culpa es la del pecado original. Ante todo eso se revela violentamente Strindberg pero, sin poder trasponerlo, asume, fatalmente, su impotencia.

El movimiento de Strindberg es descendente, oscuro, negativo. El de Kierkegaard contempla la observación de una saga caballerescas que va del Caballero de la resignación infinita al Caballero de la fe que representa Abraham de modo arquetípico. Aunque el propio danés no alcance a obtener las preesas (por lo demás intangibles) del Caballero de la fe, como lo reconoce el pseudónimo Johannes de Silentio en *Temor y temblor*, lo apunta como un ideal y una salvación paradójica; pero desde la resignación que va de lo infinito a lo finito, se concilia con la condición humana finita y desde ahí pondera las obras del amor cristiano: el arrepentimiento, la compasión,

⁸ Ibid., p. 197.

⁹ Ibid., p. 198.

la caridad, el perdón, el culto a la memoria de los muertos y la ejemplaridad de las acciones y el sacrificio personal. Hay un arte de vivir después de todo.

Si bien los afluentes anímicos de estos autores nórdicos son similares, podemos destacar las diferencias radicales que los apartan conduciéndolos a distintos planos y derroteros. Kierkegaard extiende el territorio donde el individuo se resuelve a través de acciones y tomas de posición que lo comprometen electivamente, utiliza la ironía y los recursos de la farsa –categoría teatral–, para contrastar los equívocos humanos. Strindberg se introduce de lleno en el señalamiento de las carencias ahí donde las halla, incide directamente en la conciencia del espectador espetándole las fallas que le son inherentes. No hay valores que puedan vindicar y limpiar de sus culpas a la empresa humana. Estamos condenados a seguir cayendo.

Con Ibsen y con Strindberg podemos constatar que la relación interhumana dentro del drama, la tensión dramática en la que se encuentran las *dramatis personae*, acrecienta los conflictos interpersonales, pero siempre con el afán de superarlos. El pensamiento subjetivo de Kierkegaard les abrió las puertas, y muchos han entrado por ellas desde entonces.

El universo literario de Kierkegaard, tan inundado de recursos dramáticos, también incluye entre sus páginas un material crítico en el sentido cultural y político. Aunque oculto en un título principal: “Una reseña literaria” dedicada a una novela de Thomasine Gyllembourg (la madre de Johan Ludwig Heiberg), Kierkegaard, en *La época presente*, expresa una visión del mundo contemporáneo que pasa por raseros que siguen vigentes. Kierkegaard denunció por este medio (y no es gratuito que el reseñar una novela fuera la ocasión perfecta), la base del concepto de “nivelación”, la “unidimensionalidad” humana, ese vaciamiento de sentido de la vida de los individuos producto de los aparatos de comunicación masiva y publicitaria que permite que todo permanezca en pie, mientras vacía todo de significado mediante circunloquios reiterativos.

De acuerdo con Karl Löwith¹⁰, junto a la crítica económico-política de Marx al orden burgués en defensa del proletariado, Kierkegaard realiza una crítica a la burguesía cristiana de la molición y la indolencia, en donde el cristianismo ha quedado rebajado a una mera fórmula sin contenido. La sociedad que describe Kierkegaard con despiadada ironía es una sociedad desapasionada en donde priman (y privan) los mezquinos intereses de clase y se exhorta a los individuos al ahorro como práctica virtuosa en lugar de

¹⁰ Véase Karl Löwith, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*, Buenos Aires: Sudamericana, 1968.

ser exhortados a la acción y a la vida. La inanidad y la inercia dominan, el suicida no se suicida por impulso sino después de una meditación. Todo esto lo critica Kierkegaard acerbamente. Toda esta acidia es señalada por el danés como “nivelación”, una consecuencia del orden establecido con la que se rasa a los individuos bajo la misma enajenación. “La nivelación –escribe– no es la obra de un individuo, sino un juego de reflexión en manos de un poder abstracto”¹¹.

Y este es precisamente el drama de nuestro tiempo, el individuo alienado de la existencia comunitaria frente al que Kierkegaard protestó con insidiosa insistencia. De aquí los ejemplos extremos de Kafka y de Beckett, donde el mundo de la justicia divina y el de la ética colisionan entre sí: Gregorio Samsa, el juez de *El proceso*, el amo de *El Castillo*, Godot, Mercier y Camier, Malonne todos sumidos en el paisaje sombrío de la nivelación. Lo cierto es que toda la literatura desde Joyce hasta Bernhard son críticas concomitantes. Löwith lo ha señalado como el “aplanamiento de la disyuntiva apasionada entre el hablar y el callar”, que Kierkegaard veía nivelarse

en la habladuría irresponsable, entre lo privado y lo público, en la publicidad privada-pública; entre la forma y el contenido, en una uniformidad insustancial; entre la reserva y la notoriedad, en actos de representar papeles; entre el amor esencial y el libertinaje, en amoríos desapasionados; entre el saber objetivo y la convicción subjetiva, en un razonar no comprometido¹².

El drama histórico que le tocó en suerte a Kierkegaard no ha dejado de ser el nuestro, un reino del absurdo.

De aquí entonces que Kierkegaard siga estrechamente vinculado a nosotros. Su pensamiento nos incumbe porque se ocupó de la interioridad subjetiva y de esta forma donó a la experiencia de la existencia algunas llaves maestras. No nos parece una exageración que Ernst Becker, en su libro *El eclipse de la muerte*, haya considerado el pensamiento kierkegaardiano “por encima del psicoanálisis”, todo el desarrollo de la psicología profunda le debe al danés un enorme empréstito¹³.

En la literatura contemporánea, una prueba sensible de esta influencia la constituyen las tres novelas que, brevemente, comentaré a continuación.

¹¹ S. Kierkegaard, *La época presente*, trad. de Manfred Svensson, Santiago de Chile: Universitaria, 2001, p. 66.

¹² Löwith, *De Hegel a Nietzsche*, p. 228.

¹³ Véase Ernest Becker, *El eclipse de la muerte*, México: FCE, 1977.

La primera de ellas es *Terapia*, de David Lodge¹⁴, novelista británico. Se trata de una acrobacia humorística que pone de manifiesto cómo la obra kierkegaardiana todavía incide en la clase intelectual contemporánea, espolcando sus valores y sus simulacros.

Lawrence Passmore (Tubby, de cariño) es un cincuentón y rubicundo guionista de una comedia televisiva: “Los vecinos de enfrente”, que le ha redituado posición y fama. Debido a un intenso dolor en la rodilla se ve impelido a someterse a una microcirugía seguida de innumerables terapias como: quiropráctica, aromaterapia, yoga y otras filosofías *underground*. En ese trayecto desesperado, que hunde a Tubby en profundas meditaciones, aparecen un buen día, a sus ojos de lector avezado, las magistrales *O lo uno o lo otro*, con su “Diario de un seductor” y *El concepto de la angustia*, entre otras obras que facturara nuestro filósofo.

Cual una especie de lobo estepario, Passmore irá adoptando excéntricas actitudes que lo pondrán en el linde de perder el reconocimiento de la realidad y sus propios límites, de perder su posición social por más de dos envidiable. Pero a él no le parece importar, está decidido a arrasar con su precario equilibrio burgués.

La urdimbre de sus dudas existenciales –lectura de Kierkegaard en mano–, y las experiencias a las que se arrojará para reafirmar su virilidad, para desenquistarse el hábito de la fidelidad que le dieran en rédito largos años de matrimonio, habrán de llevar a Passmore a la obtención de una cura definitiva, lo que no quiere decir que ganará con ello el cielo de la seguridad. Esta cura consistirá, por el contrario, en “la aparición de la libertad ante sí misma como posibilidad”. Frase extraída de *El concepto de la angustia* de la que el propio Passmore declara no captar “ni jota”.

Ya que no es posible pormenorizar demasiado en la trama de esta divertidísima novela por razones de espacio, sirva al menos subrayar que Lawrence Passmore encarna esa personalidad que Kierkegaard llamó poseída por una “ira demoniaca”. Él desafía su debilidad sumergiéndose en la vida y entregándose a sus experiencias y sensaciones inmediatas, mas no a la manera irreflexiva del “héroe de la inmediatez”, quien desea olvidar o buscar el olvido en la sensualidad, “quizá en el libertinaje”, a la manera de Don Giovanni o Juan, el Seductor. No, Passmore lo hace consciente de la angustia, la única educación definitiva. Aun amando, el sujeto del anhelo, es decir, el sujeto angustiado que se edifica en la nada, en la entropía, ese sujeto que no pretende trascender o ligarse a logias y que no da con un sentido

¹⁴ Véase David Lodge, *Terapia*, Barcelona: Anagrama, 1996.

lógico y definido que le dé cumplimiento a sus deseos, se basta a sí mismo. De modo que ya podemos sospechar a dónde puede ir a parar Lawrence Passmore, Tubby, para nosotros que somos sus amigos.

Otra novela contemporánea en cuyos flujos se pasea el pensamiento kierkegaardiano es *La invención de la soledad* del célebre novelista norteamericano Paul Auster¹⁵. Si bien Kierkegaard no está presente de forma explícita podemos conjeturar a través de la lectura de esta novela intimista, muchos niveles de reflexión que dialogan con el danés. Dividida en dos partes: “Retrato de un hombre invisible” y “El libro de la memoria”, esta novela permite una lectura empática con el autor, ya que en ella se aborda fino sobre temas como la soledad, el silencio de la interioridad, la memoria y el recuerdo, la vocación de escritor y el vínculo paterno, temas por lo demás tan caros a Kierkegaard.

En “Retrato de un hombre invisible” el autor ahonda en la memoria familiar impulsado por la muerte de su padre (acontecida una mañana de enero de 1979). Sobrecogido por la pérdida y cumpliendo su deber de hijo, Auster acude a la casa paterna para dismantelarla y ultimar los preparativos del funeral. Entonces, más que abocarse al recuerdo exterior de una vida, el autor se adentra en los extraños intersticios de la vida interior del padre, quien había sido siempre una figura distante y fría. Entonces descubre que el padre había guardado durante sesenta años un terrible secreto de familia: un asesinato. Auster, a través de la escritura, tratará de acercarse a su padre para descubrir que aquél fatídico secreto había trastocado la vida entera de su padre, no sin dejarlo a él, como hijo, inmune.

Mutatis mutandis, recordemos que el padre de Kierkegaard albergaba un patético secreto que si bien resolvió confesárselo al pequeño Kierkegaard, no por ello dejó de erigirse ante este como una figura enigmática y atormentada, produciéndole un sentimiento de culpabilidad, un “temblor de tierra”, como solía denominar su efecto y que, a la postre, determinaría sus más dolorosas decisiones.

Me permito extraer una cita del texto de Auster que nos recordaría a su vez de los efectos que la fuerza de la contradicción producía en Kierkegaard: “Ahora entiendo que cada hecho es invalidado por el siguiente, que cada idea engendra una idea equivalente y opuesta. Es imposible decir algo sin reservas: era bueno o malo, era esto o aquello. Todas las contradicciones son ciertas”¹⁶. Pero no acabaríamos aquí de encontrar componentes de

¹⁵ Véase Paul Auster, *La invención de la soledad*, Barcelona: Anagrama, 1994.

¹⁶ *Ibid.*, p. 91.

analogía con la interioridad kierkegaardiana, lo importante es que de un escritor contemporáneo ha surgido la verdad del individuo singular.

En la segunda parte de esta novela, “El libro de la memoria”, Auster nos entrega una mixtura de estilos muy hermosa: poesía, diario, memoria, referencias de toda índole: Pascal, Descartes, Bruno, Leibniz, Hölderlin, Rimbaud, Mallarmé, Ana Frank, y un largo etcétera. La voz masculina narrativa, llamada A (otra casualidad si recordamos al autor seudónimo A de *O lo uno o lo otro*), es quien ahora encarna la paternidad en sí mismo y reflexiona profundamente sobre ella. Pero también se trama en la soledad del escritor y del silencio que ronda la escritura. Una frase de Pascal aparece como un insistente *leitmotiv*: “La infelicidad del hombre se basa en una sola cosa: que es incapaz de quedarse quieto en su habitación”. *Horror vacui* que aun siendo advertido por nosotros nos es difícil domeñar. El escritor, quizá más que ninguno, sabe y aprende a lidiar con este vacío.

Quisiera terminar mi comentario con esta cita del narrador A. que me parece central:

Cada libro es una imagen de la soledad. Es un objeto tangible que uno puede levantar, apoyar, abrir y cerrar, y sus palabras representan muchos meses, cuando no muchos años de soledad de un hombre, de modo que con cada libro que uno lee puede decirse a sí mismo que está enfrentándose a una partícula de esa soledad¹⁷.

Kierkegaard, como Auster, claman cada uno por ese espacio de libertad que consta de silencio, un silencio poblado de escrituras.

Existe otra novela, escrita y publicada hace quince años por el octogenario escritor y cineasta de gran talla, Alain Robbe-Grillet, esta sí abiertamente inspirada en Kierkegaard: *Reanudación* (*La reprise*, 2001)¹⁸. Ya desde el título podemos advertir su parentesco con *Repetición* de Constantin Constantius, el “pseudónimo estético” elegido por Kierkegaard para la ocasión, y quien escribió que repetición y recuerdo constituyen el mismo movimiento, pero en sentido contrario. Es de esta idea de donde partirá Robbe-Grillet para ofrecernos una trasposición propia del concepto de repetición kierkegaardiano, pasado por el crisol todavía más temperado de su característica escritura, tan experimental como pocas.

Si bien las similitudes con *Repetición* no son evidentes, puesto que Robbe-Grillet pergeña una trama pródiga y complejísima, aprovecha los

¹⁷ *Ibíd.*, p. 193.

¹⁸ Véase Alain Robbe-Grillet, *Reanudación*, Barcelona: Anagrama, 2003.

personajes kierkegaardianos para espejearlos con sus propios personajes. Así el viaje de Kierkegaard a Berlín de 1843, hospedado en un hotel con vista a la Gendarmenplat, y el agente secreto Henri Robin, quien irá cambiando de nombres –HR, Ascher, Boris Wallon, Wall, Mathias Franck– y quien viajará al derruido Berlín de 1949. (No se olvide la secreta vocación de espía que acariciaba el propio filósofo danés.) Bien, Henri Robin tiene una enigmática misión de la que ignora los objetivos. Durante el trayecto en tren se cruza con su doble, un personaje que lo sigue desde la infancia al que llama “el viajero”. El lector también encontrará una trasposición de Regina Olsen, y de la Antígona-Kierkegaard en Gigi que es a la vez Dolores Haze.

Espionaje, asesinatos, prostitución y otras raras perversiones se entrelazarán en un ritmo hipnótico de escenas repetidas una y otra vez con el objeto de aniquilar todo sentido unívoco. No olvidemos que Robbe-Grillet fue el Padrino del movimiento llamado *nouveau roman* en cuyos manifiestos se pronunciara a favor de la realidad confusa, apelando no a la imagen de un universo estable, coherente y continuo como el sostenido por el estilo novelesco tradicional, sino a la ininteligibilidad del mundo. Después de Kafka y de Beckett el mundo ya no puede contarse. Y de nuevo Kierkegaard, si a este le parecía mejor evidenciarse –como afirma Peter Szondi– no como teórico de lo trágico, sino de los conceptos antagónicos: la ironía, el humor y la comicidad¹⁹, esto sería porque pudo percibir los nuevos vientos que corrían arrasando los conceptos de profundidad, naturaleza y tragedia que habían reinado hasta entonces hasta desgastarse definitivamente. Y él fue un claro instrumento de esta transformación.

Como no es mi intención hacer aquí una reseña detallada de *Reanudación*, cuya trama es además casi imposible de referir, solo agregaré que la novela es un juego de traslapamientos de toda índole: el de los personajes vueltos otros y otros y otros, en un desencadenado devenir, o el de las voces narrativas que se desmienten entre sí de sus relatos, trastocando el orden de las cosas, los espacios y las casualidades que dan lugar a los hechos. De ese modo la escritura se tacha para reescribirse de nuevo o, dicho de otra forma, de su borradura surge otra cara de la realidad descrita, otra escritura renovada, reanudada.

Respondiendo quizá al aliento irónico kierkegaardiano que empuja a sus lectores a realizar un denodado esfuerzo de desciframiento de sus charadas, Robbe-Grillet nos obliga también como lectores a resolver las claves

¹⁹ Véase Peter Szondi, *Teoría del drama moderno. Tentativa sobre lo trágico*, Barcelona: Destino, 1994.

intertextuales de una escritura que, como la del escritor danés, nos obliga a leer, releer y desleer sus signos *ad infinitum*.

Bibliografía

- Auster, Paul, *La invención de la soledad*, Barcelona: Anagrama, 1994.
- Adorno, Theodor W., *Kierkegaard*, Caracas: Monte Ávila, 1969.
- Becker, Ernest, *El eclipse de la muerte*, México: FCE, 1977.
- Deleuze, Gilles y Felix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Anagrama, 1977.
- Ibsen, Henrik, *Teatro completo*, tr. Else Wasteson, Madrid: Aguilar, 1959.
- Kierkegaard, S., *La época presente*, tr. Manfred Svensson, Santiago de Chile: Universitaria, 2001.
- Lodge, David, *Terapia*, Barcelona: Anagrama, 1996.
- Löwith, Karl, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*, Buenos Aires: Sudamericana, 1968.
- May, Rollo, “Peer Gynt: los problemas de un hombre en el amor”, en: *La necesidad del mito. La influencia de los modelos culturales del mundo contemporáneo*, Barcelona: Paidós, 1991.
- Robbe-Grillet, Alain, *Reanudación*, Barcelona: Anagrama, 2003.
- Shapiro, Bruce G., *Divine Madness and the Absurd Paradox. Ibsen's Peer Gynt and the Philosophy of Kierkegaard*, Westport, CT: Greenwood Publishing Group, 1990.
- Strindberg, August, *Fermentación*, Barcelona: Montesinos, 1981.
- Szondi, Peter, *Teoría del drama moderno. Tentativa sobre lo trágico*, Barcelona: Destino, 1994.
- Weininger, Otto, “Peer Gynt e Ibsen”, en *Sobre las últimas cosas*, Madrid: Mínimo Tránsito-Machado Libros, 2008.

KIERKEGAARD AND SHESTOV: “A PILGRIMAGE AMONG HUMAN SOUL”. REFLECTIONS ON EXISTENTIAL PHILOSOPHY¹

Ivan Ivlampie
“Dunarea de Jos” University of Galati, Romania

Resumen

El presente estudio pretende enfatizar la única manera en la que el filósofo Lev Shestov entendió el pensamiento del filósofo danés, en su escrito, *Kierkegaard y la filosofía existencial*, publicado hacia el final de su vida. Aun así, Nikolái Berdyaev criticó a su cofrade, afirmando que ni Dostoievski ni Kierkegaard habían dicho lo que Shestov les había hecho decir. Esto es lo que da peso a la perspectiva del filósofo ruso, cuyo existencialismo explica temas y motivos semejantes a los de sus predecesores: la cuestión de la fe y la naturaleza irracional del hombre, el absurdo, el pecado, la libertad, el sufrimiento, la muerte, etcétera.

Palabras claves: Existencialismo, filosofía especulativa, conocimiento, ruptura, angustia.

Abstract

The present study aims to emphasise the unique way in which the philosopher Lev Shestov understood the Danish philosopher's thinking, in his writing, *Kierkegaard and the Existential Philosophy*, published towards the end of his life. Even so, Nikolái Berdyaev criticised his confrere, asserting that neither Dostoyevsky, nor Kierkegaard had ever said what Shestov made them say. This is what lays weight on the perspective of the Russian philosopher, whose existentialism accounts on themes and motives similar to those of his predecessors: the question of faith and the irrational nature of man, the absurd, sin, freedom, suffering, death, etc.

Key words: Existentialism, speculative philosophy, knowledge, breakdown, anxiety.

Well before his death, Kierkegaard was dismayed and infuriated by the idea that, after he died, Privatdozenten would present his philosophy as a complete system of ideas, arranged in sections, chapters, and paragraphs, and that amateurs of interesting philosophical structures would find it mentally enjoyable to follow the development of his thought. (Lev Shestov)

¹ Recibido: 15 de julio de 2017; aceptado: 10 de agosto de 2017.

It is only in 1928, ten years before his passing, that Lev Shestov (Lev Isaakovich Schwarzmann) becomes acquainted with Søren Kierkegaard's works and personality. Sensitive as the Eastern philosopher is to the singular voices of philosophy, to the lone voices crying in the wilderness, not only does this last discovery betray him, but especially the strength by which the Danish philosopher succeeds in entering the Europeans' philosophical conscience.

In 1935, Shestov finishes the volume *Kierkegaard and the Existential Philosophy*, in Russian. The translation into French is published the next year, while the original version is published one year after its author's death, in 1939. Just as Lev Shestov managed to place himself in the *avant-garde* of those who drew attention to the importance of Nietzsche's philosophy as early as 1900, he also succeeds in imposing Kierkegaard, with his study of the Danish philosopher, to a fairly wide francophone audience. It is in this context that we can understand the confession he makes in the beginning of the first chapter, entitled "Job and Hegel":

Kierkegaard bypassed Russia. Not once did I so much as hear his name in philosophical or literary circles. I am ashamed to admit it, but it would be a sin to conceal the fact that just a few years ago I knew nothing about Kierkegaard. Even in France he is all but unknown; it is only quite recently that a start has been made at translating him. His influence in Germany and the northern countries, however, has been immense. And that fact is of great importance; he has taken hold in the thinking, not only of the more distinguished German theologians, but also the philosophers, and even the professors of philosophy; it is enough to name Karl Barth and his school, on the one hand, and Jaspers and Heidegger on the other.

We can consider that Shestov's text on Kierkegaard is the fruit of five or six years of focus on reading and understanding the message of an unsettling work, hardly accessible to the European spirit used to reason within clear and unequivocal categories, in lucid reasoning which proves respect and categorical submission to the rules and principles of the logical laws. Is such a relatively short time enough for passing sentences in regard to such complex and inexhaustible a work as Kierkegaard's?

In Shestov's case, the answer can only be affirmative, based on a few considerations. The first pertains to the closeness of the two thinkers in what their similar existential experience is concerned. We can truly believe that, in reading the Danish philosopher, Shestov was reading himself. He also had an experience that is recorded as "the catastrophic event" in his biography. Even so, is 1895 the year of the climax of a crisis triggered by an

unpleasant and exhausting effort, in the successful attempt of salvaging the family business, by an inner turmoil related to the moral dilemma induced by the love affair with the family's maid, Aniuta Listopadova², who gives birth to an illegitimate son in 1892, and by the friendship with the young writer Varvara Grigoryevna Malakhieva-Mirovich, also an Orthodox. This passion ends with the essential event, which remains a secret, but which is betrayed by the moral quandary and the revolt against the imperative of ethics, which bursts out from this moment on in Shestov's soul. And Kierkegaard is not far from a similar experience, which, as shown further, he names "the thorn in the flesh".

Yet another consideration may rest on the fact that Kierkegaard appears on the horizon as a new opportunity for Shestov to apply his already trodden technique of pilgrimaging among souls. In his philosophical exercise, Shestov avidly tried to rouse those thinkers who did not resign themselves to sleeping under the restful breeze of syllogistic conclusions, of the abstract truths and principles which solace or send the spirit to sleep, but who sedulously and unremittingly experienced their tragic, existential and, at the same time, absurd truth, being not understood or accepted by their contemporaries. Shestov repeatedly asserts the idea that the tragic and the absurd of the existence remains, most often than not, anonymous, due to the majority's failure to express themselves artistically or philosophically. Against Hegelian philosophy, and, by and large, rationalist philosophy, the only way of philosophising would be the reanimation of the few survivors and unique confessors of metaphysical unrest who skilfully managed to sublimate and communicate, to a lesser or greater extent, their tragedy. This method, of "peering into another's soul" was intended to surprise the mysterious "you". On the other hand, in the Hegelian philosophy of history, seduced by simplified constructions, there is no possibility of communicating with remarkable people from the past, as it only provided "the development process", "the self-becoming of the concept". Even the great men, the greatest of them all, are mercilessly ground by the wheel of the historic process, and they hardly notice it, as if they were unanimated objects.

² "A painful neuralgia, manifested through spasms and aches in the head and face, vouches for a complete physical and psychic fall, against the background of a depression worsened by the impossibility to reconcile the intransigence of moral imperatives (embodied by the "venerable" presence of the father) with the impulse of a "condemnable" passion for an Orthodox girl" (Ramona Fotiade, "Lev Șestov și problema binelui" [Lev Shestov and the matter of good] in Lev Shestov, *Filosofia tragediei* [*The Philosophy of Tragedy*], București: Univers Publishing House, 1997, p. 8).

The philosophy of spirit rises above everything that is finite and evanescent. This is what Hegel claims – and in one of the chapters of his *Lectures on the Philosophy of History*, he imperturbably asserts that Socrates had to be poisoned and that it was not a bad thing: an old Greek died – is it so much ado about nothing worth?

Shestov is certain that the task of history and philosophy should be “a pilgrimage among human souls” and that the great philosophers “have always remained pilgrims among souls”³. The castaways of history – Job, Plotinus, Tertullian, Pascal, Luther, Nietzsche, Dostoyevsky, Tolstoy, etc. – are the greatest philosophers in Shestov’s opinion. But, in 1928, Husserl draws his attention to yet another castaway: Kierkegaard.

What Shestov undertakes in his study can be regarded as an attempt at synthesising all his pilgrimages among the shouts of those who dared to escape from omnitude and from the soothing comfort of common consciousness, of those who still wander through the desert, under our staring eyes, in search of the tree of life, in search of faith. Shestov places Kierkegaard in the category of those who were courageous enough to look into what madness and death reveal to us; in the category of those who saw and heard what no one has ever seen or heard. This is the reason why these people have nothing in common with the others, not even at the level of language: they are the ones who detached themselves from the universal, who are named “the knights of faith” in *Fear and Trembling*⁴.

³ Lev Shestov, *Noaptea din grădina Ghetsimani [The Night in the Garden of Gethsemane]*, Iași: Polirom Publishing House, 1995, p.17.

⁴ “The knight of faith knows how beautiful and joyous it is to belong to the general. He knows how soothing it is to be an individual who adapts himself to the general, and, so to speak, publishes a second edition of himself: neat, pleasing to the eye, without errors, easy for all to read; he knows how good it is to understand yourself in the general, so that you yourself understand the general, and every other person who understands you, understands you in the general, and together with you rejoices in the peace which the general offers the soul. He knows how beautiful it is to be born the sort of man who has the general as his fatherland, for whom the general is an unfailing haven where he will always be received with open arms, where there must be refuge for him. But he knows that a lonely road, narrow and steep, winds above the general; and he knows the horror of being born lonely, of being born outside the general, of being condemned to go through life without meeting a single traveller along the way. He sees very clearly what his relationship is to other people. Humanly speaking, he has gone mad, and cannot make anyone understand him. And yet, “gone mad” is the very mildest expression. If they do not take him to be mad, people will declare him a hypocrite, and the higher he goes on his path, the more he will seem to all an utter hypocrite”. (Søren Kierkegaard, *Frică și cutremur [Fear and Trembling]*, București: Humanitas Publishing House, 2002, pp. 145-146.)

If Kierkegaard bypassed Russia, it does not mean that his spirit did not wander through this part of Europe. The same spirit can be encountered upon reading Dostoyevsky's works. In the preface to his book, Shestov emphasises the similarities between the two nineteenth-century writers who never met or had any knowledge about one another. We are confronted with a great enigma, partly explained by the syntagm "the spirit of the time" (*zeitgeist*). The enigma can be expanded even more by referring to one of Nietzsche's confessions in a letter to Franz Overbeck, dated on February 25th, 1887, two years before his nervous breakdown:

I didn't know the first thing about Dostoyevsky until a few weeks ago; I didn't even hear his name – I, the unlearned who does not read newspapers. I haphazardly laid my hand, in a bookstore, on the book *L'esprit souterrain* in a recent translation into French (the same hazard operated in the case of Schopenhauer, in my 21st year of life, and in that of Stendhal, in my 35th!). The instinct of kinship (or what should I call it) asserted itself immediately, my joy was extraordinary: I must go back in time to the moment when I encountered [*Le*] *Rouge et [le] Noir* by Stendhal if I want to remember a similar pleasure. It's about two short stories⁵, the former being, in fact, truly music, an unknown, non-German music, and the latter, a brilliant psychological sketch, a form of self-mockery of the formula γνῶθι σεαυτόν⁶. As an aside: these *Greeks* have a burdened conscience – falsification was their very craft, the entire European psychology suffers because of the Greek *superficiality*, and without the scarce Jewishness, etc. etc.⁷

Shestov probably did not encounter this text, or he would have fully valorised it. These lines reveal the intention which tied-in these three great writers of the nineteenth century, the war waged against the Greek conscience, but also the interpretation key used by Shestov in the understanding of the exhausting, indecisive battle that Kierkegaard fought with the Greek spirit. Be it as it may, in the very first paragraph of the *Preface*, one notes that Shestov associates the three great thinkers in the problem he wishes to present to the readership: the understanding of the original sin or of the difference between speculative truth and revealed truth, between theoretical (speculative) philosophy and existentialist philosophy.

⁵ In the book, *Notes from the Underground*.

⁶ Know thyself!

⁷ Friedrich Nietzsche, *Aforisme, scrisori* [*Aphorisms, Letters*], București: Humanitas Publishing House, 1992, p. 252.

Two spiritual attitudes are noticeable in this respect. A dominant one, present in all European or Oriental cultural spaces, which regards sin or the horrors of life in the imperfection of the Creation, in a disorder of existence, dominated by the law of the inexorable disappearance of all the things that are born. This attitude represents the source of speculative philosophy and theoretical truth. The other attitude is underrepresented, avoided as much as possible by the great thinkers of all times, until the present day. Its 'obscure' source is a story named *Genesis* in the *Book of All Books*. The simple, well-known story of the six days of creative efforts, which end with the Creator's assessment "it was good", continues with the enigmatic event in the Garden of Eden, when the first humans, seduced by the serpent – "No! You will not die! God knows in fact that the day you eat it your eyes will be opened and you will be like gods, knowing good from evil." – tasted from the forbidden fruit and, faced with the good of the Creation, saw an overflow of evil. Knowledge brought about sin. This is the revealed truth! And it has scandalized and still scandalizes the most uplifted spirits of the humanity who placed their bets on reason and sensible knowledge.

Let's exemplify, alongside Shestov, with one of these spirits of same notable century, probably the last in the line of the greatest European philosophers: Hegel. Assimilating the entire European system of thinking, he steadily asserts that the serpent did not deceive the human being, and that we need to trace the origins of philosophy in the fruits of the tree of knowledge. With subtle irony, which otherwise characterises his *opera omnia*, though imperceptibly, Shestov admits that, historically speaking, Hegel is right. The fruits of the tree of knowledge have indeed turned into sources of philosophy, the sources of thinking for all times. All philosophers, and not only the pagan ones, but also the Jewish and Christian ones, who acknowledge the divine revelation in the Holy Writ, have always wanted to possess knowledge and have never agreed to give up the fruits of the forbidden tree. From such a stand, despiteful of everything that cannot be justified by reason in the Bible, Hegel considers, in his *Lectures on the Philosophy of History*, that we ought to give up a great deal of its narratives, and to interpret what is left of it so as not to offend our consciousness. God's omnipotence, present in miracles, should also be scornfully rejected, as it is a violation of the spirit, since "it requires the man to believe in things in which he can no longer believe once he has reached a certain position of culture (...). This faith, so required, is the faith in an accidental content, which is

not true faith, because true faith does not have accidental contents"⁸. By deriding the biblical stories which only speak of the finite, the accidental, Hegel demands the reconciliation of religion with philosophy: religion must acquire its justification through philosophy, the only one capable of discovering "the necessary truth", as a revelation of "the Absolute Idea" in the diversity of religions.

Kierkegaard's formative years were based on Hegelian principles. But soon enough he feels the great deceit, the great temptation of his master: *eritis scientes*, you will be knowing by the biblical serpent, by abandonment of faith and wilful and unconditioned submission to the truths of reason. Confronted with this deceit, his only solution was to abandon the world-renowned professor and embrace the "private thinker" Job as the only possible saviour. And Job will help him to find Abraham, the father of faith, for whom he seems willing to give up Socrates himself.

Kierkegaard found himself confronted with the impetuous *Entweder-Oder* [*Either/ Or*]. Either nothing is impossible to God, who promised to man power over all things in the world, or the entire reality is sensible and, faced with its truths, both created or Creator must submit. Either faith is above and beyond knowledge, or knowledge is more valuable than eternal redemption and, what is more, one can only know redemption through knowledge.

Along his entire writing, in this crucial point of *Entweder-Oder*, Shestov identifies Kierkegaard's fears, irresoluteness, weakness, indecision, his hesitations and toing and froing between the two antagonist poles of the spirit, reason and faith, between the grandiose manifestations of the extraordinary men who tried to illustrate with their deeds or ideas the true path to be followed by man in acquiring happiness and the greatest possible good. Faced with choosing a side, Kierkegaard was confronted with a thorn that entered deeply under his flesh: "As for me, a thorn was set in my flesh early in life. If it were not for that, I would from the beginning have lived an ordinary life"⁹.

⁸ G.W. F. Hegel, *Prelegeri de filosofie a religiei* [*Lectures on the Philosophy of History*], București: Humanitas Publishing House, 1995, p. 121.

⁹ *Die Tagebücher* I, 405. And on pages 276 and 277, he writes: "I am, in the real sense of the word, an unhappy man; I have, from my earliest years, been nailed down to a suffering which is driving me mad, a suffering which is bound up with some sort of abnormality in the relationship of my soul to my body... I spoke of this with my doctor and asked him whether he supposed that the abnormality might be cured, so that I could realize the general. He was doubtful of this. Then I asked him again, whether he did not think that

What makes him choose Job and Abraham, and reject Hegel, Kant, Spinoza and, half-heartedly, Socrates? A life event which he refuses to mention and which he denies any curious person the right to investigate. In this context, Shestov remarks Kierkegaard's recourse to indirectness, by employing pseudonyms, but also the fact that we should not gnaw at this too much, as the "secret" that the Danish philosopher wants to conceal is transparent enough: "he was not able to become a husband". Breaking his engagement, not only did he separate from Regine Olsen for good, but he also broke up with society. While it may seem a trifle in the eyes of the contemporaries, it rises to Kierkegaard to the dimensions of a historical world event. It is not that exposed himself to public opprobrium, which falls into oblivion and brings forgiveness with the passing of time. It is rather about the condemnation of ethics, which never forgives or forgets, and in whose eyes, one can never be rehabilitated. Confronted with this nightmare, not only did Kierkegaard take his stand and turn appalled, but this predestined misfortune also brought him on the verge of despair. This is the starting point of existentialist philosophy: desperation, anxiety, and not wonderment, as Greek philosophy taught us. Ethics became the concrete and overwhelming hindrance to existentialist philosophy, whose main task was being outlined in outgrowing the moral imperatives.

Kierkegaard abandons Hegel as he could not find a place for his personal issues in the latter's philosophical system, a system which claims that reality is sensible and, more precisely, that it is as it should be and it should not be any different under any circumstances. However, abandoning Hegel means becoming a misologist, an antagonist of reason, a peril that Plato, Socrates' student, drew attention upon as early as the Antiquity. The Greeks' lesson is to love reason and necessity, whose entwinement makes up the universe. Reason teaches us that neither people nor gods can fight necessity. It is supreme, and any confrontation with it seems to be insanity. Kierkegaard does nothing but throwing himself in this battle, allowing the Absurd to embrace him. But the path to the Absurd is barred by Ethics, the ally

a man's mind could of its own will make some adjustment or set things right there. He had his doubts of this, too. He did not even advise me to try to exert all my strength of will—which, he knew, could destroy everything together. From that moment, my choice was made. I accepted this unhappy abnormality (which would probably have led most people capable of understanding such horrible torment to commit suicide) as a thorn set in my flesh, as my limitation, my cross, as the enormous price for which the Heavenly Father has sold me my strength of mind, a strength which has no equal among my contemporaries."

of Necessity. According to Shestov, not only does the Danish philosopher repudiate reason, but he is also forced to discontinue ethics, just as Job did.

What are the means by which ethics can be discontinued? They are the cries and curses, which means waging a war with bare hands. Job waged this war. And what did he obtain? Repetition: he obtained everything twofold. Job defeats necessity and earns repetition! Excitedly, Kierkegaard exclaims: "I am waiting for the thunder – and for the repetition. And what does this repetition bring to me? It makes me good to be a husband"¹⁰. But what if Job falls in this unequal battle? These fears do not leave the Danish philosopher, who discontinues ethics to make the return to it possible, should Necessity win. This is why, as Shestov considers, he always introduces an ethical element in the understanding of religious.

"The greatest provocation to offense comes when man admits that what lies outside the realm of possibility for human reason is possible for God"¹¹. Can Kierkegaard cope with this temptation? Shestov is certain that this is the field of the battle with Necessity and that Søren Kierkegaard was overwhelmed by this temptation. Only that there is weakness that is perceived in his efforts – he shows inconsequence. We have already seen that he keeps the ethics, which he only temporarily "discontinues". With the same irony, Shestov writes that if Kierkegaard wants to speak and be heard, he must gain the ethics over, he must dress up its garments. He was never abandoned by the anxiety induced by the authority of Necessity and by the judgement of his peers: He knew that his was a voice crying in the wilderness and that he was condemned to absolute loneliness and hopeless abandonment by circumstances he could not alter. Unable to pluck out the anxiety provoked by the eternal truths revealed by the Greeks, he discovered an instinctive fear of Nothingness in himself and the others, which led him to despair and to the titanic attempt at destroying both anxiety and nothingness. Although it was not him who discontinued ethics, but sooner ethics discontinued him. In its turn, ethics experiences the same paralysing anxiety in front of Nothingness. According to Shestov, Kierkegaard has the courage and the power to seek a new beginning in life, one that knows no fear and anxiety in front of Nothingness. Provisionally, this courage defines the greatness of existential philosophy: for a period of time, he gives up the

¹⁰ Søren Kierkegaard, *Repetarea [Repetition]*, Timișoara: Amarcord Publishing House, 2000, p. 109.

¹¹ Søren Kierkegaard, *Maladia mortală [The Sickness unto Death]*, Craiova: Omniscop Publishing House, 1998, p. 117.

protection of ethics. But will he succeed or not in acquiring the final victory?

If Job awakened his courage and strength to ask for repetition, Abraham amazes him with his boldness and determination to discontinue ethics. “When I think about Abraham – writes Kierkegaard – it is as if I were utterly destroyed. At every moment, I see what an unheard-of paradox is presented by the content of Abraham’s life; at every moment, something thrusts me back and, as hard as it tries, my thought is unable to penetrate the paradox. I do not move forward by so much as a hairs breadth. I exert my entire being in order to achieve my aim, but I immediately feel that I am totally paralyzed”¹². In front of Abraham, Kierkegaard cannot accomplish the motion of faith, being aware that had he had faith, Regina would have stood by him. He lacked the ultimate courage of daring. A believer in the virtue of the absurd, Abraham did not lack the courage to raise the knife in order to slaughter his son, thus remaining a knight of faith for posterity, as opposed to the knight of resignation, designed by all those who do not dare, of those who decide to quit.

Abraham had faith. And having faith, admits Kierkegaard, means giving up reason in view of acquiring God. Reason led Socrates to resignation, to the awareness of his helplessness in front of Necessity. The lack of power that Kierkegaard feels, the same as Socrates’s, is his lack of faith or, in other words, his exaggerate trust in reason. Confronted with the paralyzing Necessity, reason suggests us that we *cannot get anywhere*, and the ethics tells us that we must stop. Reason, with its aspirations to universal and necessary truths, and ethics, with its claim that resignation is the highest virtue, hide his own weakness from the human being, but also their own weakness. By hating reason and discontinuing ethics – paradoxical and absurd aspects – we acquire faith, we acquire the strength and the power to ask, screaming and cursing, for repetition. And if we repeat what Shestov, walking in the footsteps of the Danish philosopher, constantly asserts, that the opposing notion of sin is not virtue, but faith, then the connection between weakness and sin becomes apparent.

Kierkegaard’s personal experience as a sinner leads him to statements which do not correspond to the biblical text. In *The Concept of Anxiety*, commenting the following excerpt – “Innocence is ignorance. In innocence, man is limited, not spiritually, but mentally, in direct union with the natural state. Man’s mind is still sleeping. This idea fully agrees with the Bible,

¹² Søren Kierkegaard, *Frică și cutremur [Fear and Trembling]*, ed. cit., p. 88.

which does not recognize that man in the state of innocence has any knowledge of the difference between good and evil"¹³ – Shestov emphasises that nowhere in the Bible is written that the spirit of man, as moulded by the Creator's hands, would be asleep and that it might be awakened by acquiring the ability to know right from wrong. In the same work, Kierkegaard sees the original sin as a result of the anxiety of Nothingness: the state of innocence is, at the same time, anxiety.

Shestov, who believes that it is equally incorrect to discover the fear in the state of innocence, as it is to discover the slumber of spirit there, rejects this idea. Both slumber of spirit and fear – according to Bible – came after the fall. This is why the serpent is introduced into the narrative as an external, yet active principle of sorts. The serpent induced a phony fear to the first man: the anxiety of Nothingness, which turned overwhelming and invincible. And this anxiety sent the human spirit to sleep, paralysed the human will, and transformed his freedom in a state of senselessness. Kierkegaard expedites the serpent, considering that he cannot imagine any idea related to it. "No other book -writes B. Fundoianu, Shestov's disciple- upset me as much as this one, in which Kierkegaard, set on establishing that sin is knowledge, let himself drawn, as hallucinated, to the open-mouth of the serpent"¹⁴.

Following the thread of the biblical narrative, Shestov is consistent with the aspects narrated: Man, in his state of innocence, which is also a state of freedom, did not trade the fruits in the tree of life for the fruits in the tree of knowledge; it is only the serpent that bewitched him and locked away his freedom. It is in the serpent's deed that we have to see the root of all evil: the fall represents knowledge and the ability to tell right from wrong. Knowing that the greatest martyrdom of man is his giving up reason, Kierkegaard assumed that the dread of the first man had been this possibility of losing his reason. Thus, the easy way in which the serpent succeeded in his temptation of making him taste from the fruits of the tree of knowledge in order to cast away the anxiety. Aside from the fact that Kierkegaard regards the present of the snake as unnecessary, since it cannot be sensibly explained (this is how Fundoianu's quotation should be interpreted), Shestov underlines the

¹³ Søren Kierkegaard, *Conceptul de anxietate [The Concept of Anxiety]*, Timișoara: Amarcord Publishing, House, 1998, p. 77.

¹⁴ B. Fundoianu, "Șestov, Kierkegaard și șarpele" [Shestov, Kierkegaard and the Serpent] in *Conștiința nefericită [The Wretched Conscience]*, București: Humanitas Publishing House, 1993, p. 250.

fact that the greatest discovery of existential philosophy in the mystery of the fall from grace is the identification of fear with “the dread of Nothingness”.

Starting from this discovery, Shestov considers that both: God and the tempting serpent had the Nothingness at their disposal. God created both universe and man out of nothing, and the latter did not go beyond the limits of his condition and, without God, would have never acquired a meaning of his existence. Through the dread inspired to man after the fall, nothingness turned into a huge, destructive force: it became Nothingness.

Nothingness ceased to be nothingness, ceased to be non-existent. It became existent and, together with its lack of being, established itself and took root in all that exists—although there was absolutely no need for it to be. Nothingness has turned out to be a mysterious Proteus. Before our eyes it has transformed itself, first into Necessity, then into the Ethical, then into Eternity. And it has fastened its chains, not only upon man, but also upon the Creator Himself. It cannot be fought by ordinary means. There is no way to get at it, no way to overcome it—it hides beneath its lack of being whenever it senses the approach of danger. And—from our point of view—God finds it even more difficult to contend with than man does. God abhors coercion. There is nothing that Nothingness abhors. It is maintained by coercion alone, and accomplishes nothing but coercion in its unforeseen and totally superfluous existence.¹⁵

Nothingness appropriated the predicate of existence as if it had always belonged to it. Confronted with this illegitimate act, not only did Reason keep silent, but it also consolidated the power of Nothingness, transforming it into Fate, Necessity, Ethics, and Eternity.

The moment man chose the tree of knowledge, that is, the freedom of choosing between right and wrong, meant, according to Shestov, the loss of his freedom. Human freedom is not about choosing between right and wrong, but about the world's deliverance from evil. Authentic freedom destroys evil, turning it into nothingness, but not in that Nothingness which destroys and ruins whatever stands before it and which considers itself at the same level with Existence, and which appropriated the predicate of being for its own use, but in that nothingness devoid of will and power from which God created the world. Man will only acquire freedom when he de-

¹⁵ Лев Шестов (Lev Shestov), Киркегард и экзистенциальная философия [*Kierkegaard and Existential Philosophy*], Издательство Гнозис, Прогресс, 1992. See chapter XVIII “Despair and Nothingness”.

stroys Nothingness for good, only when, returning to the tree of life, knowledge loses its power over him. Kierkegaard believed that ignorance was the slumber of spirit; Shestov argues the exact opposite: this belief is an illusion, the death of the spirit; knowledge enslaves the human will, submitting it to the eternal truths. This idea is not a far cry from what Nietzsche wrote in *The Birth of Tragedy*.

As soon as that daily reality comes back again into consciousness, one feels it as something disgusting. The fruit of this condition is an ascetic condition, in which one denies the power of the will. In this sense, the Dionysian man has similarities to Hamlet. Both have had a real glimpse into the essence of things. They have understood, and it now disgusts them to act, for their actions can change nothing in the eternal nature of things. They perceive as ridiculous or humiliating the fact that it is expected of them that they should set right a world turned upside down. The knowledge kills action...¹⁶

We can infer, as Shestov does, that the state of ignorance, of emancipation from knowledge is the beginning of man's liberation, of freedom's awakening from its senselessness. The senselessness of freedom is the condition of possibility for knowledge. In ignorance, the spirit is awake, whereas knowledge brings man closer to slumber; the fall was the beginning of knowledge; the sin and knowledge are, therefore, synonymous. The knowledgeable man, who strives to make sure that what exists ("daily reality", according to Nietzsche), "must necessarily exist this way and not any other" (Kant) or that "what is real is also sensible" (Hegel), discovers a destiny which does not exist. For the ignorant man, as long as he stays ignorant, the destiny does not exist.

These assertions were not Kierkegaard's, but Shestov's inferences from his indecisive, contradictory, and sometimes so bold statements, which cannot be attributed to a knight of resignation. We sometimes encounter, in the Danish philosopher's case, the certainty that the ability to know right from wrong is a spiritual evolution, and that man was unfulfilled before the fall, not knowing to tell right from wrong. But he also asserts: "the possibility of freedom is not that of being able to choose right or wrong. Neither the Holy Writ, nor thinking support such recklessness. The possibility [of freedom] is that of being able"¹⁷.

¹⁶ Friedrich Nietzsche, "Nașterea tragediei" [*The Birth of Tragedy*], in *De la Apollo la Faust*, București: Meridiane Publishing House, 1978, p. 209.

¹⁷ Søren Kierkegaard, *Conceptul de anxietate* [*The Concept of Anxiety*], ed. cit. p. 86

This courageous understanding of freedom agrees with Kierkegaard's repeated statements to which Shestov constantly refers, which claim that "everything is possible to God"¹⁸. This statement, also present in the Holy Writ, represents the fundamental thesis of existential philosophy, one unacceptable for speculative philosophy, and also for the historical, institutionalized Christianity. How can we accept the paradox that whatever is impossible within human reason is possible to God? To believe that "everything is possible to God" is a decisive strike against reason, which does not tolerate any other authority than itself, and which, by virtue of this, has constantly subverted the power of faith. The reason sees, clearly and distinctly, where everything that is possible ends, and does not accept faith, which searches for truth in a God that is alive, unconfined and free. With Shestov, the antithesis between rational and irrational, between impossible and possible, between the obvious and the revealed truth takes shape as a war between Athens and Jerusalem, or as an alternative between the tree of knowledge and the tree of life. The exegesis of Kierkegaard's works already announces the ideas from his last book, a genuine synthesis of his entire essayistic activity, which is entitled *Athens and Jerusalem*.

¹⁸ "But for God all things are possible. This constitutes the struggle of faith: a mad struggle for possibility. For only possibility reveals the way to salvation. In the last analysis one thing remains: for God, all things are possible. And only then is the way to faith made open. Man believes only when he cannot find any other possibility. God signifies that everything is possible, and that everything is possible signifies God. And only that man whose being has been so shaken that he becomes spirit and grasps that everything is possible, only he has drawn near to God". (Søren Kierkegaard, *Maladía mortal [Sickness onto Death]*, ed. cit., pp. 37-39.)

"I have repeated these words by Kierkegaard so many times because they express in a remarkably concrete and vivid form the basic concept of existential philosophy: for God, everything is possible. That is also what was meant by his violent attacks on the church. The church and Christianity, by living in peace and harmony with reason, abolish Christ, abolish God. One cannot «live» with reason." (Lev Shestov, XX, "God and Coercive Truth").

"Kierkegaard, in venturing to declare that for God everything is possible, departed from the broad road along which thinking humanity, even Christianly thinking humanity, is moving. For him, «triumphant», «victorious», recognized Christianity was a Christianity that had abolished Christ, i.e., God. But on paths unknown to anyone, in wildernesses where no one had even made paths, his ears caught the silent voices of men unknown and unnecessary to anyone: men with the «courage» to look at what madness and death reveal to us. They have seen and heard things that no one has ever heard and seen before. That is why they have nothing, not even language, in common with all the others; these are men who have «withdrawn from the general»" (Lev Shestov, XIX, "Freedom").

In his conclusions, about the value of Kierkegaard's confessions, Shestov is certain that they were forced out of him through torture – the horrors and burden of his entire existence. This torture insinuated the fear in his soul, as in the souls of us all: "We are afraid of everything, even of God, and we don't dare to believe in Him as long as we haven't been previously persuaded that He is not a threat. And no sensible argument can dispel this fear; on the contrary, the sensible arguments feed it"¹⁹.

All the writings of the Danish thinker discuss the desperate struggle of man with the original sin and its consequences. Reason and ethics brought Kierkegaard to qualm and despair. This state, manifested as the dread of nothingness, appeared in the world as a consequence of sin, making the human being a slave. Kierkegaard's vivid and painful experience gave him the opportunity to authentically identify the sin and the helplessness of the will, to glorify the Absurd, which leads the path to faith. He could not accomplish the "movement of faith", his will was paralysed, his freedom fell into senselessness, but he loathed and cursed his helplessness. Isn't that – Shestov wonders – isn't that the faith itself, the authentic, veritable faith?

Bibliography

Kierkegaard, Søren, *Conceptul de anxietate [The Concept of Anxiety]*, Timișoara: Amarcord Publishing House, 1998.

– *Maladia mortal [Sickness unto Death]*, Craiova: Omniscop Publishing House, 1998.

– *Frică și cutremur [Fear and Trembling]*, București: Humanitas Publishing House, 2002.

– *Repetarea [Repetition]*, Timișoara: Amarcord Publishing House, 2000.

– "Sau-Sau" [Either/or] in *Opere [Works]*, vol. II, București: Humanitas Publishing House, 2006.

– *Die Tagebücher*. Ausgewählt und übers. von Th.Haecker. Bd. I – II. Innsbruck: Brenner Verlag, 1923.

Dostoyevsky, F. M., *Jurnal de scriitor [A Writer's Diary]*, vol. 1-3, Iași: Polirom Publishing House, 1998-2000.

Dostoyevsky, F.M., *Însemnări din subterană [Notes from the Underground]*, Iași: Timpul Publishing House, 1999.

¹⁹ Lev Shestov, chapter XXII, "Conclusions".

Fundoianu, B. “Şestov, Kierkegaard și șarpele” [Shestov, Kierkegaard and the Serpent] in *Conștiința nefericită* [*The Wretched Conscience*], București: Humanitas Publishing House, 1993.

Hegel, G.W. F., *Prelegeri de filozofie a religiei* [*Lectures on the Philosophy of Religion*], București: Humanitas Publishing House, 1995.

Nietzsche, Friedrich, *Aforisme, scrisori* [*Aphorisms, Letters*], București: Humanitas Publishing House, 1992.

– “Nașterea tragediei” [The Birth of Tragedy], in *De la Apollo la Faust* [*From Apollo to Faust*], București: Meridiane Publishing House, 1978.

Shestov, Lev, *Noaptea din grădina Ghetsimani* [*The Night in the Garden of Gethsemane*], Iași: Polirom Publishing House, 1995.

– *Filosofia tragediei* [*The Philosophy of Tragedy*], București: Univers Publishing House, 1997.

– Începuturi și sfârșituri [Beginnings and Ends], Iași: Institutul European Publishing House, 1993.

Шестов, Лев, Афины и Иерусалим [*Athens and Jerusalem*], Издательство „Азбука”, Санкт-Петербург, 2001.

– Киркегард и экзистенциальная философия [*Kierkegaard and Existential Philosophy*], Издательство Гнозис, Прогресс, 1992.

CULPA Y MEMORIA.
LA INTERPRETACIÓN DE KIERKEGAARD
AL “AGUIJÓN EN LA CARNE”¹

Luis Guerrero M.
Universidad Iberoamericana, México

Resumen

El problema central que trata este ensayo es la interpretación hermenéutica y biográfica que hace Kierkegaard de la expresión paulina: “aguijón en la carne”. Para esto se revisarán, primeramente, algunas de las interpretaciones más comunes sobre ese texto bíblico, para después poder contrastarlas con el discurso edificante que Kierkegaard escribió en 1844 sobre esa expresión. Por último, se revisarán los diarios del pensador danés para ver la importancia que tuvo el significado que dio del aguijón en la carne en su propio destino como persona y como escritor.

Palabras clave: Kierkegaard, Pablo de Tarso, aguijón en la carne, memoria, culpa, hermenéutica.

Abstract

The central problem addressed by this essay is Kierkegaard’s hermeneutic and biographical interpretation of the Pauline expression “thorn in the flesh”. For this, some of the most common interpretations of this biblical text will be reviewed first, in order to contrast them with the edifying discourse that Kierkegaard wrote in 1844 concerning that expression. Finally, the diaries of the Danish thinker will be reviewed to see how important the significance he gave to the thorn in the flesh was in his own destiny as a person and as an author.

Key words: Kierkegaard, Paul the Apostle, thorn in the flesh, memory, guilt, hermeneutics.

El continuo recurso de alegorías en la escritura bíblica ha sido siempre una ocasión para la discusión hermenéutica e historiográfica de esos textos, tal es el caso de la conocida expresión del apóstol Pablo, sobre el “aguijón o

¹ Recibido: 11 de agosto de 2017; Aceptado: 26 de agosto de 2017

espinas en la carne” en el capítulo 12 de la segunda carta a los corintios, cuando afirma:

12:1 Ciertamente no me conviene gloriarme; pero vendré a las visiones y a las revelaciones del Señor.

12:2 Conozco a un hombre en Cristo, que hace catorce años (si en el cuerpo, no lo sé; si fuera del cuerpo, no lo sé; Dios lo sabe) fue arrebatado hasta el tercer cielo.

12:3 Y conozco al tal hombre (si en el cuerpo, o fuera del cuerpo, no lo sé; Dios lo sabe),

12:4 que fue arrebatado al paraíso, donde oyó palabras inefables que no le es dado al hombre expresar.

12:5 De tal hombre me gloriaré; pero de mí mismo en nada me gloriaré, sino en mis debilidades.

12:6 Sin embargo, si quisiera gloriarme, no sería insensato, porque diría la verdad; pero lo dejo, para que nadie piense de mí más de lo que en mí ve, u oye de mí.

12:7 Y para que la grandeza de esas revelaciones no me envanezca, me fue dado un aguijón en la carne, un ángel de Satanás para que me golpee a puñetazos.

12:8 Tres veces pedí al Señor que me librara,

12:9 pero él me respondió: “Te basta mi gracia, porque mi poder triunfa en la debilidad”. Mas bien, me gloriaré de todo corazón en mi debilidad, para que resida en mí el poder de Cristo.

12:10 Por eso, me complazco en mis debilidades, en los oprobios, en las privaciones, en las persecuciones y en las angustias soportadas por amor de Cristo; porque cuando soy débil, entonces soy fuerte².

Kierkegaard consideró detenidamente este texto y su interpretación orientó el significado de su propia vida, de aquí la relevancia que tiene ahondar más en el problema hermenéutico que supone y en los aspectos más originales de la reflexión del filósofo danés sobre esa epístola. Existen básicamente dos líneas interpretativas sobre el aguijón en la carne, la más difundida ve en las palabras del apóstol la referencia a una enfermedad prolongada y dolorosa o, al menos, que le afecta para su vida cotidiana y en especial para su misión evangélica. Sobre esta línea hay muchas hipótesis: una enfermedad de los ojos, epilepsia o algún trastorno nervioso, la fiebre palúdica, o incluso gota, ciática, cálculos, lepra, fuertes jaquecas, dolores de muela etc. La otra línea considera que el apóstol se refiere a los múltiples problemas que sufría la comunidad de Corintio y el mismo Pablo con ella, por el surgimiento de

² 2 Cor 12:1-10.

falsos profetas, insidias, malos entendidos, etc. En este caso no se trata de una enfermedad física, sino de un persistente obstáculo humano para el desarrollo de la comunidad cristiana en ese y otros lugares. La perspectiva de Kierkegaard es distinta a estas dos tradiciones hermenéuticas; desarrolla una explicación más interior al apóstol, una suerte de sufrimiento espiritual asociado al recuerdo doloroso de sus pecados contra Cristo y la comunidad cristiana antes de su conversión.

Es importante aclarar que, a lo largo de los siglos, este texto de san Pablo no solamente ha sido estudiado bajo las líneas interpretativas anteriores, frecuentemente ha sido usado en consideraciones pastorales o edificantes en diversos contextos religiosos, e incluso como una metáfora aplicable, por diversos intelectuales, en ámbitos distintos al religioso. Como ejemplos pueden mencionarse a Tomás de Aquino, quien considera el aguijón al exponer las características que debe tener la oración³; por su parte, el cardenal Newman se refiere al aguijón para hablar de humildad⁴.

En este estudio se hará un breve recuento de las dos líneas interpretativas más comunes⁵, después se revisará la propuesta de Kierkegaard en su discurso edificante sobre el aguijón en la carne; finalmente se revisarán los textos de sus diarios donde se puede comprobar la enorme importancia que tuvo su interpretación en la orientación y explicación que él mismo dio de su vida.

I. *Las interpretaciones hermenéutico-teológicas sobre el aguijón en la carne (σκόλοψ τῇ σαρκί)*

Como ya se ha mencionado, las dos principales líneas de interpretación se distinguen en que una se refiere a una enfermedad o dolencia física, y la otra a las dificultades que el apóstol Pablo enfrentó en su labor evangélica, a causa de los falsos apóstoles, la incomprensión y la debilidad de algunos

³ Tomás de Aquino, *Suma teológica* II-IIae, q. 85, a.15. También en *Suma contra gentiles*, cap. XCVI.

⁴ John Henry Newman, *Sermones parroquiales* 7, trad.de Víctor García R, Madrid: Ediciones encuentro, 2012, p. 85.

⁵ De la bibliografía que he revisado para este estudio, considero que Mariano Herreranz es el más ordenado y completo en los capítulos que dedica a las diversas teorías. Aunque pondré algunas objeciones a su hipótesis, lo seguiré y complementaré en el primer apartado. Cfr. Mariano Hernández, *San Pablo en sus cartas*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2008, especialmente los capítulos VII y VIII, pp. 153-190.

creyentes. Sobre la primera hipótesis, la interpretación general se basa en que ambos términos pueden referirse a una enfermedad corporal, el término *σκόλοψ*, que suele traducirse como espina o aguijón puede referirse al carácter doloroso en el cuerpo (*σάρκι*). A lo que hay que agregar, que si ha pedido tres veces al Señor que se lo quite, significa que lleva tiempo con el aguijón, una enfermedad que desde hace algún tiempo se ha vuelto crónica. Barclay traduce *σκόλοψ* como estaca, lo que le permite afirmar que “la misma palabra «estaca» sugiere un dolor casi salvaje”⁶. Por el contrario, algunas hipótesis dan otras interpretaciones al término *σάρκι*, pues existen diversos usos de ese término en la Biblia; por ejemplo, Carrillo opina que Pablo ejerce con elegancia su buena educación en retórica aprendida como estudiante en Tarso, y la sentencia debe interpretarse a partir de las “tribulaciones apostólicas que Pablo tuvo que sufrir de parte de los suyos, de los de su «carne»; de los judíos incrédulos o incluso de los mismos cristianos procedentes del judaísmo”⁷. A continuación se hará un recuento de algunas de las hipótesis más importantes, primeramente las que se refieren a una enfermedad física y después a las dificultades apostólicas como evangelizador.

1. *El aguijón en la carne como epilepsia, depresión o algún padecimiento nervioso*

El principal argumento para esta hipótesis se basa en la expresión “Me ha sido dado... un ángel de Satanás para que me golpee a puñetazos”⁸. El verbo griego *κολαφίζη* (puñetazo, abofetear), es interpretado como tirar al suelo, derribar, como suele ocurrir en los ataques de epilepsia. Esto se complementa con otra expresión de san Pablo, cuando en la epístola a los Gálatas afirma: “sabéis que fue por causa de una enfermedad física que os anuncié el evangelio la primera vez; y lo que para vosotros fue una prueba en mi condición física, no despreciasteis (*ἐξεπτυσάτε*) ni rechazasteis, sino que me recibisteis como un ángel de Dios, como a Cristo Jesús mismo”⁹. La expresión griega *ἐξεπτυσάτε* literalmente significa escupir hacia afuera. En la antigüedad, cuando alguien se encontraba con alguna persona que

⁶ William Barclay, *Comentario al Nuevo Testamento. Vol. 09: Corintios*, Barcelona: Editorial CLIE, 1997, p. 305.

⁷ Salvador Carrillo Alday, *Pablo, apóstol de Cristo: su vida y sus epístolas*, Navarra: Editorial Verbo Divino, 2008, p. 117.

⁸ 2 Cor 12:7.

⁹ Gal 4:13-14.

padecía una enfermedad extraña y manifiesta, o no controlable con los recursos médicos, habitualmente se le consideraba como alguien poseído del demonio, se escupía en el suelo como señal de rechazo al mal espíritu que lo habitaba, o simplemente como un símbolo de no querer ser contagiado; tal era el caso ante los síntomas de la epilepsia. No obstante, este no era el único uso que se le daba a la expresión *ἐξέπτυσσάτε*, también se extendía como señal apotropaica, de rechazo a muchas cosas desagradables o a personas *non gratae*. La hipótesis de la epilepsia como aguijón en la carne ha sido criticada por los siguientes motivos:

- Si el aguijón en la carne fuera una enfermedad física dolorosa, no se podría aplicar a los ataques epilépticos, pues estos no están asociados con dolores corporales.

- La mayoría de los epilépticos no podrían, ni intelectual ni físicamente, hacer los esfuerzos misioneros que hizo Pablo en sus distintos viajes; ya que, la intensidad y duración de los padecimientos epilépticos serían incompatibles con las exigencias extraordinarias de sus continuos viajes apostólicos¹⁰.

- Los que originalmente sostuvieron esta teoría, K. L. Ziegler y M. Krenkel¹¹, buscaban encontrar en los ataques epilépticos la causa humana y no divina de las diversas visiones que tuvo el apóstol. Herranz desestima esta hipótesis, ya que los ataques epilépticos están acompañados de inconsciencia, amnesia y, en los casos de estados crepusculares, los recuerdos son confusos y débiles. En cambio, Pablo recuerda bien estas visiones y claramente no las asocia a su enfermedad, pues se basa en ellas para la transformación de su vida y para desarrollar su labor apostólica¹².

- En el contexto del Nuevo Testamento no hay indicios de que se tratara de esta enfermedad, que se consideraba como un mal mayor, y que solía alejar a los que la padecían de la vida ordinaria en comunidad. Si Pablo tuviera esa enfermedad sería lógico que hubiera varias referencias explícitas.

¹⁰ Un posible contrargumento sobre este punto lo da Trenchard cuando afirma que la imposibilidad en un sentido humano haría más patente “los inmensos recursos de la gracia y el poder de Dios; aunque desde el punto de vista médico, la duda es considerable”. Ernesto Trenchard, *Comentario expositivo del Nuevo Testamento*. Barcelona: Editorial CLIE, 2014, ProQuest ebrary, p. 1660. Por su parte Bruce no ve inconveniente en las exigencias físicas de los viajes de Pablo con la epilepsia, ya que hay otros ilustres ejemplos como Julio Cesar y Napoleón. Cfr. F. F. Bruce. *Paul: Apostle of the Heart Set Free*, Cambridge: The Paternoster Press, 2000, p. 135.

¹¹ Cfr. Mariano Herranz, *San Pablo en sus cartas*, p. 164.

¹² Cfr. *Ibidem*, pp.164-165.

2. *El aguijón en la carne como una enfermedad en los ojos*

Esta teoría se basa en algunos pasajes que hacen alusión a su vista. En primer lugar, se narra que su conversión le atrajo un problema en los ojos:

Yo soy Jesús, a quien tú persigues; dura cosa te es dar coces contra el aguijón. (...) Entonces Saulo se levantó de tierra, y abriendo los ojos, no veía a nadie; así que, llevándole por la mano, le metieron en Damasco, donde estuvo tres días sin ver, y no comió ni bebió. (...) Fue entonces Ananías y entró en la casa, y poniendo sobre él las manos, dijo: Hermano Saulo, el Señor Jesús, que se te apareció en el camino por donde venías, me ha enviado para que recibas la vista y seas lleno del Espíritu Santo. Y al momento le cayeron de los ojos como escamas, y recibió al instante la vista; y levantándose, fue bautizado¹³.

Por otra parte, en la misma referencia a los Gálatas acerca de *ἐξεπτύσατε* se encuentra otra expresión que pudiera favorecer esta hipótesis, dice el apóstol: “Doy testimonio de que si hubieseis podido, os hubierais sacado vuestros propios ojos para dármelos”¹⁴. Asimismo, esta epístola termina con otra posible alusión a una enfermedad en los ojos: “Mirad con cuán grandes letras os escribo de mi propia mano”¹⁵, como si necesitara escribir de esa manera debido a su poca visión. Esta teoría de una enfermedad en los ojos estaría en consonancia con las interpretaciones más antiguas, de Tertuliano y Jerónimo, quienes consideraban que el aguijón en la carne se refería a fuertes dolores de cabeza, jaquecas que postraban a san Pablo, que bien pudieran ser producidas por algún tipo de oftalmía. Esta tesis ha sido criticada por los siguientes motivos:

- La ceguera de san Pablo en el camino a Damasco se ha entendido como una señal de Cristo, así como lo fue la mudéz de Zacarías; y así como Zacarías volvió a hablar al darle el nombre a Juan; Pablo recobró la vista cuando Ananías le impuso las manos. Considerar que Pablo continuó de manera crónica con un problema en los ojos es desestimar la referencia milagrosa y sobrenatural de aquel acontecimiento.

- La expresión: “os hubierais sacado vuestros propios ojos para dármelos” es una forma de hablar figurativa, como otras expresiones referidas a los ojos: “ojo por ojo y diente por diente”, “guárdame como a la niña de tus ojos”, “los ojos son la ventana del alma”, “se me van los ojos por esa

¹³ Hech: 9: 5-18.

¹⁴ Gal 4:15.

¹⁵ Gal 6:11.

tierra”, “me ha costado un ojo de la cara”, etc. Sería muy extraño usar esas expresiones de una forma literal; por el contrario, el significado más plausible para la expresión de Pablo sería: “sé que ustedes harían los sacrificios necesarios para ayudarme”.

- En la antigüedad, cuando se acudía a un escribiente, era común que el autor real incluyera algún saludo de despedida o alguna otra frase de su puño y letra, ordinariamente al final, y muchas veces lo hacía con letras más grandes que las del escribano, como una forma de hacer distintivo ese gesto. Es muy difícil asociar esa alusión del apóstol a un problema con su visión, sería extraño que quisiera enfatizar, de forma indirecta, que tenía el problema de la visión por ese medio.

3. *El aguijón en la carne como malaria vírica*

Esta tesis defiende que san Pablo sufría de ataques crónicos recurrentes de fiebres de un tipo de malaria vírica (fiebre de Malta, fiebre napolitana o fiebre palúdica) que se extendían por las costas del Mediterráneo oriental. Esta enfermedad produce dolores e inconvenientes orgánicos dignos de ser calificados como un aguijón en la carne. Incluso se han hecho suposiciones respecto a la época y el lugar en donde contrajo el virus, tomando en cuenta lo siguiente: la referencia al aguijón en la carne está antecedida a sus visiones en las que fue arrebatado al tercer cielo, “y para que la grandeza de esas revelaciones no me envanezca, tengo una espina clavada en mi carne, un ángel de Satanás que me hiere”¹⁶. Por lo que podría inferirse que la enfermedad la contrajo poco después de esas revelaciones. El mismo apóstol afirma que han transcurrido 14 años desde las revelaciones, posiblemente el año 43 o 44; poco después, en el año 45, comenzaron sus viajes misioneros, predicó primero en Chipre y se trasladó después a Perge de Panfilia¹⁷, población situada en un lugar pantanoso a orillas del río Kestros, en donde abunda la malaria, incluso en nuestros días. Posiblemente a partir de ahí comenzó a sentir los estragos de esa enfermedad¹⁸. Aunque esta tesis es plausible tiene el siguiente inconveniente:

¹⁶ 2 Cor 12:7.

¹⁷ Hech 13:13.

¹⁸ Cfr. W. M. Ramsay, *St. Paul the Traveller and the Roman Citizen*, London: Hodder & Stoughton, 1920, p.94 y ss.

- Pablo recorrió alrededor de cuatro mil kilómetros durante sus tres viajes misioneros, en condiciones precarias, en ocasiones teniendo que trabajar, con diversos peligros y dificultades que se narran, entre otros, en el capítulo 11 de la segunda carta a los corintios. Es muy lógico que durante ese tiempo y en esas circunstancias Pablo haya enfermado más de una vez, que sintiera en distintas ocasiones el agotamiento físico que suponían aquellas caminatas o traslados en embarcaciones. Esto nos habla de la fortaleza física y de ánimo que, en general, acompañaron al apóstol, pero también es difícil imaginar que una fuerte enfermedad física “su aguijón en la carne” le hubiera permitido realizar todo lo que hizo durante aquellos años hasta su muerte¹⁹.

Hay otras posturas que desestiman las hipótesis anteriores, al argumentar, también con diversos elementos hermenéuticos, que el aguijón en la carne se refiere a otro problema y no necesariamente a una enfermedad o dolencia física. La postura de Herranz sobre el aguijón en la carne es que se trata de los diversos obstáculos humanos que sufrió el apóstol, dificultades causadas por falsos profetas, por algunos judíos conversos y otros no conversos, por distintas insidias y malos entendidos entre los miembros de las comunidades y, en ocasiones, como un ataque a la legitimidad apostólica del propio Pablo. A continuación se revisará la argumentación de Herranz.²⁰

4. *El aguijón en la carne como la oposición a la evangelización realizada por los falsos apóstoles*

Herranz estructura su argumento por medio de la interpretación de tres expresiones clave contenidas en el pasaje sobre el aguijón en la carne. Las expresiones son: “debilidad”, “la espina en la carne” y “el ángel de Satanás”.

Primer argumento: A partir del significado de la expresión *σκόλοψ τῆ σαρκί* (aguijón en la carne).

Sobre el argumento general de que la expresión aguijón en la carne se refiere a un padecimiento corporal, Herranz señala que se trata de una expresión figurada y por consiguiente no puede aplicársele una directa literalidad, Pablo “no hace referencia a una enfermedad, pues en los versículos

¹⁹ Cfr. Herranz, *San Pablo en sus cartas*, pp. 167-168.

²⁰ Cfr. *Ibidem*, pp.172-190.

anteriores, que parecen contener una lista exhaustiva de las contrariedades que ha debido superar en su misión de apóstol y pastor, no leemos la menor alusión, ni siquiera implícita, a ningún tipo de enfermedad”²¹. Además, en las Escrituras se ha usado con otros sentidos, no corpóreos. “El apóstol no crea el lenguaje que emplea; aunque no lo diga, las imágenes o metáforas que utiliza no son creación suya: están tomadas de la tradición judía”²². Hay dos textos del Antiguo Testamento donde puede verse el uso y significado que se le da a expresiones similares. El primer texto es del libro de los Números, cuando el pueblo elegido se halla en la llanura de Moab, en el Jordán. Moisés habla a su pueblo de parte de Dios:

Cuando hayáis pasado el Jordán para entrar en la tierra de Canaán, arrojad de delante de vosotros a todos los habitantes de la tierra, y destruid todas sus esculturas y todas sus imágenes fundidas, y devastad todos sus santuarios de los altos... Si no arrojáis de delante de vosotros a los habitantes de la tierra, los que de ellos dejéis en medio de vosotros serán como *espinas en vuestros ojos y aguijón en vuestros flancos*, y os hostilizarán en la tierra que vais a habitar, y yo mismo os trataré a vosotros como había resuelto tratarlos a ellos²³.

La alusión a espinas en los ojos y aguijón en los flancos se refiere, dice Herranz, a que los cananeos idólatras, a los que se les permitiera quedarse en la tierra que Dios les entregaría, serían ocasión de tropiezo, de idolatría, atrayendo entonces el castigo divino. En este mismo sentido Josué dice a su pueblo:

Tened gran cuidado de vosotros mismos, amando al Señor, vuestro Dios. Porque si os apartáis de Él y os ligáis con los restos de esas gentes que han quedado entre vosotros, si contraéis matrimonio con ellas, mezclándoos con ellas y mezclándose ellas con vosotros, sabed bien que el Señor, vuestro Dios, no seguirá arrojándolos delante de vosotros, sino que serán para vosotros un lazo y una trampa, *aguijón en vuestros costados y espinas en vuestros ojos*, hasta que desaparezcáis de sobre esta excelente tierra que os ha dado el Señor, vuestro Dios²⁴.

Hay un tercer texto del libro de Ezequiel, se trata de un oráculo contra Sidón por ser un aguijón punzante y un espino desgarrador contra la casa de Israel.

²¹ Ibíd., p. 177.

²² Ibíd., p. 181.

²³ Nm 33:55-56. Las cursivas son mías.

²⁴ Jos 23:11-13. Las cursivas son mías.

Me fue dirigida la palabra del Señor, diciendo: Hijo de hombre, vuélvete de cara a Sidón y profetiza contra ella. Di: Así habla el Señor: Heme aquí contra ti, Sidón. Yo seré glorificado en medio de ti; y sabrán que yo soy el Señor, cuando la juzgue y manifieste en ella mi santidad. Mandaré a ella la peste, y la sangre a sus calles, y caerán en ella muertos a espada, y sabrán que yo soy el Señor. Y Sidón ya no será para la casa de Israel *un aguijón punzante, un espino desgarrador* en medio de cuantos la rodean y la aborrecen²⁵.

Como puede observarse en los tres textos, aguijón y espina son expresiones figuradas y se refieren a situaciones dolorosas provocadas por sus enemigos, no por enfermedades. Con lo que concluye Herranz: “el significado más espontáneo de la expresión «espina en la carne» resulta claro: con ella san Pablo alude también a la hostilidad de que fue objeto en su acción misionera y pastoral; y sin duda primordialmente por parte de sus hermanos de raza. De este modo es mucho más comprensible que el apóstol pidiese a Dios tres veces que lo liberase de esta espina”²⁶. Pablo no solamente ve la incompreensión y hostilidad de muchas personas, sino ve en su actitud y acciones un real peligro para el desarrollo de la fe en la comunidad de Corinto. De forma que estos «enemigos del Evangelio», como en los tres casos del Antiguo Testamento citados, son una espina en la carne, por eso, la oración de san Pablo no es en un sentido personal, como podría serlo de una enfermedad, sino de un mal que afectaba a todos. Secundariamente se puede añadir que cuando señala sus padecimientos, dividiéndolos en dos clases, no menciona ninguna enfermedad, sería lógico que la mencionara de forma explícita, pues lo estaba haciendo de todos los inconvenientes, y no simplemente que se refiriera a ella de forma figurada.

Segundo argumento: A partir del significado del término ‘debilidad’ (*ασθενεια*):

Cuando san Pablo pidió al Señor la liberación de su espina en la carne escuchó como respuesta: “Te basta mi gracia, porque mi poder triunfa en la debilidad”²⁷, y a continuación refuerza esta respuesta reafirmando el valor de su debilidad: “me gloriaré de todo corazón en mi debilidad, para que resida en mí el poder de Cristo. Por eso, me complazco en mis debilidades, en los oprobios, en las privaciones, en las persecuciones y en las angustias soportadas por amor de Cristo; porque cuando soy débil, entonces soy

²⁵ Ez 28:20-24. Las cursivas son mías.

²⁶ Herranz, *San Pablo en sus cartas*, p. 183.

²⁷ 2 Cor 12:9.

fuerte”²⁸. El término *ασθενεια* puede entenderse como enfermedad, aunque ha sido más aceptada su traducción como debilidad. Esto es lo primero que comenta Herranz:

En 2 Cor 11-13 encontramos juntos el sustantivo *asthénéia*, el adjetivo *asthénés* y el verbo *astheneín*, que la Vulgata traduce por *infirmas*, *infirmas* e *infirmor*. Esta traducción latina, que se ajusta a la etimología de las palabras griegas, puede dar la impresión de que sus equivalentes castellanos son «enfermedad», «enfermo» y «estar enfermo o enfermar». Pero en realidad los términos griegos son más genéricos: designan una debilidad o fragilidad cualquiera, corporal o espiritual, provocada por agentes físicos, como una dolencia, o personales, como determinados hombres o Satanás. Será el contexto lo que en cada caso ayudará a decidir el tipo concreto de debilidad aludido²⁹.

Para comprender el uso de *ασθενεια*, pueden verse otros textos de Pablo usando esa misma expresión, refiriéndose a diversos personajes del Antiguo Testamento, de cómo ellos perseveraron en la fe a pesar de sus múltiples enemigos, “escaparon al filo de la espada, recibieron fuerza para superar la debilidad (*ασθενεια*), se hicieron fuertes en la guerra, abatieron campamentos de extranjeros”³⁰. Entre los personajes que menciona la Epístola a los Hebreos está Sansón, reducido a la debilidad por los filisteos; no obstante, Dios le devuelve la fuerza para infligirles un último castigo³¹. Aunque en este caso se trata de una debilidad corporal, se refiere a que es causado por sus enemigos. Tanto la debilidad como la fuerza están vinculados al enemigo: el enemigo logra debilitar a Sansón por medio de su esposa Dalila, a quien toman preso y le quitan los ojos; sin embargo, Dios escucha su plegaria y le devuelve la fuerza para acabar con sus enemigos, al destruir las columnas y, con ellas el templo del dios Dagón.

De igual forma puede entenderse la referencia a David en la Carta a los hebreos, cuando se narra la batalla entre David y Goliat, entre un pequeño pastor grato a Dios y los enemigos del pueblo elegido. Así, siendo David alguien débil e insignificante ante la fuerza de Goliat, recibe la fuerza de Dios para vencer al enemigo a pesar de la desproporción en la fuerza. Antes de acertar con su honda, David dijo a Goliat: “Tú vienes a mí con una espada y con una lanza y con una jabalina, pero yo voy a ti con el nombre de Yahvé

²⁸ 2 Cor 12:10.

²⁹ Herranz, *San Pablo en sus cartas*, p. 174.

³⁰ Hb 11:32-34.

³¹ Cfr. Jc 16:4-31.

de los ejércitos, el Dios de las líneas de batalla de Israel, a quien tú has desafiado con escarnio”³².

Teniendo en cuenta estos textos, Herranz destaca que el pasaje del aguijón en la carne está antecedido por una enumeración dramática de las dificultades y peligros que ha supuesto su acción apostólica y pastoral³³. El apóstol menciona agentes físicos como naufragios, hambre, sed, frío, cansancio, desnudez. Pero otros peligros y sufrimientos son obra de los hombres que obstaculizaron su misión: recibió golpes, azotes y fue apedreado, estando por ello al borde de la muerte, fue hecho prisionero, tuvo peligros de parte de sus compatriotas y de extranjeros, e incluye a los falsos hermanos. Después de esa relación termina con una expresión donde vuelve a aparecer tres veces la referencia a la debilidad (*ασθενεια*): “¿Quién desfallece (*ασθενει*) que no desfallezca (*ασθενω*) yo? ¿A quién se le hace tropezar que yo no me indigne? Si es necesario gloriarse, me gloriaré en lo que es de mi debilidad (*ασθενειας*)”³⁴. En este texto, la alusión de san Pablo a su debilidad no hace referencia a una enfermedad sino en un sentido figurativo; en cambio, de lo que se gloría el apóstol es de las persecuciones padecidas, que humanamente hablando parecían debilitarlo y reducirlo a la impotencia. Esta misma idea viene confirmada por otra expresión de san Pablo que se encuentra como colofón al aguijón en la carne:

Más bien, me gloriaré de todo corazón en mi debilidad, para que resida en mí el poder de Cristo. Por eso, me complazco en mis debilidades, en los oprobios, en las privaciones, en las persecuciones y en las angustias soportadas por amor de Cristo; porque cuando soy débil, entonces soy fuerte³⁵.

El término debilidad(es) en este texto engloba, o es un sinónimo, de las otras que vienen a continuación: oprobios, privaciones, persecuciones y angustias soportadas por amor de Cristo. Con estos argumentos Herranz puede concluir:

Creemos, por tanto, poder afirmar con una muy fuerte dosis de seguridad: en los últimos capítulos de la segunda carta a los corintios, «debilidad» designa la (aparente) impotencia a que se ve reducido san Pablo por obra de los que pretenden entorpecer su obra misionera o pastoral. Y viendo las cosas, no

³² 1 Sam 17:45.

³³ Cfr. 2 Cor 11 23-33.

³⁴ 2 Cor 11:29-30.

³⁵ 2 Cor 12:9-10.

desde la perspectiva del apóstol, sino de sus adversarios, «debilidad» es sinónimo de persecución, acción hostil en cualquiera de sus manifestaciones³⁶.

Tercer argumento: A partir del significado de la expresión «el ángel de Satanás» (αγγελος σαταν):

La expresión Satán se usa numerosas veces en las Escrituras y hace referencia a las diversas formas como el mal, frecuentemente personificado, es enemigo de Dios y de los hombres. Baste un ejemplo de las dos interpretaciones hasta ahora mencionadas, como portador de una enfermedad física o como un perseguidor de la palabra divina: En el libro de Job se lee la intervención de Satanás para provocar una enfermedad física: “Y salió Satanás de delante de Yahvé e hirió a Job con una sarna maligna desde la planta de su pie hasta la coronilla de su cabeza”³⁷. Otras referencias hacen hincapié en la acción maligna de Satanás para estropear la labor evangélica: “El sembrador es el que siembra la palabra. Y éstos son los de junto al camino, en quienes se siembra la palabra, pero después que la oyen, en seguida viene Satanás, y quita la palabra que se sembró en sus corazones”³⁸. Herranz hace notar que la misma epístola a los corintios contiene dos expresiones que pueden ayudar a dar luz sobre el posible contexto y significado del uso del término αγγελος σαταν:

Porque estoy celoso de vosotros con celos de Dios, pues os desposé con un solo varón, para presentaros como casta virgen a Cristo. Pero temo, no sea que como la serpiente sedujo a Eva con su astucia, vuestras mentes sean desviadas de la sincera fidelidad a Cristo³⁹.

Como se lee en la misma epístola, en la comunidad de Corinto aparecieron unos «superapóstoles» (των υπερ λιαν αποστολων)⁴⁰ que confundían a la comunidad acerca del Evangelio, con el peligro claro de que los creyentes abandonaran la fidelidad que debían a la persona y enseñanzas de Cristo. Por eso insiste unos versículos después en su rechazo de los falsos apóstoles, haciendo una analogía con Satanás, el cual engaña transfigurándose en ángel de luz.

³⁶ Herranz, *San Pablo en sus cartas*, p. 178.

³⁷ Job 2:7.

³⁸ Mc 4:15.

³⁹ 2 Cor 11:2-3.

⁴⁰ Cfr. 2 Cor 11:5.

Lo que hago lo seguiré haciendo, para cortar de raíz todo pretexto a los que buscan pretextos, con el objeto de aparecer iguales a nosotros en aquello de que blasonan. Porque estos tales son pseudoapóstoles, obreros tramposos, que se transfiguran en apóstoles de Cristo. Y no es de maravillar, pues el mismo Satanás se transfigura en ángel de luz. No es mucho, pues, que también sus ministros se transfiguren cual ministros de la justicia, cuyo remate será conforme a sus obras.⁴¹

Herranz ve en estos dos pasajes nuevamente el mensaje figurado por el que “san Pablo habla de adversarios personales, no físicos como la enfermedad”⁴². Complementa esta hipótesis con el término *κολαφιζή* (puñetazo, abofetear) usado en el texto del aguijón: “me fue dado un aguijón en la carne, un ángel de Satanás para que me golpee a puñetazos”. Este verbo es solamente usado por san Pablo en otra ocasión:

Pienso que Dios a nosotros los apóstoles nos exhibió como los últimos (...) Hasta la hora presente pasamos hambre, y padecemos sed, y andamos desnudos, y somos golpeados a puñetazos (*κολαφιζομεθα*), y en ninguna parte hallamos seguridad (...) Ultrajados, respondemos con bendiciones; perseguidos, aguantamos; difamados, rogamos; como basura del mundo hemos venido a ser, desperdicio de todos hasta ahora⁴³.

Aunque en este texto el verbo *κολαφιζομεθα* está entre la descripción de padecimientos físicos y de persecución, en ningún caso está describiendo una enfermedad y menos una dolencia crónica. En este contexto, como también en el de la segunda carta a los corintios el apóstol se está refiriendo a las dificultades y contrariedades que han llenado su vida, especialmente las que han sido provocadas por los hombres. La conclusión general de Herranz es la siguiente:

Por tanto, «ángel de Satanás» es una expresión sinónima de «espina en la carne» y «debilidad», y los tres textos apuntan a las dificultades del apóstol en su misión evangélica, en especial a la oposición de otras personas que sembraban la cizaña de la discordia y de la mala doctrina⁴⁴.

A pesar de la fuerza de estos argumentos a favor de que la oposición humana que tuvo san Pablo, es la explicación del aguijón en la carne, encierran

⁴¹ 2 Cor 11:12-15.

⁴² Herranz, *San Pablo en sus cartas*, p. 186.

⁴³ 1 Cr 4:9-13.

⁴⁴ Herranz, *San Pablo en sus cartas*, p. 187.

también una importante objeción al omitir o no explica suficientemente el motivo explícito que da el apóstol para dicho aguijón. Se lee en la epístola: “Y para que la grandeza de las revelaciones no me envanezca (*ἵνα μὴ υπεραιρωμαι*), me fue dado un aguijón en la carne, un ángel de Satanás que golpea a puñetazos”.⁴⁵

El motivo es claro, el aguijón es para no envanecerse (también traducido como jactarse, vanagloriarse). Los capítulos 11 y el 12 de la epístola se centran en una importante contraposición entre la necesidad de gloriarse para mostrar su autoridad como evangelizador, ante los problemas que percibía en la comunidad de Corintio; pero, al mismo tiempo, reconoce que, inclusive con todos esos «méritos», le ha sido dado el aguijón en la carne para no vanagloriarse. Los motivos de su orgullo o vanidad están, por una parte, en las visiones que tuvo: en la grandeza de las revelaciones, “donde oyó palabras inefables que no le es dado al hombre expresar”⁴⁶; por otra parte, se gloria de todos los sacrificios que ha realizado como fruto de su celo como evangelizador y apóstol de Cristo. Lo que se busca definir es, entonces, aquello que lo hace no envanecerse, su aguijón en la carne.

Desde esta perspectiva regresemos a un texto ya citado, cuando el apóstol muestra la preocupación causada por los “falsos apóstoles, obreros fraudulentos, que se disfrazan como apóstoles de Cristo, Y no es maravilla, porque el mismo Satanás se disfraza como ángel de luz”⁴⁷. Es por este motivo que Pablo desea justificar su autoridad apostólica, describiendo la entrega, el celo y las obras que le dan autoridad, por eso habla explícitamente de gloriarse, jactarse o enorgullecerse (*καυχησωμαι*). En diversas ocasiones afirma esta idea: “recibidme como a loco, para que yo también me gloríe (*καυχησωμαι*) un poquito”⁴⁸, “con esta confianza de gloriarme” (*καυχησης*)⁴⁹, “puesto que muchos se glorían según la carne, también yo me gloriaré (*καυχησομαι*)”⁵⁰, “ciertamente no me conviene gloriarme (*καυχασθαι*); pero vendré a las visiones y a las revelaciones del Señor”⁵¹, “si quisiera gloriarme (*καυχησασθαι*), no sería insensato, porque diría la

⁴⁵ 2 Cor 12:7. Las cursivas son mías.

⁴⁶ 2 Cor 12:4.

⁴⁷ 2 Cor 11:13-14.

⁴⁸ 2 Cor 11:16.

⁴⁹ 2 Cor 11:17.

⁵⁰ 2 Cor 11:18.

⁵¹ 2 Cor 12:1.

verdad”⁵². “Me he hecho un necio al gloriarme (*καυχωμενος*); vosotros me obligasteis a ello”⁵³.

Teniendo estos antecedentes en cuenta, la expresión que nos ocupa: “Y para que la grandeza de las revelaciones no me envanezca (*ινα μη υπεραιρωμαι*), me fue dado un aguijón en la carne, un ángel de Satanás que golpea a puñetazos”, aunque Pablo aclara que si bien tiene muchas cualidades que lo llevan a enorgullecerse, hay algo que le da su adecuada proporción ante Dios, y el orgullo se vuelve el orgullo de un loco (*αφρονα*). Especialmente significativa es su afirmación: “Lo que hablo, no lo hablo según el Señor, sino como en locura (*αφροσυνη*), con esta confianza de gloriarme”⁵⁴. No parece, entonces, que aquello que lo humilla, “el aguijón en la carne” sea aquello de lo que sí puede enorgullecerse, aunque ese orgullo sea hablando humanamente. Dicho de otra forma, él no siente humillación o debilidad ante los falsos apóstoles o ante los problemas y dificultades que ellos promueven; en cambio, el aguijón en la carne sí lo humilla. Por el contrario, aunque con mucha pena y sufrimiento, ante los falsos apóstoles se siente fuerte y lleno de orgullo. También se siente orgulloso de las dificultades por las que ha pasado y, muy seguramente, lo haría si tuviera alguna enfermedad. Por tanto, es poco probable que la descripción realizada con orgullo (*καυχησωμαι*) sobre las dificultades físicas y humanas sean el aguijón de la carne, el cual ha pedido en tres ocasiones que le sea quitado.

Hay una tercera línea de interpretación para el pasaje sobre “el aguijón en la carne”, como una forma de recordarle continuamente al apóstol que esa supuesta fortaleza es nada ante Dios. Hay un texto de san Jerónimo que viene muy bien a colación en este contexto:

También el apóstol sufre algo que no quisiera y por ello ruega tres veces al Señor. Pero se le responde: “Te basta mi gracia”⁵⁵. Y para humillar la soberbia de sus revelaciones se le dio una especie de recordatorio de su humana flaqueza, como se hacía con los triunfadores, detrás de cuyo carro se colocaba un compañero que a cada aclamación de los ciudadanos le repetía: «acuérdate que eres hombre»⁵⁶.

⁵² 2 Cor 12:6.

⁵³ 2 Cor 12:11.

⁵⁴ 2 Cor 11:17.

⁵⁵ 2 Cor 12:7.

⁵⁶ San Jerónimo, *Epistolario*, trad. Juan Bautista Valero, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, p.342. Esta misma referencia la usa Herranz en un sentido distinto.

Es posible que este recordatorio, en el caso de Pablo, pueda referirse a unos acontecimientos específicos de su vida que le eran muy dolorosos: los de su violenta persecución contra la comunidad cristiana, siendo él uno de los principales promotores; el de aquellas acciones por las que el mismo Cristo le increpó: “Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues? Dura cosa te es dar coces contra el aguijón”⁵⁷. Además, en este caso, el recuerdo de aquellas faltas contra Dios no era repetido por un compañero sino por el mismo Satanás. Esta es la hipótesis de Kierkegaard, la cual se revisará a continuación.

II. *La interpretación de Kierkegaard del texto paulino sobre el aguijón en la carne*

Entre junio y agosto de 1844, Kierkegaard escribió *Cuatro discursos edificantes*; el segundo de esos discursos lleva por título “El aguijón en la carne” (*Pælen i Kjødet*). Si se considera a Kierkegaard como un teólogo, su interpretación del aguijón en la carne responde a aspectos centrales de su pensamiento religioso; sin embargo, el acento está puesto en la edificación espiritual, lo que él llamaba la comunicación con “mi lector” (*min Læser*), “mi oyente” (*min Tilhører*), “ese individuo” (*hiin Enkelte*). Además, por su estilo de comunicación existencial y la continua contraposición que establece entre la falsa interpretación mundana de la escritura y la que debiera corresponder al auténtico cristianismo, que implica una lectura interior, exigente, con temor y temblor de los textos bíblicos, el lector no debe esperar un tratamiento teológico, en el sentido más clásico, de la epístola de san Pablo y de los pasajes alusivos al aguijón en la carne.

Una primera parte de su hipótesis es que el aguijón en la carne no es algo externo al apóstol, no son ni los sufrimientos físicos ni tampoco la oposición y ataques que padeció por parte de los falsos apóstoles; ambas cosas, si bien están narradas en la segunda carta a los corintios, ocupan un lugar muy distinto al que se refiere con la expresión del aguijón en la carne. Muy en su estilo enfático, nuestro pensador danés hace una descripción de esos sufrimientos y contrariedades para deslindarlos del aguijón en la carne:

Menciona el hecho de ser blasfemado como un demente, evitado como una piedra de escándalo, menciona el peligro de muerte, la desnudez, la prisión, las cadenas, (...) menciona que todos duermen menos la incomprensión, (...) menciona el hecho de ser olvidado tan pronto uno está ausente, el de ver que la buena causa ha sido desechada por los amigos que han perdido el coraje

⁵⁷ Hech 26:14.

y sostenida por los enemigos que procuraban la confusión, (...) de ser considerado altivo cuando es estricto, egoísta, cuando uno muestra un cuidado paternal⁵⁸.

Después de hacer una extensa mención de estos sufrimientos, Kierkegaard concluye que el apóstol no llamó a ninguno de ellos el aguijón en la carne, pues insiste en que “todos esos sufrimientos están sólo en lo externo, incluso la preocupación por la congregación”⁵⁹. Ya que, a pesar de los sufrimientos, desilusiones y agravios, el apóstol sabe que está haciendo su parte en la misión evangélica; en este aspecto está en buen entendimiento con Dios, sabe que la causa por la que lucha tiene su bendición, que la verdad que proclama ha triunfado independientemente de lo que él pueda observar, que el bien por el que trabaja seguirá su curso, que los sufrimientos físicos tienen una buena causa. El mismo apóstol Pablo se gloria de estos padecimientos externos, no encuentra en ellos una especial indignidad, no son un aguijón en la carne; en ese terreno ningún ángel maligno “puede despojarlo del amor con el que el testimonio de Dios da testimonio en su corazón”⁶⁰.

Por otra parte, el carácter del apóstol Pablo se muestra entero, sus sufrimientos externos no los toma como una carga, como si quisiera evitarlos a toda costa; no sería lógico pensar que le hubiera pedido al Señor, por tres ocasiones, que ya no quería seguir con ese estilo de vida, con esas exigencias físicas y malos entendidos de los demás. Por el contrario, da muestras de satisfacción, “no era ajeno a las cosas alegres de la vida: tenía la osada esperanza de llegar incluso a España con la predicación de la palabra; al despedirse de una congregación, dejaba a algunos ganados, algunos fortalecidos, algunos vueltos a ganar; dejaba una congregación para viajar a otra”⁶¹. Son muchas las experiencias positivas que acompañaron la vida de san Pablo como apóstol. Estas alegrías refuerzan la convicción de que el aguijón en la carne no se refiere a las dificultades externas.

Por el contrario, si se consideran los padecimientos externos como el aguijón en la carne hay el peligro de desvirtuar el profundo significado espiritual que esa expresión tiene en san Pablo; de manera que cualquier persona pudiera entonces atribuirse de forma mundana y exterior su propio aguijón en la carne, ante cualquiera de las dificultades recurrentes que se le

⁵⁸ Kierkegaard, *Discursos edificantes*, “El aguijón en la carne”, trad. de Darío González, Madrid: Editorial Trotta, 2010, p. 324 / SKS 5, 322.

⁵⁹ Ídem.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 325 / SKS 5, 323.

⁶¹ Ídem.

presente en la vida, como si se tratara de un simple juego de palabras, como una graciosa relación frívola ante las insignificancias de la vida: alguien podría decir que su propio aguijón son las reumas que padece, otro sus parientes políticos, otro la falta de un buen puesto laboral, alguien más su apariencia externa poco agraciada, etc. Algo muy similar criticará años después en *Ejercitación del cristianismo*, cuando afirma que cualquier persona bien intencionada, pero con una dosis de superficialidad en sus afirmaciones, aplica para sí la frase evangélica: “Y el que no toma su cruz y sigue en pos de mí, no es digno de mí”⁶². Con esta confusión, cualquiera que se crea a sí mismo un buen cristiano puede comenzar el juego de palabras y atribuirse, ante la más mínima contrariedad de la vida, que está cargando su cruz. Así, el hecho de cargar la cruz podrá significar cualquier cosa, pero por eso mismo ya no significaría cristianamente nada⁶³. De este modo la palabra divina termina por ofrecerse a precio de remate, pues cualquier persona puede hacerse de su propia interpretación y, aplicándola a sí mismo, pensar que es digno de Cristo por llevar “su cruz”. Esta es una de las formas de convertir el cristianismo en una errónea y prodigiosa ilusión.

Lo anterior no significa que Kierkegaard desprecie o minusvalore el sufrimiento humano o el consuelo cristiano que puede encontrar alguien que padece una enfermedad, una injusticia, una carencia, pues bastaría recordar muchas de las acciones de Jesús narradas en los evangelios o muchas de sus enseñanzas⁶⁴. No obstante, con su insistencia en este punto busca distinguir entre el plano humano y el espiritual; ya que solamente con esta distinción pueden entenderse, en toda su profunda dimensión, las exigencias de la relación de un individuo con la palabra divina.

¿Qué significa que el aguijón en la carne no se refiere a los padecimientos externos, sino algo interior, espiritual? Consideremos primero, en un sentido más amplio –todavía no específicamente el aguijón en la carne–, cuáles pueden ser las batallas interiores en la relación del individuo frente a Dios (*Enkelte for Gud*). En su obra seudónima *Temor y temblor* se encuentra una importante referencia a las batallas interiores que suelen acompañar, a lo largo de la vida, a una persona en el plano espiritual. Al señalar la falsa ilusión de muchos, en su creencia de que ya se está en posesión de la fe, el seudónimo Johannes de Silentio hace la siguiente consideración:

⁶² Luc 9:27 y pasajes paralelos Mt 10:38, Mt 16:24, Mc 8:34 y Mc 9:23.

⁶³ Cfr. Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Editorial Trotta, 209, pp. 121-123 / SKS 12, 114-116.

⁶⁴ Por ejemplo, Mt 25:35-45.

Antaño las cosas eran muy distintas, porque entonces la fe era una tarea asignada a la vida entera, puesto que la práctica de creer no se logra en unos pocos días o en unas cuantas semanas. Por eso, cuando el probado anciano, después de haber combatido el buen combate y guardado la fe, llegaba al ocaso de su vida, conservaba aún el corazón lo bastante joven para acordarse de aquella angustia y aquel temblor en los que se había disciplinado durante su juventud y que en su madurez había tenido que mantener a raya, pero de los que nadie se puede liberar por completo⁶⁵.

Algo muy similar se encuentra en la oración del primer discurso edificante que Kierkegaard publicó en 1843, *La espera en la fe*: “No entramos al año nuevo sin recordar las angustiosas dudas que fueron apaciguadas, las secretas aflicciones que fueron consoladas, el alma abatida que fue levantada, la alegre esperanza que no fue desilusionada”⁶⁶. Pero estas alegrías espirituales también están acompañadas del recuerdo de aquellos pensamientos que buscaban seducir el alma: deseos de ira y de venganza, del corazón reseco que se aparta de Dios. Las batallas interiores se refieren a la honestidad del alma que se descubre frágil en su relación con Dios. A la posibilidad y realidad del pecado, entendido éste, no como la transgresión de una ley criminal, sino como el rechazo a Dios (*Aversio a Deo et conversio ad creaturas*). En esa misma oración Kierkegaard hace otra alusión a esa lucha, refiriéndose a los grandes hombres que fueron instrumentos de Dios, quienes “en la dureza de las tribulaciones espirituales, en la angustia de sus corazones, conservaron el alma libre, el valor intacto, el cielo abierto ante sus ojos”⁶⁷. El ámbito espiritual se refiere a la relación del individuo frente a Dios, a la lucha por mantener esa relación, pero también a la realidad del pecado. Como puede observarse, el fundamento de esta relación no es algo exterior sino interior.

En el discurso edificante sobre el aguijón en la carne, Kierkegaard señala en varias ocasiones que el sufrimiento espiritual ocasionado por ese aguijón se corresponde proporcionalmente a la beatitud del espíritu: a la experiencia espiritual del apóstol Pablo, de haber sido arrebatado al tercer cielo para una extraordinaria unión con Dios⁶⁸, se corresponde ese sufrimiento que hace que no se vanaglorie de aquello, como bien lo deja asentado en la epístola: “Y para que la grandeza de las revelaciones no me en-

⁶⁵ Kierkegaard, *Temor y temblor*, trad. de Vicente Simón Merchán, Madrid: Editorial Tecnos, 1998, p. 5 / SKS 4, 102.

⁶⁶ Kierkegaard, *La espera en la fe*, trad. de Leticia Valadez, México: Universidad Iberoamericana, 2005, p. 39 / SKS 5, 17.

⁶⁷ Ídem.

⁶⁸ Cfr. 2 Cor 12:2.

vanezca, tengo una espina clavada en mi carne, un ángel de Satanás que me hiere”⁶⁹. De forma que, “si un hombre no hubiera presentado la beatitud del cielo, tampoco sufriría tanto”⁷⁰. Al hacer esta inversa correspondencia, Kierkegaard insiste en que no se trata de un sufrimiento externo:

El aguijón en la carne es, entonces, lo contrario a la indecible beatitud del espíritu, y lo contrario no puede estar en lo exterior, como si los sufrimientos, las cadenas, los jirones de piel de la incomprensión, los horrores de la muerte pudieran despojarlo de aquella, o como si todo el éxito de la doctrina y todos los triunfos de la fe en el ancho mundo pudieran llenarle plenamente la falta⁷¹.

Así como no podemos pensar que su gozo, al ser arrebatado al tercer cielo, haya consistido en goces exteriores, lo mismo puede decirse del sufrimiento que le corresponde inversamente. En cambio, si consideramos el gozo de ese arrebato como una íntima y profunda relación con lo divino, el sufrimiento inverso puede entenderse como la angustia en torno al rompimiento de esa relación⁷². Este sufrimiento es el pecado. Sin embargo, la conclusión de Kierkegaard no es tan simple, en ningún pasaje afirma, ni de lejos, que Pablo, ya como apóstol, fuera un pecador vencido frecuentemente por ciertas tentaciones. Esta no es la línea interpretativa de Kierkegaard. No obstante, el aguijón en la carne tiene relación con el pecado desde otra perspectiva. La presencia del pecado puede angustiar de otras maneras y no solamente en la caída o en el acto posterior del arrepentimiento⁷³. También la posibilidad del rompimiento con lo divino sitúa al ser humano en su propia realidad; como dice el apóstol en la misma epístola, “tenemos este tesoro en vasijas de barro para que se vea que tan sublime poder viene de Dios y no de nosotros”⁷⁴. Del mismo modo, la presencia del pecado puede referirse

⁶⁹ 2 Cor 12:7. Cfr. Bartholomew Ryan, *Kierkegaard's Indirect Politics*, New York: Rodopi, 2014, p. 203.

⁷⁰ Kierkegaard, *Discursos edificantes*, p. 334 / SKS 5, 333.

⁷¹ *Ibid.*, p. 327 / SKS 5, 325.

⁷² Esta misma consideración está en el *Postscriptum*. Cfr. Kierkegaard, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, trad. de Nassim Bravo, México: Universidad Iberoamericana, 2009, pp. 456-458 / SKS 7, 411-412. Cfr. Gregor Malantschuk, *Kierkegaard's Concept of Existence*, trad por Howard V. Hong y Edna H. Hong, Willwaukee: Marquette University Press, 2003, p. 114.

⁷³ Como lo enfatizará el seudónimo Anti-Climacus en la segunda parte de *La enfermedad mortal*. Otra de las formas como el pecado puede angustiar es por medio de la posibilidad, como lo desarrolla ampliamente el seudónimo Vigilius Haufniensis en *El concepto de la angustia*.

⁷⁴ 2 Cor 4:7.

al recuerdo de las faltas, pues si bien por la reconciliación se perdonan los pecados, estos no necesariamente se pierden en el pasado y en el olvido.

Kierkegaard considera el recuerdo de las faltas como clave interpretativa del aguijón en la carne en san Pablo. Antes de explicitar esta hipótesis revisemos otros posibles casos similares, como recuerdo de las faltas, entre los primeros cristianos. No sabemos, por ejemplo, de qué manera el apóstol Pedro recordaba haber negado tres veces a Jesús unas horas antes de su muerte, a pesar de que esa misma noche le había prometido a su Maestro que, “aunque fuera preciso morir contigo, jamás te negaré”⁷⁵. No obstante, Pedro negó tres veces a Jesús: “comenzó a maldecir y a jurar: ¡Yo no conozco a este hombre de quien habláis!”⁷⁶. Tal vez, Pedro, en más de una ocasión, recordó con profunda tristeza, no solamente ese hecho, sino aquellas otras palabras de Jesús: “Pero cualquiera que me niegue delante de los hombres, yo también lo negaré delante de mi Padre que está en los cielos”⁷⁷. O aquel lamentable suceso en que el Señor tuvo que decirle “Pedro: —¡Apártate de mí, Satanás, pues eres un tropiezo para mí! Tú no ves las cosas como las ve Dios, sino como las ven los hombres”⁷⁸.

Aunque con toda seguridad Pedro sintió en su interior la misericordia de Dios y la reconciliación de su falta, y seguramente el mismo Cristo resucitado apaciguó el dolor interior de Pedro por aquellas negaciones; sin embargo, esa dura experiencia interior bien pudo haber sido un aguijón en la carne para el apóstol. Lo cierto es que ni Pedro ni la antigua comunidad cristiana pretendieron echar en el olvido aquella experiencia, no se acudió al río Lete para beber en las aguas del olvido. No quisieron borrar de la historia de los apóstoles aquel doloroso suceso; al contrario, la negación de Pedro es de los acontecimientos que están narrados por los cuatro evangelistas⁷⁹, también la tradición cristiana ha considerado este suceso como algo digno de recordarse, pues en él están presentes la realidad de la debilidad humana y la gracia de la redención.

Pensemos también en algunos de los que fueron parte de la muchedumbre que gritaron contra Jesús, una y otra vez ante las preguntas de Pilato: “¡Crucifiquenlo! ¡Crucifiquenlo! ¡Caiga su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos!”⁸⁰. Tal vez algunos de ellos, tiempo atrás, fueron favoreci-

⁷⁵ Mc 14:31.

⁷⁶ Mc 14:71.

⁷⁷ Mt 10:33.

⁷⁸ Mt 16:23.

⁷⁹ Cfr. Mt 26:69-75, Mc 14:66-72, Lc 22:55-62 y Jn 18:25-27.

⁸⁰ Mt. 27:20-26.

dos espiritual o materialmente por el mismo Jesús; tal vez algunos de ellos, tiempo después, se convirtieron y atesoraron en su interior la fe en Cristo, y sintieron la gracia del perdón; sin embargo, es muy posible que también para ellos, el recuerdo de aquel día fatídico en que colaboraron con la muerte injusta de Jesús supuso un aguijón en la carne que los acompañó hasta su muerte, aunque también supieran que contaban con el perdón divino.

Algo similar considera Kierkegaard respecto al aguijón en la carne en el apóstol Pablo, si bien no conocemos los pormenores de la vida de Pablo como perseguidor de la incipiente comunidad cristiana, hay muchos pasajes del Nuevo Testamento que atestiguan su dureza contra los cristianos: Cuando Esteban fue apedreado hasta la muerte, él estaba sentado vigilando las vestiduras del verdugo y aprobaba su muerte⁸¹. Inmediatamente después de ese suceso, los Hechos de los apóstoles narran la feroz persecución cristiana, en la que Saulo es presentado como importante protagonista:

Aquel día se desató una gran persecución contra la Iglesia de Jerusalén. Todos, a excepción de los apóstoles, se dispersaron por las regiones de Judea y Samaria. Unos hombres piadosos sepultaron a Esteban e hicieron gran duelo por él. Entretanto Saulo hacía estragos en la Iglesia; entraba por las casas, se llevaba por la fuerza hombres y mujeres, y los metía en la cárcel⁸².

Más adelante, cuando se narra su conversión y el Señor le pide que dé testimonio de Él, Pablo contestó: “Señor, ellos saben que yo era el que encarcelaba y azotaba en las sinagogas a los que creían en tí”⁸³. En otro discurso Pablo se presentó e hizo un resumen de su actitud persecutoria previa:

Perseguí de muerte esta doctrina, encadenando y encarcelando a hombres y mujeres, como podrá testificar el sumo sacerdote y el colegio de los ancianos, de quienes recibí cartas para los hermanos de Damasco, adonde fui para traer encadenados a Jerusalén a los que allí había, a fin de castigarlos⁸⁴.

La narración de la conversión de Pablo comienza con un pasaje paralelo a los hechos expresados anteriormente, cuando él, “respirando amenazas de muerte contra los discípulos del Señor”⁸⁵, pidió cartas al sumo sacerdote para las sinagogas de Damasco, para poder apresar a los hombres y mujeres

⁸¹ Cfr. Hech 7:59-60.

⁸² Hech 8:1-3.

⁸³ Hech 22:19.

⁸⁴ Hech 22:4-5.

⁸⁵ Hech 9:1.

que siguieran el camino de Jesús. Ananías, por su parte, ante la visión donde el Señor le pedía ayudar a Pablo para que recobrara la vista, replicó: “Señor, he oído de muchos acerca de este hombre, de cuántos males ha hecho a tus santos en Jerusalén y que viene aquí con poder de los príncipes de los sacerdotes para prender a cuantos invocan tu nombre”.⁸⁶

Todas estas referencias hacen suponer que el apóstol Pablo, pasados los años, pudiera ser abofeteado por el recuerdo de sus acciones contra Jesús y los cristianos. Posiblemente, algunas noches despertaba angustiado con ciertas imágenes de sufrimiento y violencia que padecieron sus víctimas; tal vez conociera a parientes de algunas de las víctimas que fueron encarceladas, maltratadas o incluso muertas, “aquellos desdichados, ¿dónde estaban ahora?”⁸⁷ Tal vez recordaba con una profunda pena aquel reclamo previo a su conversión: “Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues? Dura cosa te es dar coces contra el aguijón”⁸⁸. Tal vez algunas de las injurias que recibía le calaban hondo en su corazón, cuando algunos le recriminaban aquellas acciones pasadas. Este tipo de sufrimientos puede ser más terrible que cualquiera de los sufrimientos externos. Aunque Pablo puede recordar con orgullo todos los sacrificios, padecimientos y acciones asociadas con su labor a favor de las comunidades cristianas y del Evangelio, aquellas persecuciones que emprendió “lo han herido para el resto de su vida con un recuerdo que como un aguijón hostiga la carne, que como un ángel de satanás lo hace callar”⁸⁹. Pues, aunque ningún hombre puede justificarse a sí mismo ante Dios, en cambio sí puede reconocer la gravedad de sus faltas, “de un modo tan terrible, que no puede absolverse a sí mismo, sino que aprende a necesitar de la misericordia”⁹⁰. Aquella indecible beatitud había sido apartada de él, y para no vanagloriarse, el recuerdo de sus faltas lo hacían débil y, a la vez, aunque al mismo tiempo lo hiciera fuerte ante Dios.

Ciertos recuerdos no están a merced de los deseos del sujeto, de poder recordarlos u olvidarlos según su antojo, son como un conocido que llega cuando uno menos lo espere a interrumpir la tranquilidad de la tarde en el hogar. En su *Ética nicomaquea*, Aristóteles señala que los actos de virtud más valiosos son los más duraderos, siendo ello “la causa de que no pueda darse olvido con respecto a tales actos”⁹¹. Lo mismo puede decirse de cier-

⁸⁶ Hech 9: 13-14.

⁸⁷ Kierkegaard, *Discursos edificantes*, p. 331 / SKS 5, 330.

⁸⁸ Hech 26:14.

⁸⁹ Kierkegaard, *Discursos edificantes*, p. 330 / SKS 5, 329.

⁹⁰ Ídem.

⁹¹ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, trad. de Antonio Gómez Robledo, México: Univer-

tas culpas y de ciertos padecimientos. Solamente con mucha dificultad llega el hombre a conocerse a sí mismo, y en este conocimiento el recuerdo juega un papel importante. Por eso, el aguijón en la carne, como recuerdo, debe convertirse en una ocasión para la edificación espiritual; pues, aunque de manera natural tratamos de evitar lo desagradable y lo doloroso, ciertos recuerdos que se hacen presentes son de gran ayuda. “¡Cuántas cosas pasadas pueden guardar el alma de un hombre cuando está en su propio fuero, tanto más cuanto mayor sea su profundidad! Pues el bestial consuelo de que el tiempo lo borra todo es más terrible que el más terrible de los recuerdos”⁹². Como en el caso del apóstol Pablo, estos recuerdos pueden tener un elemento edificante para el individuo, pues la reconciliación pasa por el arrepentimiento y algunas faltas requieren un tiempo e incluso de una vida de verdadero dolor y penitencia⁹³. Por el contrario, querer borrar el pasado que nos es doloroso se convierte en un contrasentido. El seudónimo Anti-Climacus, en *La enfermedad mortal*, refiriéndose a la forma desesperada del que quiere olvidar su propio yo, ante los horrores de la vida, afirma que:

Lo más cómico del caso está en que el fundamento de toda esa sabiduría de la vida, tan ensalzada en el mundo, y de todo ese repertorio satánico de buenos consejos y prudentes palabras —‘deja que pase el tiempo’, ‘no te apures, todo se arreglará’, etc.— no es otro, entendiéndolo idealmente, que una completa estupidez que ni sabe dónde está el verdadero peligro ni en qué consiste⁹⁴.

En cambio, consideradas las cosas espiritual y cristianamente, “el aguijón en la carne es una alerta, un recordatorio del hecho de que el ser humano, vaya donde vaya, siempre está en peligro”⁹⁵. Por más que el ángel de satanás se haga presente, puede también recordarse que basta la gracia y que todo redunde en el bien de los que aman a Dios⁹⁶. No ignoraba que aquello provenía de “un ángel de Satanás. Sabía que era provechoso que fuera así,

sidad Nacional Autónoma de México, 1983, p. 20 / 1100b15.

⁹² Kierkegaard, *Discursos edificantes*, p. 329 / SKS 5, 327.

⁹³ Uno de los puntos de llegada del *Postscriptum* se refiere precisamente a la importancia del recuerdo de la culpa en la oculta interioridad (Cfr. *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, trad. Nassim Bravo Jordán, México: Universidad Iberoamericana 2008, p. 556 / SKS 7, 504), de forma que la conciencia de culpa es el mayor elemento edificante de la religiosidad (Cfr. *Ibíd.*, p. 562 / SKS 7, 510).

⁹⁴ Cfr. Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Editorial Trotta, 2008, p. 80 / SKS 11, 172.

⁹⁵ Kierkegaard, *Discursos edificantes*, p. 323 / SKS 5, 321.

⁹⁶ Cfr. Rom 8:28.

y sabía, por tanto, que ese ángel de Satanás era a pesar de todo un enviado de Dios”.⁹⁷

III. *La referencia personal al aguijón en la carne en los diarios de Kierkegaard*

En múltiples ocasiones Kierkegaard aplicó en sus diarios, para sí mismo, la expresión “aguijón en la carne”, en el sentido de haber sido marcado espiritualmente por un profundo sufrimiento. Casi la totalidad de estas expresiones son posteriores al discurso edificante de 1844 sobre el aguijón en la carne, lo que hace suponer que él encontraba un vínculo entre lo que ahí había considerado sobre el apóstol Pablo y su propia situación interior. No obstante este paralelismo, no busca una identificación burda con san Pablo, nadie puede identificarse plenamente con el apóstol; además, en el mismo diario insiste en el error de malinterpretar el aguijón en la carne como algo externo, no espiritual, así como otras desviaciones en su interpretación. Kierkegaard era consciente de que esa expresión bíblica no debía usarse a la ligera, incluso llama a algunas de esas desviaciones una forma blasfema de tratar al cristianismo⁹⁸. Sin embargo, considera que el significado de esa expresión puede concernir a todos, a cada ser humano, ya que “del mundo del espíritu sólo está excluido aquel que se excluye a sí mismo; en cambio, al mundo del espíritu todos están invitados”⁹⁹.

A partir de los diarios de Kierkegaard y del discurso edificante que se ha comentado es posible hacerse una idea de qué entendía él, referido a sí mismo, por “mi aguijón en la carne” (*min Pælen I Kjødet*). Como ya se ha comentado suficientemente, si bien se trata de un sufrimiento, no es externo en el sentido de una enfermedad, de una carencia, de una incomprensión o una difamación. Kierkegaard padeció algunos de estos sufrimientos, pero ninguno de ellos es propiamente su aguijón en la carne. Se trata más bien de un sufrimiento de orden espiritual, interior, asociado a un sentimiento de culpa y lo que esta realidad implicó para su vida: el sacrificio espiritual de volverse extraño al mundo y la capacidad de asociar esa espina a unos dones y a una tarea religiosa entre sus contemporáneos.

La consciencia de culpa está señalada en los diarios en dos direcciones, la más explícita se refiere a la culpa de su padre: a la fuerte impresión que

⁹⁷ Kierkegaard, *Discursos edificantes*, p. 332 / SKS 5, 330.

⁹⁸ Cfr. *Papirer* VIII 1 A 629 / NB4:143 y *Papirer* X 2 A 129 / NB13:60.

⁹⁹ Kierkegaard, *Discursos edificantes*, p. 326 / SKS 5, 324.

recibió en su educación ocasionada por el sentimiento paterno de culpabilidad, al hecho específico de la confesión que le hizo sobre su pecado y a la convicción de que una suerte de maldición había caído sobre toda la familia. La otra dirección son las propias faltas de Søren Kierkegaard, de estas no habla específicamente, pero en cierto sentido podrían asociarse a su alejamiento del cristianismo durante su juventud, época en la que, como una forma de evasión, llevaba una vida alejada de sus obligaciones, con una vida al menos aparentemente despreocupada y bohemia. Fue también la época de mayores tensiones y rompimiento con su padre y su hermano Peter. Sin embargo, no hay ninguna confesión explícita en sus escritos sobre sus culpas personales¹⁰⁰; en cualquier caso, lo relevante es que esa conciencia de culpa se tradujo en una fuerte impresión en su relación con Dios y en la convicción de llevar una vida de penitente. “De haber vivido en la Edad Media, probablemente habría terminado en un convento entregado a la penitencia. Hoy comprendo de una manera diferente esta necesidad mía (...) He elegido servir a la verdad allí donde la labor es más ingrata”¹⁰¹.

Sí hay una mayor información sobre las faltas del padre que pesaron sobre toda la familia y particularmente sobre su hijo más pequeño Søren. Dos culpas transformaron la vida de Michael Pedersen Kierkegaard, padre de Søren: siendo aún niño, en medio del hambre, la pobreza y el desamparo en los yermos de Jutlandia, un día, mientras cuidaba las ovejas, se subió a una pequeña colina y maldijo a Dios por su situación¹⁰². Es lógico suponer que para una persona educada en un ambiente religioso severo y conservador, aquel acontecimiento adquiriera con el paso del tiempo una especial gravedad, pues se trataba de un enfrentamiento y ofensa directa hacia Dios. El segundo acontecimiento ocurrió muchos años después, cuando ya tenía una posición holgada como comerciante en Copenhague: se había casado el 2 de mayo de 1794 con Kirstine Røyen, quien falleció casi dos años después. Dentro del acostumbrado primer año de luto, Michael Pedersen tuvo relación sexual con una de las mujeres que servía en su casa, Ane Sørensdatt-

¹⁰⁰ Entre otros, el biógrafo Hannay menciona los pocos datos que hay sobre una posible falta personal grave. Hizo algo “que, a su parecer, no podría corregir nunca. Más adelante, en 1839 y refiriéndose a una conferencia a la que asistió acerca de los beneficios que puede ofrecer el tener una posición en la vida, Kierkegaard diría que, para él, incluso si “dedicara su vida entera al servicio de Dios”, eso “apenas bastaría para expiar mis excesos de juventud”. Alastair Hannay, *Kierkegaard. Una biografía*, trad. de Nassim Bravo. México: Universidad Iberoamericana, 2010, p. 100.

¹⁰¹ *Papirer* VIII 1 A 116 / NB2:9.

¹⁰² Cfr. *Papirer* VII A 5 / JJ:416.

ter Lund, prima lejana de él; ella quedó embarazada y unos meses después contrajeron matrimonio. Si bien el matrimonio duró treinta y ocho años y tuvieron varios hijos, entre ellos Søren, la relación inicial fue un tanto despectiva y desfavorable para Ane, ofreciéndole un contrato matrimonial con un contenido humillante para ella. Tiempo después, todas las circunstancias de este acontecimiento agravaron la conciencia de culpa y ofensa a Dios. Ambas faltas, la maldición cuando era niño y la su primera relación con Ane condicionaron la vida espiritual de Michael Pedersen, estaba convencido de que merecía un fuerte castigo divino, al mismo tiempo que esta pena se convirtió en una profunda melancolía, que lo acompañó hasta su muerte¹⁰³.

Søren Kierkegaard comprendió desde muy joven que una especie de maldición pesaba sobre su familia: por un lado, las dolorosas y continuas muertes de sus familiares y, por el otro, la melancolía que acompañaba a los sobrevivientes, en especial a su padre. En una famosa entrada de su diario habla del terremoto que supuso esta comprensión:

Entonces sentí cómo crecía el silencio de la muerte alrededor de mí cuando en mi padre descubrí a un desdichado que nos sobreviviría a todos, una cruz funeraria sobre el sepulcro de todas sus esperanzas. Una culpa pesaría sobre toda la familia y un castigo divino habría de cubrirla; desaparecería borrada por la mano poderosa de Dios, aniquilada como un intento fallido¹⁰⁴.

Aunque este texto, como muchos otros, debe leerse con la impronta de su estilo lírico, nos muestra la angustia interior que estaba presente, de continuo, en la vida de Kierkegaard y en su ambiente familiar. Lo importante es considerar cómo esta consciencia de culpa, filial y personal, sumada a su considerable desarrollo espiritual, constituyeron en Kierkegaard su aguijón en la carne, un sufrimiento que se manifestaba en una profunda melancolía, mediante la cual era separado de las ilusiones y alegrías ordinarias, una renuncia al mundo que, día a día, lo hacía sufrir como un penitente¹⁰⁵. Aunque, por otro lado, siguiendo el paralelismo con el texto de san Pablo, Dios mismo era el consuelo, y su aguijón podía convertirse en algo infinitamente beneficioso. Al convertirse en una excepción entre sus contemporáneos, su aguijón podía ser usado en beneficio del Poder superior, de una idea por la

¹⁰³ Cfr. Joakim Garff, *Søren Kierkegaard. A Biography*, Trad. de Bruce H. Kirmmse, USA: Princeton University Press, 2005, p. 544.

¹⁰⁴ *Papirer* II A 805 / Papir 305:3

¹⁰⁵ Cfr. Walter Lowrie, *A Short Life of Kierkegaard*, Ney Jersey: Princeton University Press, 1974, p. 126.

cual valiera la pena vivir e incluso morir. A continuación se revisarán algunos textos del diario que permiten esta interpretación.

Como cualquier persona Kierkegaard tuvo desde su infancia deseos de ser feliz, de destacar, de relacionarse con los demás. Su posición social, su gusto por la buena comida, por las artes, por su ciudad, sumados a su inteligencia y capacidad discursiva e irónica le brindaban unas disposiciones naturales para esa felicidad temporal, como lo afirma explícitamente en su diario:

Hubo un tiempo en que yo poseía las condiciones externas para disfrutar realmente la vida. En mi inocencia infantil y luego en la adolescencia era de la opinión de que ser amado por Dios podía ser expresado disfrutando de la vida; si el aguijón en la carne no hubiera estado allí en ese momento, habría seguido adelante¹⁰⁶.

Este contraste, entre los deseos temporales de bienestar opuestos a la realidad espiritual en que vivía, incubó en él una terrible melancolía (*frygteligt Tungsind*)¹⁰⁷. Se trata de una opresión del alma, de una forma de angustia que no permite una relación despreocupada y alegre con la realidad cotidiana. “¡Ojalá fuese como un niño!, dice el poeta, o también ¡Quién me diera ser como un niño! ¡Un niño inocente y alegre! Yo que pronto me hice viejo y culpable y melancólico”¹⁰⁸. En el caso de Kierkegaard la tranquilidad infantil se perdió y apareció en su lugar la reflexión y una capacidad, muchas veces inconsciente, para percibir la culpa que pesaba sobre su familia. Todo esto, además, adquiriría proporciones mayores debido a la severa educación religiosa recibida. Llegó a considerar que esa melancolía podría haber impulsado al suicidio a muchas personas que estuvieran en una situación parecida, pero carentes de un espíritu suficientemente fuerte¹⁰⁹. En parte, esta melancolía le hizo rebelarse y distanciarse de su padre y del cristianismo, y aparentar ante los demás una vida despreocupada y alegre. Era su forma de

¹⁰⁶ *Papirer* X 5 A 72 / NB27:21. Un texto paralelo se encuentra en *Papirer* VIII 1 A 156 / NB2:48.

¹⁰⁷ Cfr. *Papirer* X 3 A 310 / NB20:53. Cfr. Gordon Marino, “Despair and Depression” en Edward F. Mooney (Editor), *Ethics, Love and Faith in Kierkegaard*, Indianapolis: Indiana University Press, 2008, pp. 121-126. Roger Poole, *Kierkegaard. The Indirect Communication*, Charlottesville: University Press of Virginia, 1993, p. 183.

¹⁰⁸ Kierkegaard, *Los lirios del campo y las aves del cielo*, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Editorial Trotta, 2007, p. 162 / SKS 11, 14.

¹⁰⁹ Cfr. *Papirer* VII 1 A 126 / NB:34.

dar coces contra el aguijón; sin embargo, el aguijón en la carne permanecía en él.

El gran cambio aconteció en 1838, la reconciliación con su padre fue ocasionada por una conversación entre ellos, en la cual su padre le confesó algunos errores y faltas de su vida, muy posiblemente le habló de su pecado cuando era pastor en Jutlandia ya que se refirió específicamente a ese acontecimiento en su diario¹¹⁰. Meses después de esta confesión, el 8 de agosto, falleció su padre a la edad de 82 años. Este fuerte acontecimiento reorientó su vida, las impresiones de este suceso también están recogidas en su diario:

Entiendo su muerte como el último sacrificio que su amor hizo por mí, porque él no murió por mi culpa, sino por mí, para que yo pudiera hacer algo de mi vida. De todo lo que heredé de él, lo que más valoro es su recuerdo, su imagen transfigurada, no por mis fantasías poéticas (porque no necesito hacerlo), sino por muchos trazos particulares que recién ahora veo. Ahora eso constituye mi mejor tesoro, el que ocultaré con más celo que a toda otra cosa en el mundo¹¹¹.

No solamente hubo una reconciliación espiritual con su padre sino con sus profundos sentimientos religiosos, se operó en él una suerte de conversión interior. En su diario escribió una reflexión sobre esta reconciliación, pues no se trata de un «borrón y cuenta nueva» o de un «final feliz» en el cual el aguijón en la carne ha sido sustraído definitivamente; por el contrario:

El punto crucial es siempre esto, a qué tipo de vida una persona quiere regresar después de haber recibido el perdón de los pecados. Muchas personas viven determinadas esencialmente sólo por el impulso de disfrutar de la vida, aunque al mismo tiempo tengan una culpa que las oprime. Con gran facilidad imploran el perdón de los pecados, de modo que cuando su conciencia se alivia, puedan gozar nuevamente de la vida. Pero aquí Dios puede intervenir de nuevo. Por eso el hombre no puede realmente encontrar descanso en el hecho de que su pecado es realmente perdonado. El pensamiento de su falta sigue persiguiéndolo¹¹².

Comenzó un nuevo itinerario espiritual: el aguijón en la carne, que hasta hacía unos meses lo tenía al borde de la desesperación, ahora se transformaba en un impulso para su existencia. Podía, entonces, comprender los designios de Dios, que si bien exigían el sacrificio que ya conocía, ahora sabía

¹¹⁰ Cfr. *Papirer* VII A 5 / JJ:416.

¹¹¹ *Papirer* II A 243 / DD:126.

¹¹² *Papirer* X 3 A 182 / NB 19:23.

que aquello era beneficioso para él. “Aunque, por desgracia, yo soy como un predestinado para el sufrimiento, siento, sin embargo, esa otra voz que me dice: Oh, mi querido amigo, esto es infinitamente beneficioso para ti”¹¹³.

El aguijón en la carne se volvió entonces un motor en favor de su propia espiritualidad y de su papel dentro del cristianismo; ya que, aunque en un sentido más profundo uno puede sufrir indescriptiblemente, y suponiendo que este sufrimiento no puede ser quitado, uno puede encontrar alegría en obtener permiso para ser activo de esta manera, y poder vivir para una idea.

En esta misma línea esperanzadora, escribió en otra entrada de su diario: “A veces me siento impulsado por el pensamiento de que mi aguijón en la carne, un sufrimiento que trato de soportar con paciencia, me ayudará a ser un aguijón en el ojo del mundo”¹¹⁴. Poco después de su conversión, asoció su aguijón en la carne a su vocación de escritor. Sin haberlo sospechado unos meses antes de la muerte de su padre, ahora comprendía que muchas de sus cualidades podían orientarse de forma extraordinaria y activa a ser ese aguijón en el ojo del mundo, por medio de su labor como escritor religioso. En 1847, después de haber escrito la mayoría de sus obras seudónimas, volvió a reflexionar sobre la importancia activa de su aguijón en la carne:

El aguijón en la carne me ha roto finitamente de una vez por todas, pero infinitamente salto más ligeramente. Tal vez esta sea la forma en que debería ser. Tal vez Dios prefiere tener a un hombre que no está bien y que tenga que lamer su aguijón, a ser curado, pero no ayudado infinitamente. Hay una especie de pietismo, un ascetismo espiritual trágico, que cree que el aguijón en la carne se da a un hombre simplemente para que pueda sentarse y lloriquear mientras lo mira, en lugar de usar el aguijón para elevarse más alto; Porque así es, por extraño que sea en cierto sentido: con la ayuda del aguijón en mi pie salto más alto que cualquiera con los pies en buenas condiciones¹¹⁵.

¹¹³ *Papirer* X 3 A 313 / NB20:56. Este sufrimiento implicaba, entre otras cosas, la renuncia a sus deseos de casarse con Regina Olsen. “No he dejado de sentir una indescriptible nostalgia de “ella”, de “ella”, a quien tanto he amado y que tanto me ha conmovido su súplica. Pero mi melancolía y los padecimientos de mi alma me han hecho, humanamente hablando, siempre un desdichado, de tal modo que no he poseído felicidad alguna para compartir con ella.” *Papirer* IX A 67 / NB5:64.

¹¹⁴ *Papirer* X 2 A 20 / NB12:152.

¹¹⁵ *Papirer* VIII 1 A 156 / NB2:48. Hannay considera que un aspecto central del pensamiento de Kierkegaard es su carácter de excepción dentro de sus contemporáneos, lo cual está ligado a su aguijón en la carne. Cfr. Alastair Hannay, *Kierkegaard and Philosophy. Selected Essays*, London: Routledge, 2003, p. 103. También puede verse: Simon D. Podmore, *Kierkegaard and the Self Before God. Anatomy of the Abyss*, Bloomington and Indiana-

La misma idea está recogida en 1850:

Yo estaba familiarizado con la imagen cristiana del aguijón en la carne, que tales cosas son parte de ser cristiano, descubrí que no había nada que hacer y, en cualquier caso, mi melancolía encontró aceptación; así que me reconcilé con esto religiosamente. Desde un punto de vista humano, me ha hecho tan infeliz como fue posible, pero sobre el fundamento de este dolor desarrollé una vida intelectual sobresaliente como autor¹¹⁶.

Si bien Kierkegaard tuvo al poco tiempo de comenzar a escribir sus libros una clara conciencia de su originalidad y genio como escritor y pensador, de tal forma que no dudó en afirmar que llegaría a tener su nombre inscrito en la posteridad, sus consideraciones sobre la relación que el aguijón en la carne tenía con sus capacidades intelectuales, lo llevaron a una, aún mayor, conciencia de que todo aquello no era mérito personal sino un don divino, por lo que todo el mérito y gratitud eran para Dios; se hacía eco de las palabras del apóstol Pablo sobre la vanagloria¹¹⁷:

De mi parte no hay nada en absoluto meritorio en todo el asunto. Por un lado, he sido un genio que frecuentemente no entendía haber hecho lo correcto hasta después, y por otro, me he visto obligado, como al servicio de un poder superior, por una melancolía congénita y un tormentoso aguijón en la carne, así como por ser personalmente un penitente¹¹⁸.

Aunque el apóstol Pablo solamente nos dejó un pasaje alegórico sobre su padecimiento; sin embargo, ese único pasaje fue un texto que, para Kierkegaard, representó una clave fundamental para interpretar su propia vida y su labor como escritor. No hay mayores elementos para hacer una hipótesis seria sobre la relación psicosomática de ese convencimiento. Desde un punto de vista psicoanalítico podrían sacarse muchas consecuencias a la

polis: Indiana University Press, 2011, pp.104-107.

¹¹⁶ *Papirer* X 2 A 619 / NB17:45. En *La enfermedad mortal* el seudónimo Anti-Climacus realiza una crítica a este estado psicológico-religioso, al considerar que es solamente una primera parte de la fe, una nostalgia de lo religioso. Sin embargo, entramos en el juego de los seudónimos, en realidad ese texto sirve como separación del seudónimo con el propio Kierkegaard, pues hay una evidente alusión a diversos textos de los *Papirer* sobre el aguijón en la carne, ya citados, pero distanciándose de ellos. Cfr. Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Editorial Trotta, 2008, pp. 103-105 / SKS 11, 191-193.

¹¹⁷ Cfr. 2 Cor 12:10.

¹¹⁸ *Papirer* X 1 A 322 / NB11:27. Cfr. *Papirer* X 1 A 72 / NB9:72 y Kierkegaard, *Mi punto de vista como escritor*, SKS 16, 66.

ligera; también, desde un punto de vista religioso cabrían diversas posturas sobre la severidad o profundidad de sus creencias en torno al sentimiento de culpa. En cualquier caso, a través de su aguijón en la carne podemos vislumbrar la compleja y fascinante personalidad de Kierkegaard.

Bibliografía

1. Obras de Kierkegaard:

SKS *Kierkegaards Skrifter*, editadas por Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon y Fin Hauberg Mortensen, Søren Kierkegaard Forskningscenteret ved Københavns Universitet, en 55 volúmenes, Copenhague: Gad Publishers, 1997-2013.

Søren Kierkegaards Papirer, editado por P.A. Heiberg, V. Kuhr y E. Torsting, Copenhague, 1909-1938.

Søren Kierkegaard, *Discursos edificantes*, trad. de Darío González, Madrid: Editorial Trotta 2010.

Ejercitación del cristianismo, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Editorial Trotta, 2009.

Temor y temblor, trad. de Vicente Simón Merchán, Madrid: Editorial Tecnos, 1998.

La espera en la fe, trad. de Leticia Valadez, México: Universidad Iberoamericana, 2005.

Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas, trad. de Nassim Bravo, México: Universidad Iberoamericana, 2009.

La enfermedad mortal, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Editorial Trotta, 2008.

Los lirios del campo y las aves del cielo, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Editorial Trotta, 2007.

Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas, trad. Nassim Bravo Jordán, México: Universidad Iberoamericana, 20082. *Otras obras de referencia:*

Aristóteles, *Ética nicomaquea*, trad. de Antonio Gómez Robledo, México: Universidad Nacional Autónoma de México 1983.

Barclay, William, *Comentario al Nuevo Testamento*. Vol. 09: Corintios, Barcelona: Editorial CLIE 1997.

Bruce, F.F., *Paule Apostle of the Heat Set Free*, Cambridge: The Paternoster Press 2000.

Carrillo Alday, Salvador, *Pablo, apóstol de Cristo: su vida y sus epístolas*, Navarra: Editorial Verbo Divino 2008.

Garff, Joakim, *Søren Kierkegaard. A Biography*, Trad de Bruce H. Kirmmse, USA: Princeton University Press 2005.

Hannay, Alastair, *Kierkegaard and Philosophy*. Selected Essays, London: Routledge, 2003.

Kierkegaard. Una biografía, trad. de Nassim Bravo. México: Universidad Iberoamericana 2010.

Hannay, Alastair y Podmore, Simon D., *Kierkegaard and the Self Before God. Anatomy of the Abyss*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press 2011.

Hernández, Mariano, *San Pablo en sus cartas*, Madrid: Ediciones Encuentro 2008.

Jerónimo, San, *Epistolario*, trad. de Juan Bautista Valero, Madrid: BAC 1993.

Lowrie, Walter, *A Short Life of Kierkegaard*, New Jersey: Princeton University Press 1974.

Malantschuk, Gregor, *Kierkegaard's Concept of Existence*, trad. de Howard V. Hong y Edna H. Hong, Willwaukee: Marquette University Press 2003.

Mooney, Edward F. (Editor), *Ethics, Love and Faith in Kierkegaard*, Indianapolis: Indiana University Press 2008.

Newman, John Henry, *Sermones parroquiales 7*, trad. de Víctor García R, Madrid: Ediciones encuentro 2012.

Poole, Roger, *Kierkegaard. The Indirect Communication*, Charlottesville: University Press of Virginia 1993.

Ramsay, W. M., *St. Paul the Traveller and the Roman Citizen*, London: Hodder & Stoughton 1920.

Ryan, Bartholomew, *Kierkegaard's Indirect Politics*, New York: Rodopi 2014.

Tomás de Aquino, *Suma de teológica* Vol. V, trad. de Manuel Morán y otros, Madrid: BAC 1997.

Suma contra gentiles Vol. II, dirigida por Laureano Robles, O.P. y Adolfo Robles, O.P., Madrid: BAC 1968.

Trenchard, Ernesto, *Comentario expositivo del Nuevo Testamento*. Barcelona: Editorial CLIE 2014.

RESEÑAS Y NUEVAS PUBLICACIONES

Joakim, Garff, *Kierkegaard's Muse. The Mystery of Regine Olsen*, New Jersey: Princeton University Press, 2017, 313 páginas, ISBN: 978-0-691-17176-0.

Catalina Elena Dobre

La reciente publicación de Princeton University Press llamada *Kierkegaard's Muse. The Mystery of Regine Olsen* de Joakim Garff, traducida del danés por Alastair Hannay, representa, no solo una novedad editorial, sino un libro muy esperado por los lectores del filósofo danés Søren Kierkegaard.

No cabe duda que, a través de los años, la vida de Kierkegaard, así como su amor por Regine Olsen han representado un punto de atracción, pero también un interés peculiar para los estudiosos de la obra del filósofo danés. Dado este interés, ha corrido mucha tinta, tratándose de captar lo más posible de esta relación de amor; Kierkegaard mismo encargándose de poetizar a su amada, ofreciéndole así un lugar en la historia del pensamiento, junto a figuras femeninas remarcables como la Beatrice de Dante, la Eloísa de Abelardo, la “amada inmortal” de Beethoven, para dar algunos ejemplos.

Hasta la fecha sabíamos sobre Regine Olsen por la diversidad de “retratos” que Kierkegaard pinta mediante las palabras en su obra y en sus *Diarios*, pero esta vez tenemos un escrito sobre Regine Olsen (1822-1904). Por lo mismo, consideramos muy valiosa la labor de Joakim Garff de reconstruir la vida de la persona más importante para Kierkegaard, por un lado y, por otro, de dar continuidad a la intención de George Brandes quien, más de un siglo atrás, al trabajar una biografía sobre el filósofo danés, visitaba la casa de la familia Schlegel esperando encontrar a la “amada de Kierkegaard” convencido del misterio que envolvía la figura de Regine. La biografía escrita por Brandes, llamada *Søren Kierkegaard: una presentación crítica en fragmentos*, se publicó en Dinamarca en abril de 1887 y, en el mismo año, apareció en Suecia y Alemania¹. Cuando se trata de biografías sobre Kierkegaard, podemos decir que George Brandes fue no solo un pionero en cuanto a la investigación sobre la vida del filósofo danés, sino un apasionado de la obra del mismo, al cual recomendará más tarde, en el año 1888, como lectura a Friedrich Nietzsche. Desde aquel entonces sobre la vida y la obra de Kierkegaard se ha escrito mucho, sobresaliendo, en las últimas décadas la biografía de Alastair Hannay: *Kierkegaard. A Biography* y la de

¹ Joakim Garff, *Kierkegaard's Muse. The Mystery of Regine Olsen*, Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2017, p. 273.

Joakim Garff, llamada *Søren Kierkegaard. A Biography*, publicada por la misma Princeton University Press.

Considerando las aportaciones de más de un siglo sobre la vida de Kierkegaard, Joakim Garff decide escribir un libro para elucidar el misterio que fue y sigue siendo Regine Olsen. ¿Qué es lo que determinó a Joakim Garff arriesgar e intentar reconstruir la vida de Regine? El autor cuenta que, en el año 1996, al finalizar una conferencia sobre Kierkegaard, para los alumnos de preparatoria, en el pequeño pueblo Lolland de Søllestad, en Dinamarca, conoció a una pareja en edad, pero muy elegante. Describe Garff: “La señora resultó ser la nieta de la hermana mayor de Regine, Cornelia y sin previo aviso me hizo una oferta que me quitó el aliento: si lo aceptaba, estaba invitado a leer las más de cien cartas que Regine había intercambiado con Cornelia durante su estancia en las Antillas Danesas, donde su esposo ocupó el cargo de gobernador durante cinco años. ¡Si estuviera interesado...!”². Cabe decir que Cornelia fue la hermana más cercana a Regine con la cual tuvo una relación de confianza y amistad durante toda la vida.

Ante semejante oferta, Garff decide aceptar entrar en este mundo, hasta entonces secreto, y descubrir, mediante las cartas que le fueron encomendadas, seis décadas de la vida de Regine después de la muerte de Kierkegaard; años que habían sido cubiertos con un velo de incertidumbres hasta ahora.

Los interesados en la historia de amor entre Kierkegaard y Regine, sabemos que, en el año 1837, en un viaje a Rødmans, el filósofo conoce una muchacha de 15 años de edad que ya se encontraba en una relación con Johan Frederik (Fritz) Schlegel. Sin importarle, Kierkegaard se enamora de esta joven mujer “demasiado poética” y hace público su noviazgo en el año 1840. Para entonces, Kierkegaard era un joven sofisticado, inteligente, pero cuya alma estaba poseída por una terrible melancolía, por una tormenta, y se da cuenta que arrastraría a la mujer amada hacia la desgracia si se casara con ella. “Yo la habría aniquilado si le hubiese dejado adivinar mi vida llena de tempestades...”³, confesaba con tristeza. Por lo que el día 11 de octubre de 1841, Kierkegaard decide romper el noviazgo, abandonado a Regine, dando lugar a un entero escándalo. No lo enfrenta de manera directa, prefiriendo partir de viaje hacia Berlín, con la esperanza de poder olvidarla... No logra hacerlo y como testimonio están las cartas que escribe a su amigo

² *Ibid.*, p. xii.

³ Søren Kierkegaard, *Cartas del noviazgo*, Buenos Aires: Siglo Veinte, 1979, p. 81 (SKS 28, 224).

Emil Boesen, en las cuales confiesa su dolor al haber roto con su amada, pero también confiesa su preocupación por ella.

Hasta el final de su vida, pasará cada día pensando en ella, escribiendo sobre y para ella, buscando encontrarla casi diario en los largos paseos que daba por la ciudad. En los apuntes del *Diario*, la fecha 10 de septiembre 1852, aparece señalada con la siguiente frase: “Hoy, pues, se cumplen doce años de mi compromiso” ...

A pesar del dolor y la vergüenza que sufrió al ser abandonada, Regine continuará su vida. Se casará con Fritz Schlegel, su antiguo pretendiente, más por conveniencia que por convicción. Aun así, algo la mantendrá unida a Kierkegaard. Como afirma Garff, Regine era por un lado la “esposa” de Fritz, pero en su alma vivía como “la joven muchacha” que fue la novia de Kierkegaard. Se encontraban en la calle, caminaban alrededor del lago Sortedam, se encontraban en la Iglesia “Nuestra Señora” y así, durante años, sin dirigirse nunca una sola palabra. El silencio que los separó por años, se rompe el día que Regine debe dejar Copenhague para embarcarse hacia las Indias Danesas (*Virgin Islands*) junto con su esposo nombrado gobernador de las Islas.

Era el 17 de marzo del año 1855, cuando Regine decide poner fin a 14 años de silencio y busca despedirse de Kierkegaard. Corre entre la multitud, hacia la casa donde vivía Kierkegaard y, al verlo pasar, se dirige hacia él con voz suave: “¡Qué Dios te bendiga, ojalá todo vaya bien contigo!”. Kierkegaard se quedó aturdido, pero luego se recompuso para inclinar su sombrero y saludar a su amor por última vez. Unos meses después, el 11 de noviembre de 1855, Kierkegaard dejaba para siempre este mundo.

Esta historia de amor sensibiliza desde entonces a todo lector. Sin embargo, ¿qué pasó con Regine después de aquel último adiós dirigido a Kierkegaard unas horas antes de partir a su viaje?

En una carta del 10 de julio de 1855 Regine escribe a su hermana, Cornelia:

Has leído entre líneas lo triste que fue mi viaje, pues lo que más me impresionó fue la completa apatía espiritual, para no decir la muerte, que gobernaba en mi corazón, sí una cosa gloriosa, pero yo había perdido toda susceptibilidad, era como si en camino hacia mi tumba ya no podía ver la luz del día⁴.

⁴ Joakim Garff, *Kierkegaard's Muse. The Mystery of Regine Olsen*, New Jersey: Princeton University Press, 2017, p. 13 (Mi traducción).

Así empieza la narración sobre la vida de Regine a partir del año 1855, el año de su partida hacia un nuevo mundo, pero también el año de su último encuentro con Kierkegaard. ¿Habría sido esta separación la causa de su “muerte espiritual”? ¿Qué es aquello que la hizo confesar este dolor a su hermana? ¿Habría detrás de sus palabras una “comunicación indirecta”? ¿Fuera del cansancio y el sufrimiento por despedirse de su familia, habrá un dolor más profundo?

El escrito *Kierkegaard's Muse. The Mystery of Regine* se centra, en primer lugar, en reconstituir hechos de vida de Regine y, a la vez, en reconstruir la historia de la relación entre Kierkegaard y Regine después de la separación.

Si alguien espera que el libro sea una biografía tal cual, no lo es. Es decir, el modo en el cual está hecha esta reconstrucción es muy interesante: un paso hacia el futuro, mediante la narración sobre la vida de Regina como primera dama en las Islas y como esposa de Fritz Schlegel; y un paso hacia atrás, tratando de analizar a Regine desde la perspectiva de la escritura de Kierkegaard. Por lo tanto, una narración peculiar y a la vez completa, un vaivén en el tiempo, que nos ayuda comprender más de fondo cómo amó Kierkegaard a Regine y que sintió ella al enterarse que se había hecho “famosa” después de la muerte del filósofo.

El escrito está dividido en tres partes: la primera, a partir del año 1855 hasta 1859; la segunda parte presenta los acontecimientos de su vida entre los años 1860 y 1896, y la última parte se encargará de los últimos años de Regine, desde 1897 hasta 1904.

Sin entrar en todos los detalles, nos enteramos, en la primera parte, que el día 4 de junio de 1855, Regine y su esposo Schlegel, llegan y se establecen en la Isla St. Croix (Santa Cruz), en una de las más bellas residencias. Con estatus de “primera dama”, Regine se centra en las cartas dirigidas a Cornelia, a describir el lugar y el clima tropical, también cenas y reuniones que tenían lugar cada semana en su casa. Mientras Regine tiene una vida ocupada con asuntos públicos y políticos, Joakim Garff narra una historia paralela, sobre los últimos momentos de la vida de Kierkegaard, en el hospital Royal Frederik, siendo internado como el paciente número: 2067. Los días de agonía están acompañados de los recuerdos de su amada, así como le confiesa a su amigo Emil Boesen:

Tengo mi espina en la carne, como la tenía San Pablo... y eso fue también lo que estaba mal en mi relación con R.; había pensado que podía cambiar, pero no pude así que acabé la relación. El marido se convirtió en gobernador. No

me gusta eso. Sería mejor si esto hubiera ocurrido en silencio. Fue correcto que ella consiguió a S. [i.e., Schlegel], que era el arreglo previo, y luego vine yo para cambiar las cosas. Sufrió mucho por mí (y habló de ella con amor y tristeza). Tenía miedo de que Regine se convirtiera en una esposa de gobernador. No lo hizo de inmediato, pero, ahora, era la esposa del gobernador de Indias Occidentales⁵.

El año 1856 empieza para los esposos Schlegel con la noticia de la muerte de Kierkegaard que dejaba a su amada todas sus pertenencias. Regine rechaza las cosas que su “ex novio” le quiso dejar, con la excepción de “dos paquetes sellados” que le fueron enviados a St. Croix por el sobrino de Kierkegaard, Henrik Lund. En los paquetes se encontraba:

Las cartas hacia Regine del tiempo de su noviazgo;
Las cartas hacia Emil Boesen, desde la primera estancia de Kierkegaard en Berlín (cartas que el filósofo pidió fueran quemadas después de su muerte);
La entrada de su Cuaderno 15, de 1849, llamada: “Mi relación con ella”;
Algunos borradores de la carta que Kierkegaard envía a Schlegel en el año 1849, pero que fueron regresadas sin ser abiertas;
Dos sobres con el testamento de Kierkegaard
Pero también unas joyas de oro que pertenecían a Regine (un broche, una pulsera, un anillo).

Aunque Joakim Garff nos deja entender que Regine, en sus cartas hacia su hermana o hacia Henrik Lund, nunca expresa sus verdaderos sentimientos al recibir todas estas cosas, sino solo un tipo de malestar por su muerte, el lector podrá entender, entre las líneas de la narración, que empieza a tener la conciencia clara de la importancia que ella tuvo para el filósofo danés.

Como lector, uno se pregunta: ¿qué habrá sentido Regine, al leer lo siguiente, en una página suelta de Kierkegaard?

¡Gracias, oh gracias! Gracias por todo lo que te debo; gracias por el tiempo cuando fuiste mía; gracias por comportarte como una niña porque esto me enseñó mucho, mi encantadora maestra, tu mí encantadora maestra. Tú mi lirio precioso, tú mi pájaro ágil, tú mi maestra⁶.

Entendemos del escrito que Regine tuvo una vida buena junto a su esposo, que fue una persona culta, amante de la música, lectora en especial de

⁵ EK, pp. 121-122 en Joakim Garff, op.cit., pp. 44-46 (Mi traducción).

⁶ Joakim Garff, *Kierkegaard's Muse. The Mystery of Regine Olsen*, New Jersey: Princeton University Press, 2017, p. 112 (Mi traducción).

poesía y una admiradora del buen el arte; fue también tutora de su sobrina Thilly, así como llegó a ser la “primera dama” de las Islas, ocupándose con asuntos asignados a una esposa de gobernador, en especial, con la organización de cenas. Pero esta fue la Regine que dejaba mostrarse a los demás, incluso en las cartas a su hermana en la cual, y a pesar de la confianza, no abrió nunca su alma completamente.

Cuando ella acaba de cumplir 38 años y él 43, Regine y Fritz regresan en el año 1860 a Copenhague, después de 5 años de vivir en un mundo totalmente diferente. ¿Con qué regresaba cada uno de esta experiencia? No lo sabemos con exactitud, pero estamos seguros que Regine regresaba a casa con una maleta llena de viejas cartas de amor... Con el regreso, la vida de ambos tomará un nuevo camino ya que debían reacomodarse a vivir y hacer la transición de una vida de lujo a una más sencilla. No se sabe exactamente la fecha en la cual partieron hacia Copenhague, pero en septiembre ya estaban de regreso, ocupando un departamento en la calle de Nørrevold. Durante su ausencia, la ciudad de Copenhague sufrió algunos cambios, en el sentido que dejó de ser una ciudad rodeada de fortificaciones, transformándose en una ciudad mucho más moderna, abierta, con bulevares amplios y lámparas de gas para la iluminación nocturna⁷.

El tiempo pasó, y en su intento por reintegrarse en la vida social de la ciudad y de la familia, el matrimonio Schlegel fue tomado por sorpresa cuando en el año 1869 se publica el primer volumen de la obra póstuma de Kierkegaard, incluyendo sus *Diarios*, terminando la publicación completa en 1881, dentro de una colección llamada *Af Søren Kierkegaards Efterladte Papirer* de nueve volúmenes. Al enterarse de esta publicación, Regine pide a Fritz comprar los volúmenes manifestándose, a la vez, incómoda, al saber que, en sus *Diarios*, Kierkegaard había plasmado algo “de su relación personal con ella”; sin mencionar el hecho de que al mismo tiempo su esposo se enfrentará, mediante esta obra publicada, a una información hasta entonces lejana, es decir con una confesión secreta de amor, llena de sensualidad hacia Regine, que solo un poeta como Kierkegaard podía eternizar mediante las palabras. Como bien se pregunta Garff, ¿qué habrá sentido Fritz al leer las confesiones de un poeta enamorado? y ¿qué habrá sentido Regine al verse trasformada en literatura, en una criatura idealizada, en la musa de un poeta?

En lo que tiene que ver con Fritz Schlegel, a pesar de una molestia manifestada por mucho tiempo en relación al pasado amoroso de su esposa,

⁷ Cfr., Joakim Garff, op. cit., p. 247.

al final empieza a entender quién fue Kierkegaard y a aceptar este papel de testigo de una relación de amor del pasado que lo llevará a él también a la historia. Fritz muere en 1896, Regine le sobrevivirá unos años más en los cuales, en la soledad, tendrá tiempo de pensar en retrospectiva para recordar su historia de amor. Este recuerdo la determina a querer romper el silencio y decidir hablar con discreción sobre los dos hombres de su vida: empezaba con resaltar las cualidades de Fritz y acababa, siempre, hablando de Kierkegaard⁸.

Después de asegurarse de que todo el material que tenía de Kierkegaard, incluyendo sus cartas, fueran entregados a la sobrina de Kierkegaard, Henriette Lund para encargarse de ellos para la posteridad, decide dialogar sobre su historia enigmática con algunos contemporáneos suyos, como Hanne Mourier o como Raphael Meyer.

Una vez cumplida la “misión”, en un día del 18 de marzo de 1904, a la edad de 82 años, Regine muere tranquila en su casa. A partir de este momento pertenecerá para la eternidad a Kierkegaard y la historia siempre los recordará juntos.

Regine sobrevivió muchos años a Kierkegaard. Después de su muerte, y mediante todos los recuerdos que Kierkegaard le dejó, Regine llegó a conocer el significado de lo que el filósofo llamaba “la inconmensurabilidad de la interioridad”, dándose cuenta que los pensamientos más íntimos, no pueden ser revelados, sin embargo, entendió que precisamente esta “inconmensurabilidad” es lo más importante que uno tiene.

Como conclusión podemos decir que el libro de Joakim Garff no solo complementa la historia de vida de Kierkegaard, sino que nos recuerda que el verdadero amor trasciende y edifica.

Y cuando el sol cierra su ojo, cuando acabe la historia, no solo me envolveré con mi manto, sino que lanzaré la noche alrededor de mí como un velo y vendré hacia ti - escucharé como escuchan los salvajes – no por el ruido de los pasos, sino por el latido de tu corazón (Søren Kierkegaard).

⁸ Conforme la confesión de Julius Clausen citada en Joakim Garff, op. cit., p. 287 (Mi traducción).

Guerrero M., Luis, *¿Qué significa existir? Ensayos sobre la filosofía de Søren Kierkegaard*, Roma: IF Press, 2017, 210 páginas, ISBN: 978-88-6788-107-9.

Christopher Barba Cabrales

¿Qué significa existir? Una pregunta a la que se podrían dar un sinnúmero de respuestas dependiendo del contexto en el que se realiza la pregunta y a quien se realiza. Algunos podrían argumentar que se debería hacer alguna especificación para poder otorgar una respuesta más elaborada. Sin embargo, la pregunta, aunque no posee un destinatario específico, de otra manera sí que lo tiene, pues a cada uno de nosotros atañe la cuestión de la propia existencia. Así, la pregunta está dirigida a cada quien en cuanto individuo y de hecho, la respuesta a ella nos ocupará toda la vida. En el siglo XIX Søren Kierkegaard introdujo con originalidad dicha cuestión. De distintas maneras la colocó como interrogante que debería preceder cualquier intento de hacer filosofía, más aún, consideraba que era especialmente lo que la filosofía de su tiempo parecía haber olvidado. *¿Qué significa existir?* Este es el título del nuevo libro del Dr. Luis Guerrero Martínez que ha sido publicado en enero de 2017. Evidentemente que la pregunta escogida como título no es una casualidad, sino que a través del estudio cuidadoso de la obra de Kierkegaard, la cuestión trae la misma fuerza de su planteamiento original. Como ya lo especifica el título, se trata de un libro que compendia trabajos de distintos años. El libro presenta cuatro ejes temáticos que muestran la filosofía de Kierkegaard en su originalidad y actualidad.

1. *La filosofía como comunicación existencial*

“Los escritos de Kierkegaard están motivados por la comunicación existencial”¹. Con esta afirmación el Dr. Guerrero nos introduce en la originalidad de la obra de Kierkegaard, además de hacer uso de la estrategia misma del danés al prevenir a los lectores de mirar dicha obra solo como una ocasión para volver la mirada a la propia existencia. Considera que la comunicación existencial propuesta por Kierkegaard cobra una especial vigencia ante la deshumanización generalizada en diversos contextos. En este sentido la filosofía, en su sentido más originario, torna nuevamente como una necesidad que reclama una posición de cada individuo delante de su existencia. El autor insiste en que, en el caso de Kierkegaard, no se trata de

¹ Luis Guerrero M., p.7.

poseer conocimientos teóricos o especulativos. La comunicación existencial “busca ser un espejo, no para mirar el espejo, sino para mirarnos en el espejo”². Así, la filosofía como comunicación existencial tiene una estrecha relación con la acción de afrontar la propia existencia. Por ello, es muy atinada la relación que hace el autor entre las oraciones realizativas de Austin y la comunicación existencial³, dejando ver así que, en el caso de Kierkegaard, no estamos delante de un cierto tipo de relativismo o subjetivismo, sino que lo fundamental está en el actuar en dirección de la propia existencia: un tipo de filosofía que traspasa siempre el texto mismo que utiliza como medio, porque su objetivo no es contener en sí una definición, sino conducir al sujeto a la realización de su propia existencia a través de la acción.

El autor muestra también la manera en que Kierkegaard lograba nutrir su filosofía con los griegos, pero nuevamente dando un énfasis especial a la existencia. Así, la filosofía como comunicación existencial es, en cierto sentido, una manera de evocar a Sócrates⁴. La originalidad radica en subrayar que los grandes problemas de la existencia comienzan en el mismo punto. De diversas maneras, el Dr. Guerrero muestra cómo la distracción puede ser siempre un riesgo que mengüe la gravedad de la existencia. Por ejemplo, en unas cuantas páginas muestra muchas de las grandes preguntas de la filosofía, haciendo referencia a la herencia filosófica de occidente, pero añadiendo que en el fondo de dichos problemas subyace latente la pregunta por la existencia⁵. En este sentido, debe entenderse que la comunicación existencial de Kierkegaard presenta problemas que, al final de cuentas, deben ser resueltos por el lector mismo. De una manera muy cuidadosa el autor ha escogido y seleccionado textos que ayudan a que el lector se plantee con seriedad la tarea de la filosofía hoy en día.

Cuando se refiere a la obra pseudónima de Kierkegaard, explica la naturaleza específica del pseudónimo en cuestión y cómo es que debe ser comprendida dicha herramienta. Es interesante que el Dr. Guerrero problematiza las interpretaciones convencionales y hace relecturas que reflejan la vivacidad de los textos. Además va acompañando su análisis de la estrategia comunicativa de Kierkegaard con datos históricos y detalles importantes que se ven reflejados en el aparato crítico, como cuando hace mención del texto de Nikolaus von Strehlenau en el que se basaría el *Don Giovanni* de

² *Ibid.*, p. 48.

³ Cfr. *Ibid.*, p. 42.

⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 103.

⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 111–112.

Mozart⁶, pero sin dejar de lado que el punto fundamental es el individuo y su existencia. La lectura del libro y su aparato crítico permite al lector ser testigo del diálogo temático de algunos de los pseudónimos kierkegaardianos y sus distintas preocupaciones existenciales convertidas en comunicación.

La comunicación existencial es presentada como una relación en donde interactúan el pensar-conocer con el hacer, subrayando la importancia de la acción en la filosofía de Kierkegaard. Uno de los aspectos más interesantes de la lectura es cuando el autor considera los escritos religiosos desde la óptica de la comunicación existencial. Un análisis que permite al lector descubrir la rigurosidad de Kierkegaard al momento de argumentar, pero también cómo su filosofía se vuelve comunicación existencial al brindar ocasión al lector para examinarse, pues dicha comunicación implica volver sobre sí⁷.

2. *El estatuto de la verdad en la comunicación existencial*

El texto de Gilleleje es considerado por el Dr. Guerrero como una clave hermenéutica para adentrarse en la obra del danés. No solo porque, como lo señala el autor, contiene ya las ideas sobre las que Kierkegaard elaborará toda la estrategia comunicativa de su obra, sino también porque dicho texto muestra, por una parte, la seriedad y profundidad que acompañan a Kierkegaard; y por otra, ayuda al lector para comprender desde un principio el núcleo esencial del planteamiento existencial. Es muy importante lo que el Dr. Guerrero señala, a saber, que en ese texto se presenta una visión clara y resumida de los ejes del pensamiento de Kierkegaard, que permiten una correcta interpretación, y que pueden colocarse como contra-argumento a cierta interpretación que reduce todo el planteamiento kierkegaardiano a un tipo de catarsis de la frustración vivida por ciertos acontecimientos que marcaron su vida. El autor nos ofrece la frescura del texto, con una nueva traducción del original danés, comparándola con la traducción inglesa e italiana, lo cual nos brinda la oportunidad de tener acceso a un texto lleno de originalidad filosófica, pues es allí donde entre otras cosas, Kierkegaard plantea la verdad como interioridad, que después será profundizada con otros términos como la verdad subjetiva o la verdad como apropiación. La traducción del texto está acompañada por un comentario que permite al lector reflexionar a propósito del contenido temático del texto. Destaca la

⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 129.

⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 201.

explicación que ofrece al respecto de la verdad subjetiva, dado que en un lenguaje claro permite entender que no se está delante de un planteamiento subjetivista, ni relativista; más aún, ayuda a que el lector que se acerca por primera vez al texto, pueda tener una herramienta fundamental y considerarlo como la primera versión de la verdad subjetiva⁸; una verdad que dista mucho de ser teoría, y que más bien implica al individuo mismo. El autor señala que el estatuto de esta verdad bien podría entenderse como «encuentro-compromiso»⁹ del individuo con su propia existencia. La verdad subjetiva debe entenderse desde la unicidad de cada ser humano, no solo como lo universal aplicado a lo concreto. Considera que Kierkegaard es más radical y existencial en su planteamiento: lo más “vital y específico de la existencia”¹⁰. Además, considera que la verdad subjetiva se trata de «un matiz existencial y no sólo epistemológico»¹¹.

En el libro se encuentra una selección de textos sobre la verdad subjetiva. Es difícil lograr una selección como la que ha realizado sin estudiar a profundidad la relación entre la comunicación indirecta y el papel de los pseudónimos, al mismo tiempo que se tienen en cuenta los *Diarios*. El autor no solo nos presenta textos clave para comprender auténticamente el planteamiento kierkegaardiano, sino que ofrece una brújula, porque él mismo ha seguido la comunicación existencial que porta la verdad subjetiva, es decir, leer y estudiar los textos en primera persona. La exposición de la verdad subjetiva desde distintos ángulos transmite una visión amplia de Kierkegaard que muestra su originalidad filosófica: la verdad subjetiva debe considerarse desde la reflexión sobre la propia existencia.

3. La crítica como denuncia de la no-verdad

El individuo es una categoría fundamental en la comprensión de la obra kierkegaardiana: una de las grandes preocupaciones del danés era que individuo se relativizara y pasase a convertirse en alguien privado de identidad frente a la masa amorfa que diluye la autenticidad de la existencia en cuanto que nivela y se convierte en una masa enajenada. El autor subraya en distintas ocasiones esta preocupación antropológica de Kierkegaard que se ve reflejada de manera especial en su crítica al orden establecido que se ha corrompido. La crítica de Kierkegaard se vuelve una denuncia de la no-

⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 25.

⁹ *Ibid.*, p. 26.

¹⁰ *Ibid.*, p. 32.

¹¹ *Ibid.*

verdad que se hace evidente en su constante contradicción, haciendo una crítica a la desmedida racionalización que termina en la objetivación de la existencia¹².

Desde este contexto es que el autor ofrece la oportunidad también de conocer el debate de Kierkegaard con Hegel y el por qué le preocupa tanto el sistema. Su crítica no solo es como la de alguien que expresa su desacuerdo en algunos puntos. No, más bien la crítica de Kierkegaard tiene su preocupación puesta en el individuo, en su unicidad. El debate con Hegel, en distintos momentos es retomado por el Dr. Guerrero, ofreciendo explicaciones que proveen al lector de textos y aclaraciones que le brindan la posibilidad de ser testigo activo de dicho debate¹³, en tanto le otorgan una idea precisa y sintética de las distintas posiciones; pero además coloca la crítica de Kierkegaard como una misión filosófica: ayudado por la ironía busca que el orden establecido se muestre en su incongruencia.

La crítica de Kierkegaard también tiene una dimensión social y religiosa, no solo en referencia a los vicios que pueden convertirse en “normales” dentro de un sistema filosófico. La no-verdad también se hace evidente en la crítica social de Kierkegaard: la preocupación por la realidad de su época, también eran objeto de sus reflexiones interiores¹⁴. Es por ello que dicha crítica “es una de la columnas centrales de su pensamiento y soporta su labor como escritor”¹⁵. En este sentido, el Dr. Guerrero, a través de la reflexión sobre la ironía y del sujeto irónico, logra conectar puntos centrales para entender el planteamiento kierkegaardiano, volviendo nuevamente a su preocupación por el individuo y la afirmación de su libertad. No dejan de ser sugerentes y llenos de actualidad los puntos de encuentro entre Kierkegaard y otras figuras la historia del pensamiento, por ejemplo con Darwin: en el punto en común destaca en qué consiste la originalidad de Kierkegaard, a saber, que al respecto del individuo debe afirmarse que los cambios son operados por la libertad y la historia misma como realidad humana¹⁶. Otro ejemplo, es la relación que establece entre la escuela de Frankfurt y Kierkegaard, al considerar que “el vacío de una época termina por vaciar a los individuos”¹⁷. Así, el punto en común de ambas posiciones sería la crítica de la razón instrumental que se asemeja a lo que Kierkegaard denominó “el

¹² Cfr. *Ibid.*, p. 24.

¹³ *Ibid.*, p. 60; 101; 181.

¹⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 77–78.

¹⁵ *Ibid.*, p. 78.

¹⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 89.

¹⁷ *Ibid.*, p. 94.

principio de nivelación” que se hace evidente en una sociedad que sacrifica a los individuos optando por una masa.

El autor presenta la crítica que Kierkegaard realiza contra uno de los principales riesgos de la filosofía: reducirla a un manejo de información especializada y de datos objetivos, en detrimento del espíritu original de la misma, a saber, un constante esfuerzo de búsqueda de la verdad, y en el caso de Kierkegaard, de la verdad de la existencia, de sus implicaciones concretas que llaman a la acción. En cada uno de los ensayos se muestra de distintas maneras la necesidad de replantear la tarea filosófica con el deseo de propiciar autenticidad y sugerir la filosofía como un instrumento que pueda ser la ocasión para despertar en el individuo el interés genuino por la propia existencia. Desde esta óptica se presenta la relación entre Kierkegaard y Derrida al considerar la filosofía como frontera entre el decir y el guardar silencio, conjuntamente con el poder de enajenación de la ilusión que puede incluso legitimar un discurso ético aparentemente fundado en la defensa de los derechos humanos, pero que en el fondo sirve al sistema dominante¹⁸.

4. *La dialéctica en la estrategia comunicativa de Kierkegaard*

El tema de la comunicación existencial, la verdad subjetiva y la crítica al orden establecido están íntimamente relacionados con la dialéctica entendida como estrategia comunicativa, es decir, en cierto sentido, como un traer nuevamente a la actualidad el arte mayéutico de Sócrates. De la misma manera en que el filósofo griego ayudaba a través del diálogo a caer en la cuenta de la no-verdad en la que se encontraban sus interlocutores, así Kierkegaard a través de la manera en que se dirige al lector busca suscitarle preguntas que no pueden ser respondidas solamente con una teoría memorizada. Este aspecto es subrayado por el Dr. Guerrero en cada uno de los ensayos: la importancia de la estrategia comunicativa de Kierkegaard.

El autor señala la importancia de hacer una relectura de los estadios de la existencia, para concluir que estos se ponen al servicio del individuo y contra la mundanización de la existencia. La rigurosidad del trabajo del autor es evidenciada cuando a propósito de algún término, el autor ofrece la referencia al original griego del término, por ejemplo, ‘escándalo’: σκάνδαλον, comparándolo con el término que utiliza Kierkegaard en danés *forarges* y la traducción al castellano¹⁹. Además, insiste en el carácter dialéctico de los

¹⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 182.

¹⁹ *Ibid.*, p. 140.

estadios de la existencia e invita al lector a no hacer una interpretación de la estrategia comunicativa kierkegaardiana desde una manera simple, pues la dialéctica responde a la tensión en la que la existencia misma se encuentra²⁰.

De manera especial, señala la tensión dialéctica dentro de los escritos religiosos en tanto que Kierkegaard hace evidente el contraste entre la vida de Cristo y el Nuevo Testamento con la sabiduría del mundo, dejando ver el carácter paradójico del amor cristiano²¹. De esta manera, el autor permite que se puedan apreciar, en todo su rigor, la constitución y la estructura argumentativa de los textos que va estudiando para llegar entonces a conclusiones que aclaran todo el proceder de la estrategia dialéctica: que el lector regrese sobre sí mismo. En este sentido, muestra con atino la influencia de Sócrates y su dialéctica en la estructuración de su pensamiento. Así, señala que el amor implica, en cierta medida, un desdoblamiento del lema socrático: “buscar al otro en lo que es original”²².

Digna de mención es la valiosa sección donde se ofrece, a manera de mapa bibliográfico, una serie de herramientas, que van desde las fuentes primarias hasta literatura secundaria, para profundizar en las obras del danés que, sin lugar a dudas, allana el camino de investigación al señalar distintos instrumentos a tomar en cuenta para la propia investigación. Pero, con la misma intensidad subraya que es necesario “usar lo académico sin perderse en ello” y aprender con Kierkegaard a aprender a mirarse interiormente a través del texto²³, es decir, el autor previene contra el riesgo del academicismo que puede convertirse en un distractor de la propia existencia.

No se trata solo de ensayos sobre la filosofía de Kierkegaard, sino de un intento constante por responder, con una reflexión serena, aguda y profunda a la pregunta ¿Qué es la existencia?, pero también, brindar la ocasión a otros para que en la sencillez de la pregunta encuentren la profundidad de la prueba que implica la vida para cada individuo. No cabe duda, que quien se acerque a la lectura del presente libro podrá apreciar desde una visión integral y auténtica el planteamiento kierkegaardiano; se sentirá provocado seguramente no solo a leer a Kierkegaard, sino también a pensar en la seriedad de su propia existencia.

²⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 148.

²¹ Cfr. *Ibid.*, p. 155.

²² *Ibid.*, p. 162.

²³ Cfr. *Ibid.*, p. 203.

O'Neill Burns, Michael, *Kierkegaard and the Matter of Philosophy. A Fractured Dialectics*, London: Rowman & Littlefield, 2015. 202 pp. ISBN: HB 978-1-78348-202-3 / PB 978-1-78348-203-0 / EB 978-1-78348-204-7.

María J. Binetti

Así como toda historia personal conoce sus momentos de fractura, donde las viejas estructuras se desmoronan y la existencia libera nuevas formas, así sucede también a lo largo de la historia de la filosofía, cuando los viejos paradigmas se desfondan y la continuidad del pensar avanza hacia nuevas configuraciones.

Durante mucho tiempo, la historia oficial de la filosofía vio en Kierkegaard uno de los hitos fundacionales de la revuelta anti-idealista, precursor además de la contemporaneidad post-metafísica. El paradigma de un Kierkegaard anti-idealista y post-metafísico fue bienvenido tanto por la ortodoxia religiosa como por el progresismo de la deconstrucción. Ahora bien, ¿qué sería del futuro kierkegaardiano si aquel viejo coloso anti-idealista y anti-metafísico se derrumbara, y el advenir de un nuevo tiempo reclamara su reinención? Ante esa ruptura histórica, Kierkegaard podría convertirse en lo que Michael O'Neill Burns se ha atrevido a pensar.

El Kierkegaard de *Kierkegaard and the Matter of Philosophy. A Fractured Dialectics* representa a un ontólogo post-idealista, leído en continuidad con el idealismo absoluto del cual emerge y el materialismo trascendental al que se anticipa. La clave hermenéutica que articula la obra se encuentra en el concepto de «dialéctica fracturada», que le permite a O'Neill Burns releer el proyecto idealista, descifrar la ontología de Kierkegaard y retomar la actualidad del materialismo del siglo XXI, representado por autores tales como Slavoj Žižek, Alan Badiou, Adrian Johnston, Catherine Malabou o Quentin Meillassoux. El objetivo central del autor consiste en una reconstrucción ontológica del pensamiento kierkegaardiano con miras a sus implicancias y proyecciones políticas.

Por dialéctica fracturada, O'Neill Burns comprende simultáneamente la fuerza de la contradicción junto con su superación meta-dialéctica en virtud de la pura indeterminación potencial. En palabras del autor, la fractura dialéctica constituye «una estructura meta-dialéctica en la cual se dialectiza la dialéctica misma»¹, o bien, la apertura de un espacio no-dialéctico que precede y (des-)fundamenta toda dialéctica ulterior. Por una parte, la fractu-

¹ Michael O'Neill Burns, p. 158.

ra contiene el sentido reflexivo de la superación meta-dialéctica; por la otra parte, contiene el sentido disruptivo de la negación que anula las fuerzas de la contradicción y las reduce al dinamismo creador de la posibilidad pura. Ambos elementos convergen en una concepción de la realidad fracturada por lo posible, es decir, atravesada por una negatividad que desfonda «lo que es» en aquello que continuamente «puede» ser «más-que» lo ya sido.

La fractura de lo dialéctico define para O'Neill Burns el sustrato ontológico tanto del idealismo absoluto como de la filosofía kierkegaardiana y el materialismo trascendental, y de aquí la afinidad esencial de estos pensamientos. Sea que se lo denomine «espíritu» como en el caso del idealismo absoluto, o «materia» como en la nueva ontología, el sustrato es aquello que «puede» ser, eso «más-que» lo dado, capaz de fracturar lo sido para que lo nuevo pueda emerger. En otros términos, se denomina «libertad»² a este *Afgrund* abismal, cuya «nada» contiene a cada instante la posibilidad de un comienzo.

Desde el punto de vista histórico, O'Neill Burns reconduce el concepto de dialéctica fracturada al idealismo absoluto y en concreto a su intento por superar ya sea la identidad sustancial del sí mismo abstracto, ya sea la oposición circular «yo – no yo», superación que reclama la posición de una tercera instancia medial, absolutamente otra. De este modo operaría según Burns tanto el *Anstoss* fichteano como el *Ungrund* de Schelling y la negatividad hegeliana, a través de los cuales la inmanencia dialéctica de la mera contradicción es anulada y superada por la afirmación de lo tercero como diferencia absoluta. De este modo operaría también, añade Burns, la pura posibilidad de poder kierkegaardiana: esa instancia meta-dialéctica que acompaña toda la dialéctica espiritual.

En continuidad con el proyecto idealista, Kierkegaard asumiría la tarea de superar la identidad inmediata –de lo estético– por la reflexión inmanente –de lo ético– a fin de recuperar o repetir la inmediatez mediada de lo absolutamente otro por una acción absoluta –el salto de la fe y el amor. En cada una de estas instancias, la fractura abismal de lo posible quebraría el orden subjetivo establecido para elevar la dialéctica espiritual a un dinamismo superior. Angustia, desesperación, fe y amor reflejarían esos instantes de ruptura capaces de rearticular lo real por la emergencia de lo posible. Leído en estos términos, O'Neill Burns inscribe el pensamiento kierkegaardiano en la ontología del idealismo, vale decir, en la fractura de un absoluto que tiene la paciencia de lo negativo y conoce la contingencia del devenir.

² *Ibid.*, p. 184.

A partir del concepto de «pura posibilidad de poder» como *Afgrund* de la libertad propuesto tanto por *El concepto de la angustia* como por *La enfermedad mortal*, O'Neill Burns postula el impacto sobre Kierkegaard del *Ungrund* schellingiano y, en general, del Schelling de las *Investigaciones sobre la libertad humana*, donde el (des-)fundamento abismal de lo posible justifica la oscilación pendular entre el bien y el mal. El primer principio y elemento de la ontología kierkegaardiana habría que buscarlo entonces en esa infinita potencia de raigambre schellingiana, que rechaza la aprehensión intelectual y fractura el discurso lógico-representativo. La tesis de Burns consiste en que «el punto de partida de la ontología de Kierkegaard es en el fondo schellingiano, no hegeliano, aunque su sucesivo desarrollo del espíritu es hegeliano por naturaleza»³, de donde Kierkegaard resultaría un «hegeliano post-schellingiano»⁴. Sin lugar a dudas, Kierkegaard prefiere la potencialidad pura del origen a su conceptualidad auto-activo, especialmente si esta última es interpretada en los términos del entendimiento representativo.

En consonancia con el *Ungrund* de Schelling, *El concepto de la angustia* parte de la «posibilidad-de-la-posibilidad» que desfonda toda inmediatez. Este sustrato puramente potencial, que anticipa y alberga la dialéctica libre, permanece como meta-espacio de fractura y re-apertura del ser. A la infinita posibilidad de poder responde —explica Burns— tanto una «ontología de la contingencia»⁵ como una «psicología» de la angustia, donde se refleja que «la fractura, no la unidad, es ontológicamente primaria»⁶, que todo puede ser y puede no ser a cada instante, que lo posible es siempre «más-que» lo actualmente sido.

La ontología de lo posible se reconoce en el espíritu —subjetivo, objetivo y absoluto— a través de las categorías de la angustia, la desesperación, la fe y el amor, cada una de las cuales refleja un determinado nivel de potenciación ontológico-espiritual. La angustia aprehende lo posible en su inmediatez indeterminada, capaz de todo y capaz por lo tanto de su propia negación. La desesperación, por su parte, constituye la autoconciencia del poder negado, impotente e imposible. La fe y el amor traducen en cambio la conciencia de lo posible en su poder absoluto, para el cual todo es posible a cada instante.

³ *Ibid.*, p. 64.

⁴ *Ibid.*, p. 24.

⁵ *Ibid.*, p. 63.

⁶ *Ibid.*, p. 61.

Amor y fe, específicos de la conciencia religiosa, son interpretados por O'Neill Burns en los términos ontológicos –no teológicos ni dogmáticos– de una «teoría estructural de la praxis»⁷, cuyo principio y elemento se encuentra en la fractura dialéctica de la libertad. El dios kierkegaardiano, actualizado por la praxis libre, resulta así la posibilidad de todo a cada instante y por lo tanto, anota Burns, «Dios no es una entidad separada de la estructura contingente y dinámica del ser subyacente al pensamiento de Kierkegaard, sino que Dios *es* esta apertura ontológica»⁸. Lejos de la sustancia completa y trascendente de la metafísica clásica, lo divino resulta la incompletitud inmanente, el «no-todo» de una realidad que siempre puede ser de otro modo.

La posibilidad que articula la intimidad intra-subjetiva de la conciencia, articula igualmente su exterioridad inter-subjetiva y tal analogía le permite a O'Neill Burns avanzar desde el análisis del espíritu subjetivo al análisis del espíritu objetivo, ambos determinados por una misma matriz ontológica en su reciprocidad *ad intra* y *ad extra*. De la ontología a la psicología y antropología, y desde estas últimas a la política prevalece una misma posibilidad (des-)fundante de lo real, en cuyo espacio se mueve toda acción, ya personal, ya colectiva. El pensamiento kierkegaardiano asegura la continuidad esencial entre lo subjetivo y lo objetivo, lo individual y lo social, por una suerte de acción recíproca o mediación entre lo interior y lo exterior, lo mismo y lo otro, lo espiritual y lo material, etc. En este punto, O'Neill Burns lee a Kierkegaard como un correctivo del materialismo contemporáneo, incapaz de mediar la acción interna y la externa, la autorrelación y la relación con el otro, y por lo tanto incapaz de justificar la consistencia inter-subjetiva, interrelacional o colectiva de la subjetividad en sí misma.

En el caso de Kierkegaard, en cambio, la autorrelación consigo mismo contiene y media la relación el otro, de donde no hay acción subjetiva que no sea a la vez co-acción inter-subjetiva o social, hecho que garantiza a los ojos de O'Neill Burns una «forma colectiva de la subjetividad» o «subjetividad colectiva» kierkegaardiana⁹. Respecto de esta última, prevalecen también la angustia, la desesperación y la fe en una realidad socio-política atravesada por lo posible. A la sazón explica Burns: «participar de un proyecto político significa existir en la angustia y la tensión del fracaso, la traición y la renegociación. Mi relación con un objetivo político debe ser mediada por la

⁷ *Ibid.*, p. 99.

⁸ *Ibid.*, pp. 60-61.

⁹ *Ibid.*, p. 177.

siempre presente posibilidad de la contingencia o el cambio»¹⁰. Lo posible media siempre la acción social y de ahí la contingencia ontológica irreductible del espacio socio-político. Solo la fe y todavía más, el amor son capaces de recuperar lo posible en su máxima intensidad, que es siempre un acto de amor al prójimo. En una palabra, amor y fe constituyen la única respuesta cierta a la contingencia del mundo.

A lo largo de sus 5 capítulos, *Kierkegaard and the Matter of Philosophy. A Fractured Dialectics* procede históricamente desde el idealismo absoluto hasta el materialismo trascendental a través del pensamiento kierkegaardiano como catalizador de una continuidad esencial. Especulativamente, la obra avanza desde la ontología a la política mediante la psicología y antropología del espíritu subjetivo como sujeto de toda acción. La conclusión del texto intenta llegar más lejos aún en la historia, para proyectar las posibilidades de un Kierkegaard a la altura del siglo XXI.

A modo de balance final, quisiéramos destacar algunas ideas que definen a nuestro juicio la originalidad de la lectura de O'Neill Burns, ubican a Kierkegaard en el giro especulativo contemporáneo y lo ponen en diálogo con la tradición metafísica de todos los tiempos.

La primera idea a destacar consiste en la primacía de la potencia sobre el acto, esto es, en el primado (des-)fundacional de una infinitud potencial auto-activa respecto de la cual toda acción determinada significa una pérdida de poder, o bien, una caída de la posibilidad que la angustia sabe anticipar. La «ontología de la contingencia» obedecería así a una «ontología de la potencia» pura, muy próxima al Schelling que Kierkegaard escuchaba en Berlín. La alianza especulativa Schelling-Kierkegaard reside en esta concepción de lo real a partir de su infinita posibilidad de poder; su trascendentalidad, en ese «más-que» lo dado, vale decir, en lo que «puede» ser. El hecho de que Kierkegaard considere a la posibilidad como la más pesada de todas las categorías expresa justamente este exceso de intensidad, donde la facticidad de los hechos meramente dados descubre la acción libre que los trae al ser.

La segunda idea que quisiéramos destacar gira en torno a la fractura meta-dialéctica de la dialéctica, llamada a superar la contradicción para abrir el espacio de la indeterminación y la creación pura. Esto significa, por un lado, que la mera contradicción resulta en sí y por sí misma improductiva, o bien, a lo sumo, tautológicamente reproductora. Por el otro lado, significa que lo que salva a la contradicción y la vuelve efectivamente crea-

¹⁰ *Ibid.*, 136.

dora consiste en una indeterminación potencial, negativa respecto de toda determinación particular, imposible respecto de toda actualidad concreta y absurda respecto del entendimiento finito.

Así las cosas, la pregunta que se nos impone es: ¿qué distingue a esta meta-dialéctica de la mediación hegeliana, entendiendo por tal la anulación superadora de la contradicción, esto es, la pura negatividad de la cual se alimenta el devenir? Podría responderse que la meta-dialectica permanece exterior al movimiento reflexivo mientras que la mediación es inmanente a este. No obstante, ¿cómo lograría una pura exterioridad relacionarse dialécticamente con la dialéctica? Y además ¿cómo lograría la pura inmanencia de la reflexión superar la lógica abstracta del entendimiento representativo tal como Hegel lo pretende? Ni puramente exterior ni meramente interior, la meta-dialectica –como mediación– resulta indiferente a ambas determinaciones. La lectura de la mediación hegeliana en términos de fractura constituye, en nuestra opinión, una de las mayores contribuciones especulativas de la obra O'Neill Burns, en sintonía con el materialismo dialéctico contemporáneo y sus implicancias ontológico-políticas.

Si efectivamente el concepto de potencialidad pura de Schelling obedece –al menos en Kierkegaard– al dinamismo creador de la mediación hegeliana, entonces se entiende que Kierkegaard parta de Schelling para continuar con Hegel, y una tal continuación realiza el *Afgrund* de la fractura como tercer término medial a lo largo de todo el proceso de devenir. Lo posible –tan potencial como ideal– determina la continua mediación de lo real, que es fractura y relación a la vez. La meta-dialéctica –es decir, lo no-dialéctico de la pura posibilidad– permanece como sustrato negativo de la existencia, en cuyo abismal des-fundamento resuena uno de los tópicos centrales del idealismo romántico.

Justamente al concepto de mediación retorna O'Neill Burns cuando intenta corregir, a través de Kierkegaard, la incapacidad de la subjetividad contemporánea para superar la individualidad abstracta y restituirla a su relacionalidad constitutiva, pura reciprocidad de sí mismo y lo otro, de lo interior y lo exterior, de lo personal y lo social. En efecto, la naturaleza medial de la fractura habilita el carácter recíproco e inter-subjetivo de la subjetividad, cuyo superior dinamismo se expresa en el amor: acción de la igualdad en la diferencia absoluta, completamente cierta en medio de la pura contingencia. En definitiva, Burns no hace sino aplicar una corrección hegeliana al materialismo contemporáneo.

Si efectivamente la estructura dinámica de lo posible es la mediación, entonces se entiende que O'Neill Burns afirme una continuidad esencial entre el «espíritu» del idealismo y la «materia» del materialismo trascendental. Cualquiera de ellos designa la no-totalidad, la fractura, el más-que sí mismo, la irreductibilidad y desdoblamiento del ser. En ambos casos, se trata de expresar una misma enegía creadora, cuya libertad consiste en el desfondamiento de lo dado en virtud de lo posible.

Una tercera y última idea que la obra O'Neill Burns dispara consiste en el supuesto materialismo ético-político de Kierkegaard. Aquello que comporta para Kierkegaard valor ético y político es lo material, y de aquí que el amor sea para él siempre un acto de amor, concreto y encarnado, cuya libertad salva la contingencia del devenir. En el contexto de una inmanencia radical, donde «el concepto de Dios significa la absoluta posibilidad (o contingencia) que reside en el corazón de la realidad»¹¹, en tal contexto, la acción ética que libera y salva la existencia es resignificada por el compromiso incondicional con la materialidad del otro. El materialismo ético-político de Kierkegaard reza así: «tú debes dar de comer al hambriento y de beber al sediento», porque en la materialidad de esa acción reside la única salvación posible, esto es, el único reino divino que «puedes» ser.

Esa fractura dialéctica que corta la cadena lógica del entendimiento representativo y desfonda lo dado en el *Afgrund* del poder ser, esa misma fractura anticipa en la obra de O'Neill Burns una nueva era de estudios kierkegaardianos.

¹¹ *Ibid.* p. 101.

NUEVAS PUBLICACIONES Y REIMPRESIONES¹

Cook, Amy. *Jung and Kierkegaard: Researching a Kindred Spirit in the Shadows (Research in Analytical Psychology and Jungian Studies)*. New York: Routledge, 2017.

Forestier, Florian, Jacques Message, and Anna Svenbro, eds. *Kierkegaard en France: incidences et résonances*. France: Bibliothèque nationale de France, 2016.

Giordano, Diego. *Verità E Paradosso in Søren Kierkegaard: Una Lettura Analitica*. Italy: Orthotes Editrice, 2016.

Gotfredsen, Sørine. *At leve med Kierkegaard*. Oslo: Norsk utgave mentor medier AS, 2016.

Grøn, Arne, Rene Rasfort, and Brian Söderquist. *Kierkegaard's Existential Approach*. Deutschland: De Gruyter, 2017.

Guerrero, Luis. *¿Qué significa existir? Ensayos sobre la filosofía de Søren Kierkegaard*. Roma: iF Press, 2017.

Hanson, Jeffrey. *Kierkegaard and the Life of Faith: The Aesthetic, the Ethical, and the Religious in Fear and Trembling*. Indiana: Indiana University Press, 2017.

Holm, Isak Winkel. *Søren Kierkegaard citater*. København: Rosinante, 2017.

Hyde, J. Keith. *Concepts of Power in Kierkegaard and Nietzsche*. London: Routledge, 2016.

Jaarsma, Ada. *Kierkegaard after the Genome: Science, Existence and Belief in This World*. London: Palgrave Macmillan, 2017.

Khawaja, Noreen. *The Religion of Existence: Asceticism in Philosophy from Kierkegaard to Sartre*. Chicago: University Of Chicago Press, 2016.

Kierkegaard, Søren. *Auswahl aus dem Gesamtwerk des Dichters, Denkers und religiösen Redners*. Edited by Emanuel Hirsch. Wiesbaden, 2017.

———. *Discursos edificantes para diversos estados de ánimo*. Trad. Leticia Valadez. México: Universidad Iberoamericana, 2017.

———. *Escritos de Søren Kierkegaard. El concepto de angustia ; Prólogos 4,2, 4,2,*. Translated by Darío (tr.) González and Óscar (tr.) Parcero Oubiña. Madrid: Trotta, 2016.

———. *Kierkegaard's Journals and Notebooks Volume 9*. Edited by Bruce H. Kirmmse. Princeton University Press, 2017.

¹ Abarca el 2017 y libros del 2016 no contenidos en el número 2 de la Revista.

———. *The Writings of Kierkegaard Fear and Trembling; Purity of Heart Is to Will One Thing; The Sickness Unto Death*. Lanham: Dancing Unicorn Books, 2017. <http://public.eblib.com/choice/PublicFullRecord.aspx?p=4860631>.

Kierkegaard, Søren, and Julia Watkin. *Kierkegaard's Writings, I: Early Polemical Writings*, 2016. <https://doi.org/10.1515/9781400832309>.

Magliacane, Alessia J., ed. *Zéro. Révolution et critique de la raison: de Sade et Kierkegaard à Adorno et Cavell*. Paris: L'Harmattan, 2017.

Mooney, Edward. *On Søren Kierkegaard: Dialogue, Polemics, Lost Intimacy, and Time (Transcending Boundaries in Philosophy and Theology)*. London: Routledge, 2017.

Sheil, Patrick. *Kierkegaard and Levinas: The Subjunctive Mood (Transcending Boundaries in Philosophy and Theology)*. London: Routledge, 2017.

Simmons, Aaron, and Michael Strawser. *Kierkegaard's God and the Good Life*. Indiana: Indiana University Press, 2017.

Stewart, Jon. *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources. Volume 18 Tome 6*. London; New York: Routledge, 2017.

———. *Søren Kierkegaard: Subjetividad, ironía y la crisis de la modernidad*. Trad. Azucena Palavicini. México: Universidad Iberoamericana, 2017.

Stewart, Jon, and Peter Šajda. *Kierkegaard Bibliography. Afrikaans to Dutch Tome I*. Farnham, Surrey: Ashgate, 2017.

———. *Kierkegaard Bibliography. English Tome II*. Farnham, Surrey: Ashgate, 2017.

———. *Kierkegaard Bibliography. Estonian to Hebrew Tome III*. Farnham, Surrey: Ashgate, 2017.

———. *Kierkegaard Bibliography. Hungarian to Korean Tome IV*. Farnham, Surrey: Ashgate, 2017.

———. *Kierkegaard Bibliography. Latvian to Ukrainian Tome V*. Farnham, Surrey: Ashgate, 2017.

———. *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources Volume 19 Tome 1*. London; New York: Routledge, 2017.

———. *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources Volume 19 Tome 2*. London; New York: Routledge, 2017.

———. *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources Volume 19 Tome 3*. London; New York: Routledge, 2017.

———. *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources Volume 19 Tome 4*. London; New York: Routledge, 2017.

———. *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources Volume 19 Tome 5*. London; New York: Routledge, 2017.

———. *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources Volume 19 Tome 6*. London; New York: Routledge, 2017.

———. *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources Volume 19 Tome 7*. London; New York: Routledge, 2017.

Strawser, Michael. *Kierkegaard and the Philosophy of Love*. Maryland: Lexington Books, 2017.

Vázquez del Mercado, Alejandro, ed. *Kierkegaard y la filosofía analítica*. México: Universidad Iberoamericana, 2016.

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 académica 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 endereço: revista@siek.mx

Terminado de imprimir en el mes de diciembre del 2017

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 Parcero 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 (Harvard University, E.U.A.)
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 3, Año 2017, México



IF PRESS



ESTUDIOS KIERKEGAARDIANOS

© *Estudios Kierkegaardianos*. Revista de Filosofía.

ESTUDIOS KIERKEGAARDIANOS. REVISTA DE FILOSOFÍA Número 3, Año 2017, México, es una publicación anual editada por la SOCIEDAD IBEROAMERICANA DE ESTUDIOS KIERKEGAARDIANOS, A.C. Aldama 45, no. Int. 4, Santa María Tepepan, Xochimilco, Ciudad de México, C.P. 16020, Tel. (55) 56531695, <http://siek.mx/index.htm>, revista@siek.mx. Editor responsable: Luis Ignacio León Guerrero Martínez. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2015-120215053800-102, ISSN: 2448-5330 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 2017. 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 2017
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

ISSN: 2448-5330
ISBN 978-88-6788-131-4

ÍNDICE

Presentación	
Catalina Elena Dobre	7

Textos y contextos

Introducción	
F. Nassim Bravo Jordán	11

<i>Los Poemas nuevos de J. L. Heiberg (1841)</i>	
Hans Lassen Martensen	
(Traducción del danés: F. Nassim Bravo Jordán)	17

<i>Hans Lassen Martensen and the Theological Foundations of Comedy: Apocalyptic Humor</i>	
Lee C. Barret	41

<i>Kierkegaard, Martensen, and the Meaning of Medieval Mysticism</i>	
George Pattison	65

<i>Hans Lassen Martensen's Construal of Aesthetics</i>	
Curtis L. Thompson	81

Perspectivas kierkegaardianas

<i>Luces y sombras kierkegaardianas en la cultura literaria contemporánea. Lecturas, relecturas y deslecturas</i>	
Elsa Torres Garza	133

<i>Kierkegaard and Shestov: "A Pilgrimage Among Human Soul". Reflections on Existential Philosophy</i>	
Ivan Ivlampie	147

<i>Culpa y memoria. La interpretación de Kierkegaard al “aguijón en la carne”</i> Luis Guerrero M.	163
------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Reseñas y nuevas publicaciones

Joakim, Garff, <i>Kierkegaard’s Muse. The Mystery of Regine Olsen</i> Catalina Elena Dobre	199
Guerrero M., Luis, <i>¿Qué significa existir? Ensayos sobre la filosofía de Søren Kierkegaard</i> Christopher Barba Cabrales	206
O’Neill Burns, Michael, <i>Kierkegaard and the Matter of Philosophy. A Fractured Dialectics</i> María J. Binetti	213
Nuevas publicaciones y reimpresiones	220

PRESENTACIÓN

Catalina Elena Dobre

Un nuevo número de la revista *Estudios Kierkegaardiano* marca el tercer año desde que este proyecto vio su luz, como fruto de la necesidad de dar continuidad a una labor de más de 20 años de difundir el pensamiento del filósofo danés Søren Kierkegaard, labor llevada a cabo por la *Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos* en México.

Sin lugar a dudas, el interés de los participantes, a través de traducciones, artículos y reseñas, marca el hecho de que el pensamiento de Kierkegaard es, de una manera, inagotable. Sea que nos remita a su propia época, sea que nos dé la oportunidad de crear un puente con el pensamiento clásico de la filosofía, con el pensamiento moderno o el posmoderno, Kierkegaard representa un punto clave en la historia de la filosofía, sobre todo, en el modo de comprender la existencia, la realidad y la singularidad del ser humano, porque nos habla de qué significa elegirse como ser humano, sobre la libertad, el amor, la angustia, el pecado; nos habla sobre nuestra finitud, pero también sobre cómo podemos edificarnos.

A esta labor entregó su vocación de escritor, expresada en la “verdad por la cual vivir o morir”. Cuando uno, en calidad de lector, conscientiza el hecho de que Kierkegaard sacrificó no solo su vida, sino también el amor para su amada Regine Olsen, en el nombre de la escritura, nos damos cuenta de que tenemos ante nosotros una *excepción*, un pensador profundo que entendió muy bien que la vocación, cuando se descubre y se asume, requiere a veces de un sacrificio, inclusive radical. Haciendo de ella una experiencia existencial, para Kierkegaard, la escritura no fue un “oficio” fue su vida entera: mediante la escritura aprendió a amar, mediante ella aprendió a llorar, a sufrir, a reír; mediante ella luchó para comprender la fe; ella tuvo la fuerza de levantar una mirada crítica contra el orden establecido; mediante ella pudo descubrir su vida interior y, también entregar toda su riqueza a su lector.

Hoy tenemos en nuestras manos esta riqueza, este pensamiento complejo que nos seduce, por un lado y, por otro, nos invita a hacer algo con él. Es así como también este tercer número de la revista *Estudios Kierkegaardianos*, representa una invitación para adentrarnos en el universo kierkegaardiano, desde la relación con el contexto de su época, hasta la comprensión

desde diferentes perspectivas contemporáneas, así como algunas reseñas de interesantes libros sobre el pensamiento de Søren Kierkegaard.

Como ya ha sido costumbre, la revista contiene tres partes. En este número, la primera parte, llamada *Textos y contextos*, bajo el cuidado de F. Nassim Bravo Jordán, nos propone la traducción del texto original, una reseña, del Hans Lassen Martensen, llamado *Los “poemas nuevos” de J. L. Heiberg (1841)*. Martensen representa una figura relevante dentro de la cultura danesa, en especial la eclesiástica; y aunque ha sido un poco descuidado su estudio, sin embargo, su presencia es importante cuando se trata de entender el diálogo de Kierkegaard con sus contemporáneos. El texto de Martensen, está acompañado por tres artículos originales escritos por reconocidos especialistas, como lo son Lee C. Barret, George Pattison y Curtis L. Thompson, quienes profundizan en el pensamiento de Martensen y su relación con Kierkegaard.

La segunda parte, llamada *Perspectivas kierkegaardianas*, reúne artículos originales que reflejan, precisamente, diversas perspectivas desde las cuales, la filosofía de Kierkegaard, nos permite acercarnos a ella. Así tenemos un primer artículo, escrito por Elsa Torres Garza, que presenta la relación del pensamiento kierkegaardiano con la literatura contemporánea, desde autores como Ibsen, Strindberg, David Lodge, Paul Auster o Alain Robbe-Grillet; otro artículo, escrito por Ivan Ivlampie, sobre la fascinante relación entre el pensamiento de Kierkegaard con las ideas de un filósofo, bastante marginado o menos explorado, como Lev Shestov, existiendo entre ambos filósofos una relación de afinidad espiritual, que el filósofo ruso fue capaz de intuir y explorar, en su esbozo de luchar contra las evidencias. Y, por último, una interesante incursión hecha por Luis Guerrero M, bajo un análisis complejo, de la expresión paulina “aguijón en la carne” -expresión que para Kierkegaard mismo tuvo un profundo significado existencial, que marcó su vida y su escritura, como el autor mismo afirma.

Reseñas y nuevas publicaciones, es la última sección de nuestra revista, presentando, esta vez, tres reseñas, hechas por Catalina Elena Dobre, Christopher Barba Cabrales y María J. Binetti, de libros de reciente publicación como el de Joakim Garff: *Kierkegaard’s Muse. The Mystery of Regine Olsen* (2017); Luis Guerrero: *¿Qué significa existir? Ensayos sobre la filosofía de Søren Kierkegaard* (2017) y O’Neill Burns Michael: *Kierkegaard and the Matter of Philosophy. A Fractured Dialectics* (2015). Así mismo, al final, se presenta una lista de nuevas publicaciones y reimpressiones sobre el pensamiento de Kierkegaard, en inglés y en español del periodo 2016-2017.

¡Les agradecemos el interés y los esperamos con futuras colaboraciones!

TEXTOS Y CONTEXTOS

INTRODUCCIÓN

Cuando Johan Ludvig Heiberg (1791-1860) publicó sus *Poemas nuevos* en 1841,¹ la obra de inmediato tuvo un éxito enorme. Heiberg se encontraba en la cúspide de su carrera literaria e intelectual y era considerado por muchos como el árbitro supremo en todos los asuntos estéticos en la Edad de Oro de Dinamarca. No obstante, dentro de esta ilustre trayectoria sería posible decir que los *Poemas nuevos*, de forma particular la sátira dantesca “Un alma después de la muerte”, fue la obra máxima del poeta. La elegancia y la pulcritud de los versos de Heiberg era inigualable, pero su perspicacia irónica para analizar, diagnosticar y prescribir los posibles remedios para el malestar cultural de la época hizo de él un visionario de la estatura de un Søren Kierkegaard (1813-1855), su contemporáneo, quien en aquel 1841, el año de la publicación y defensa de *Sobre el concepto de ironía*, era todavía un ferviente admirador de Heiberg (dos años más tarde se convertiría en su enemigo). En pocas palabras, los *Poemas nuevos* son un clásico de la literatura danesa cuya lectura es recomendable para cualquiera y que sin duda cuenta con los méritos suficientes para ser traducida algún día al castellano.

Esta obra clave de Heiberg es en realidad una compilación de cuatro piezas independientes: “El servicio divino”, “Los recién casados”, “El protestantismo en la naturaleza” y la ya mencionada “Un alma después de la muerte”. Aunque las cuatro poseen grandes virtudes, es indiscutible que la última es la que más llamó la atención en aquel entonces y en nuestros días. En “Un alma después de la muerte”, Heiberg describe el periplo de “un alma” a través del paraíso, el Elíseo y, por último, el infierno. Convencida de que su rectitud burguesa en vida le ha garantizado un pase directo al cielo (pues antes de morir era un ciudadano decente en Copenhague), el alma se topa con un san Pedro reacio que, antes de abrirle las puertas del paraíso, examina si la recién difunta sabe lo que en realidad significa ser cristiano; al constatar que las nociones aburguesadas del alma tienen poco que ver con el genuino cristianismo, san Pedro lo envía de vuelta a Palestina para que siga de modo directo los pasos de Jesús. Cuando el alma le pregunta si

¹ Johan Ludvig Heiberg, *Nye Digte [Poemas nuevos]*, Copenhague: C.A. Reitzel 1841.

no será posible viajar a un destino más atractivo que la Tierra Santa (como Estados Unidos), san Pedro cierra su puerta y lo remite al Elíseo.

En el Elíseo, el paraíso pagano, el alma se encuentra con un nuevo guardián, Aristófanes. De forma parecida a san Pedro, el viaje comediógrafo ateniense interroga al alma acerca de sus conocimientos de los clásicos griegos y su amor por el arte, pero al descubrir que nada sabe de letras (su formación tenía que ver con los negocios) y que su única aportación a las musas había sido una módica donación al museo de Thorvaldsen, Aristófanes expulsa al alma de su poético Edén. En su tercera y última parada, el interlocutor del alma es Mefistófeles. A diferencia de los dos guardianes anteriores, Mefistófeles le asegura que para entrar a su dominio no hay requerimiento alguno. En esta otra eterna morada, sus habitantes pueden dedicarse a lo mismo que hacían en vida si así les parece apetecible. El alma le pregunta a Mefistófeles cuál es el nombre de este lugar que en apariencia es tan semejante a su Copenhague. Después de alguna resistencia, el demonio le revela que el nombre —que no es más que una convención, una palabra, nada de qué preocuparse— es, precisamente, infierno. Alarmada, el alma pregunta si al menos hay teatro en ahí. Mefistófeles le asegura que no sólo hay teatro, sino que se puede disfrutar incluso de dos funciones diarias de dramas de H.C. Andersen. Uno también puede fumar puros, hacer política y leer los diarios liberales del momento. Apaciguada, el alma se queda en el infierno.

Como se ha dicho, esta obra, con su crítica de la mediocridad cultural y de la degradación religiosa y artística de la época, causó sensación en Dinamarca. Pero si la trama de “Un alma después de la muerte” era lo bastante simple para que el gran público lector pudiera disfrutarla, eso no significa que no tuviera un nivel más profundo. Este drama era el último ejemplar de lo que Heiberg denominaba “poesía especulativa”. En este género original, inventado por el propio Heiberg, se intenta combinar el atractivo estético de la poesía con la sofisticación conceptual de la filosofía hegeliana. El objetivo de esta peculiar composición es revelar de forma poética la futilidad y trivialidad de la finitud cuando ésta es considerada en sí misma (el elemento irónico), pero también mostrar que, desde la perspectiva adecuada —es decir, la especulativa—, es posible descubrir lo infinito dentro de esa misma finitud (el elemento humorístico). A diferencia del infierno de Dante, el de Heiberg no es el reino del mal moral, sino el de la trivialidad. Por eso el dominio de Mefistófeles es una calca de la existencia cotidiana en Copenhague, es decir, es el mundo del conformismo burgués estancado en la finitud, es la vida que transcurre sin sobresaltos entre las horas de

oficina, el trato familiar y las visitas al teatro los fines de semana. Es eso que Hegel llamó la *mala infinitud*: elementos finitos amontonándose unos sobre otros sin ningún propósito ulterior. Pero quien sabe observar, el poseedor de la mirada filosófica, verá que en ese flujo superficialmente trivial se asoma también la Idea, o, dicho de forma hegeliana, la vida del espíritu dentro del fenómeno. El “filósofo” será capaz de constatar que el arte no es un mero entretenimiento para la gente culta de la capital, sino el vehículo de las ideas supremas de la humanidad, y que la religión es más que asistir al servicio de los domingos, pues en ella se revelan los movimientos de la divinidad. En última instancia, la poesía especulativa en realidad no busca condenar la finitud, sino reconciliar lo infinito con lo finito, lo eterno con lo temporal, lo ideal con lo real. Su esqueleto, como el del sistema de Hegel, es esencialmente dialéctico.

El encargado de elucidar la dimensión metafísica de “Un alma después de la muerte” no fue Heiberg, sino su amigo y colaborador cercano, el teólogo Hans Lassen Martensen (1808-1884). En su famosa reseña de los *Poemas nuevos*,² Martensen analiza conceptos importantes como la ironía, el humor, lo trivial, la reconciliación, etcétera, nociones que años más tarde serán recuperados y desarrollados por Kierkegaard, quien, a pesar de su enconada rivalidad con este profesor de teología —quien era apenas cinco años mayor que él—, no podía sino reconocer la profundidad de su pensamiento. Entre 1834 y 1836, Martensen, quien hasta ese momento había sido un seguidor de la teología de Schleiermacher, viajó por Europa y entró en contacto con la filosofía hegeliana. Después de una terrible crisis espiritual en la que se sintió seducido por el carácter absoluto del sistema de Hegel, el joven teólogo se convenció de que era preciso conocer de forma cabal su pensamiento a fin de ir más allá. (Kierkegaard solía burlarse de esta pretensión). En efecto, Martensen, cuya vocación pastoral era innegable, juzgaba que el hegelianismo, aunque era el sistema filosófico más completo y sofisticado en la historia, no podía tocar elementos de la existencia humana reservados a la revelación cristiana.

Con esta convicción, Martensen regresó a Copenhague y se unió a la campaña de Heiberg para difundir el hegelianismo en Dinamarca. Con sus lecciones en la Universidad de Copenhague, las cuales fueron inmensamen-

² Hans Lassen Martensen, “Nye Digte af J. L. Heiberg [*Poemas nuevos* de J. L. Heiberg],” en *Fædrelandet*, no. 398, 10 de enero de 1841, columnas 3205-3212; no. 399, 11 de enero de 1841, columnas 3213-3220; no. 400, 12 de enero de 1841, columnas 3221-3224.

te exitosas, el lenguaje de la filosofía de Hegel empezó a popularizarse entre los estudiantes de la universidad (entre los cuales podía contarse al mismo Kierkegaard). Después de esto, Martensen se alejó de forma gradual de la vida académica y se acercó a la vida eclesial. Su meteórico ascenso llegó a la cúspide cuando en 1854, a la muerte de Mynster, Martensen fue consagrado como el obispo de Selandia y, en consecuencia, el obispo primado de la Iglesia luterana de Dinamarca. A partir de ese momento, Kierkegaard iniciaría su famoso “ataque a la cristiandad”. Lo cierto es que en sus embates en contra de la Iglesia oficial, el escritor danés tenía a Martensen en la mira. En su juventud, Kierkegaard odió a Martensen por su popularidad como profesor y por su hegelianismo. En su madurez, lo odió por ser la cabeza de lo que él consideraba era una Iglesia corrupta.

Hans Lassen Martensen es la figura central de esta edición de *Textos y contextos*. Al igual que muchos otros grandes pensadores de la Edad de Oro de Dinamarca, Martensen ha sido en gran medida olvidado por la historia (al menos fuera de Dinamarca) y por lo regular sólo se le menciona por su relación con Søren Kierkegaard. Pero los méritos de Martensen no son pocos. Fue él, no Heiberg, quien logró popularizar el pensamiento de Hegel en Copenhague; de sus lecciones de filosofía, quizá las más famosas en la historia de la Universidad de Copenhague, se mantiene un registro en los apuntes del mismo Kierkegaard, quien asistió a ellas. Pero su papel más decisivo fue en la vida eclesial de Dinamarca. Como alto jerarca de la Iglesia danesa, Martensen defendió la ortodoxia del luteranismo oficial del estado en contra de grupos como los seguidores de Grundtvig y los anabaptistas. Llegaría a ser el capellán del rey y, como se dijo antes, el obispo primado de Dinamarca. Martensen (no Grundtvig o Kierkegaard) es el gran teólogo de Dinamarca.

Presentamos, en primer lugar, la traducción inédita de la reseña de Martensen de los *Poemas nuevos* de Heiberg. Este escrito, que apareció en tres entregas en el diario liberal *Fædrelandet*, es importante en varios sentidos. A pesar de que en cuanto a su forma era una simple reseña, podría decirse que esta singular composición es por sí misma un pequeño tratado de estética. La sofisticación del pensamiento de Martensen le permite mezclar en su reseña un poco de teología, estética, filosofía hegeliana y crítica literaria. Kierkegaard mismo, a pesar de su enemistad con Martensen, recomendaría en *Sobre el concepto de ironía* la lectura de esta reseña para comprender la categoría del humor. Desde mi punto de vista, la reseña de los *Poemas nuevos* es una pieza clave no sólo para entender la evolución del hegelianismo

en Dinamarca, sino también para tener una comprensión más completa del pensamiento del joven Kierkegaard y su concepto de la ironía, el cual será tan decisivo en su obra.

Nuestra traducción sólo abarca las primeras dos entregas de la reseña de Martensen, dedicadas al análisis de la estructura metafísica de “Un alma después de la muerte” de Heiberg, la pieza más importante de los *Poemas nuevos*. La tercera entrega, que aquí omitimos, tiene como objeto “El protestantismo en la naturaleza”. Aunque esta parte de la reseña también es importante, decidimos excluirla porque su tema es cualitativamente distinto.

El primer artículo especializado de esta sección se titula “Hans Lassen Martensen and the Theological Foundations of Comedy: Apocalyptic Humor”. En este ensayo, el profesor Lee Barrett se concentra en el desarrollo del concepto teológico-estético de la *poesía apocalíptica*. A través de las categorías estéticas del humor, la ironía y la comedia, Martensen propuso una interpretación optimista de la escatología cristiana en la que el mundo en su totalidad es redimido.

El autor del segundo artículo, “Kierkegaard, Martensen, and the Meaning of Medieval Mysticism”, es George Pattison, uno de los especialistas más importantes del mundo en el pensamiento de Kierkegaard y la Edad de Oro de Dinamarca. En su ensayo, Pattison analiza con claridad la obra de Martensen sobre Meister Eckhart titulada *Una contribución para arrojar luz sobre el misticismo de la Edad Media*. Se ofrece aquí una interpretación original del misticismo medieval en el que se observa de forma clara la influencia del pensamiento especulativo de la época. De acuerdo con Pattison, el rechazo de Kierkegaard del misticismo estaría dirigido en contra de este tipo de lectura y no en contra del misticismo en general.

Curtis L. Thompson, especialista en el pensamiento de Martensen, es el autor del tercer artículo, “Hans Lassen Martensen’s Construal of Aesthetics”. En este magnífico ensayo, Thompson hace una descripción minuciosa de la evolución de la estética hegeliana de Martensen entre 1834 y 1841. En realidad, tenemos aquí un recorrido completo de la “etapa hegeliana” en el pensamiento de Martensen, un periodo que es de importancia esencial para comprender su relación con Kierkegaard y el desarrollo del hegelianismo en Dinamarca.

F. Nassim Bravo Jordán

LOS *POEMAS NUEVOS* DE J.L. HEIBERG (1841)

Hans Lassen Martensen

Fuente:

Hans Lassen Martensen, “*Nye Digte af J. L. Heiberg*,” en *Fædrelandet*, no. 398, 10 de enero de 1841, columnas 3205-3212; no. 399, 11 de enero de 1841, columnas 3213-3220.

Notas y traducción del danés de F. Nassim Bravo Jordán

Al calificar a estos poemas como “nuevos”, tal atributo resulta especialmente idóneo para describir el regalo que el poeta¹ le ha obsequiado al público danés. Estas piezas² nos capturan con el atractivo y la frescura peculiares de lo novedoso, no sólo en el sentido general en que lo hace todo aquello que lleva la marca de la originalidad del pensamiento y el sentimiento, y que de forma inmediata nace del espíritu, sino incluso en un sentido más especial. Se trata, a saber, del *espíritu de la nueva época* bajo cuya inspiración se han compuesto estas poesías, del espíritu que con su estimulante visión de la existencia ha alcanzado aquí un triunfo poético que expone el día del juicio final frente a sus detractores. Eso que por largo tiempo la filosofía les ha susurrado al oído a sus discípulos, ahora la poesía comienza a proclamarlo desde los tejados.³ Aunque se afirme que este espíritu que contempla el mundo desde una perspectiva superior y que ha de liberar a la época de su vacío interior —del cual empieza ya a sentir aversión— está a punto de llegar, aunque estuviera ya presente en todo su esplendor, aun así debería señalarse, por otro lado, que el advenimiento de este espíritu constituye por sí mismo una forma de su presencia real. Los presentes poemas representan un testimonio inconfundible de lo anterior. Ellos forman parte de un ciclo de obras anteriores en las que el poeta ha dado a conocer este mismo empeño.⁴ Si al principio dichas piezas no tuvieron el reconocimiento que

3205

¹ El poeta es Johan Ludvig Heiberg (1791-1860), el autor de los *Poemas nuevos*. En 1841, Heiberg se encontraba en la cúspide de su carrera como poeta, dramaturgo, periodista y crítico literario. Por este motivo, Martensen se refiere a él con el epíteto honorífico de “el poeta”. Johan Ludvig Heiberg, *Nye Digte [Poemas nuevos]*, Copenhagen: Reitzel, 1841, ASKB 1562.

² Los *Poemas nuevos* era una compilación de tres piezas: “Un alma después de la muerte [En Sjæl efter Døden]”, “El servicio divino [Gudstjeneste]” y “El protestantismo en la naturaleza [Protestantisme i Naturen]”.

³ Ver Lucas 12:3.

⁴ Desde que conoció de forma personal a Hegel, Heiberg había intentado, sin éxito, introducir la filosofía hegeliana en Dinamarca. Desde su punto de vista, la visión omnicomprensiva del filósofo alemán ayudaría a aliviar el principal mal de la época, a saber, el nihilismo. Sin embargo, la difusión del complicado sistema de Hegel era un asunto com-

merecían, ello se debió, por supuesto, a esa *vis inertiae* [inercia] que se hace manifiesta en el público siempre que éste tiene que reemplazar sus antiguas categorías con otras nuevas. Si ahora, como parece ser el caso, el público se complace con esta obra, eso hay que agradecerse por entero al poeta, quien, ante la inquietante negativa del público, no dejó de seguir el llamado de su musa. Su “Día de los siete durmientes” tuvo ya una recepción más benévola que “Fata Morgana”.⁵ Es de esperar que los presentes poemas obtengan incluso mejores ingresos, en parte debido a que aquí el poeta no ha tenido que batallar con las dificultades que la forma dramática y la representación teatral constituyen para dicho género. Naturalmente, no faltará algún rigorismo poco crítico, pues a nadie le resulta tan complicado satisfacer al público que a los mejores poetas. Si se les da rienda suelta en un sentido estético, eso significa que en el mejor de los casos habrá quien a pesar de todo descubra algún defecto moral. Sin embargo, llama la atención que esas mismas personas que con tanta diligencia se concentran en las imperfecciones triviales en la poesía de un genuino poeta, pasan por alto todo el tiempo lo realmente importante, tanto en el aspecto moral como en el estético.

3206 No es mi intención analizar las cualidades poéticas de los *Poemas nuevos* de Heiberg. Esto se lo dejo a otros que sean capaces de realizar una crítica estética meticulosa. Al presuponer sin más el carácter poético de estas piezas, yo me concentraré en su aspecto más universal, es decir, en su aspecto filosófico o, si se quiere, moral.

No cabe la menor duda de que la comedia apocalíptica, “Un alma después de la muerte”, es la que más ha llamado la atención entre la mayoría de los lectores. Esto se debe a la sencilla razón de que semejante género es menos frecuente que los demás y a que conduce nuestra reflexión hacia un círculo de ideas distinto de aquellos con los que nos ocupan los géneros tradicionales. Dicho en pocas palabras, la comedia apocalíptica puede

plicado. Uno de los medios que concibió para este propósito fue el vodevil, un género dramático musical ligero en el que Heiberg sobresalía. Éste pensaba que a través de estas piezas sencillas y en apariencia triviales sería posible comunicar al gran público lector las ideas abstractas del sistema de Hegel. El género máximo para esta clase de difusión era el drama que Heiberg denominaba “comedia especulativa”. “El alma después de la muerte” en los *Poemas nuevos* fue uno de los primeros experimentos de este tipo de comedia.

⁵ “Fata Morgana” fue estrenada en el Teatro Real de Copenhague el 29 de junio de 1838, pero tuvo un recibimiento pobre, con sólo cinco representaciones. Esta pieza, que fue el primer ejemplar de la llamada “comedia especulativa”, también fue reseñada por Martensen (*Maanedskrift for Litteratur*, vol. 19, Copenhague, 1838, pp. 361-397). La comedia *Syvsoverdag* [Día de los siete durmientes], estrenada el 1 de julio de 1840 en el Teatro Real para la coronación del rey Christian VIII, tuvo una acogida más favorable.

caracterizarse como aquella que nos permite hacernos una idea del mundo del más allá de tal forma que se muestra al mismo tiempo la resurrección del mundo actual para el juicio.⁶ Así, el poeta tiene en esta revelación una visión del infierno. En nuestra época no se puede pasar por alto el hecho de que muchos se escandalizarían por la audacia de esta poesía y consideraría esta clase de obra como un juego atrevido con las categorías religiosas. Sin embargo, si no se admite que la religión tiene su sitio en la poesía, eso equivaldría a afirmar, con otras palabras, que la religión es incapaz de impregnar la totalidad de nuestra conciencia del mundo. En épocas anteriores más severas y ortodoxas este tipo de poesía se tenía en gran estima, y Dante, cuya *Divina comedia* es el modelo de todos los apocalipsis poéticos posteriores, era el hijo amado de la Iglesia. En cambio, en nuestra época fácilmente puede resultar escandaloso eso mismo que aquellos antiguos tiempos ortodoxos no juzgaban ofensivo. De esta manera, por muchos años se tomó a mal que en su obra “Bromas de Navidad”⁷ el poeta hubiera representado al reino de los cielos con el regazo de Abraham. Sin embargo, en este aspecto un predecesor suyo fue el antiguo maestro cantor cristiano Hans Sachs.⁸ Por otro lado, si otros jueces más tolerantes considerasen este tipo de pieza como una quijotada divertida carente de una verdad interior, entonces, de acuerdo con esta teoría, uno podría sin duda saber de la existencia del cielo, pero no sería posible decir mucho acerca de su contenido y naturaleza; del infierno, por su parte, se sabría que no existe, o si existiera, tendría que ser una región deshabitada por completo, pues todos los que hubieran sustituido el tiempo por la eternidad se encontrarían en el cielo. Por consiguiente, admítase por lo menos una revelación del infierno en la que se pueda representar a la actual generación, tan desprovista de fe, con aquel famoso verso de Holberg, ligeramente modificado:

⁶ *Nota de Martensen*: He intentado elaborar de forma más detallada el concepto de poesía apocalíptica en *Perseus*, vol. 1, pp. 98 y ss.

⁷ La comedia *Julespøg og Nytaarsløjer* [*Bromas de Navidad y chanzas de año nuevo*] se representó en diciembre de 1816. En la octava escena del primer acto, se muestra el cielo, donde Abraham, el patriarca, está sentado en un trono. Entonces aparece en escena Nanine, una niña a la que se le ha permitido contemplar el cielo. Un ángel la conduce al trono de Abraham y la invita a descansar en su regazo. Esta pequeña irreverencia de Heiberg fue censurada en aquel entonces.

⁸ Hans Sachs (1494-1576), maestro cantor originario de Nuremberg durante la época de la reforma. Al convertirse al protestantismo, escribió una pieza en la que se representaba la historia sobre el sacrificio de Isaac.

¡Entre nosotros y el infierno hay un solo paso!⁹

3207 Ahora bien, podemos estar seguros de que el infierno, el purgatorio y el paraíso realmente existen no sólo por medio de la religión, sino también de la poesía y la filosofía. No se puede dibujar un mapa del otro mundo en un sentido literal; en cambio, no es imposible obtener información acerca de tales regiones, siempre y cuando no se exija una precisión manifiesta y sensible, y uno esté dispuesto a contentarse con los lineamientos de la idea. En otras palabras, no es menester viajar a estos lugares, puesto que ya nos encontramos ahí. Aun cuando todos los seres humanos tienen en común el mismo mundo sensible, se encuentran, ya aquí, en distintos círculos espirituales y, en virtud de los límites invisibles de la idea, están en regiones diferentes. Dos personas pueden estar en el mismo lugar y, no obstante, encontrarse en regiones opuestas entre las cuales hay un abismo infranqueable, de manera que resulta imposible pasar de la una a la otra. Sin embargo, estos círculos espirituales existen a la vez aquí y en el más allá. Esa luz que nos ilumina aquí es la misma que ilumina a los habitantes del otro mundo. A través de dichos círculos, la imagen del otro mundo se deja ver en el de aquí, y, de modo inverso, nuestro mundo se refleja en el del más allá. Aquel que en ese único instante favorable —pues entre los mortales tales momentos rara vez duran mucho— tenga la dicha de percibir ese remolino mágico en el que las imágenes de ambos mundos se encuentran y traspasan, para él no habrá diferencia entre el aquí y el más allá; él contemplará el otro mundo como si fuera el de aquí, y el de aquí como si fuera el otro. Si no sólo es un espectador, sino poeta, entonces compartirá su revelación. En este caso, tenemos una comedia apocalíptica. Se trata de una *Divina comedia* en miniatura o, mejor dicho, un segmento en particular de ella. No es la historia universal ni la vida y los hechos del género humano lo que aquí se expone a través del espejo del más allá. Se trata tan sólo de un alma individual tomada de nuestra época presente, en efecto, de nuestra propia vida espiritual¹⁰ copenhaguense. A medida que esta alma se vuelve transparente en el otro mundo, se hace visible en el infierno con todo su entorno, con todos los elementos de la vida en Copenhague, los cuales constituyen, por así decirlo, su cuerpo espiritual, y si bien el alma muere, en el más allá se puede observar, a pesar de todo, un bien conocido más acá. Su destino no es trágico, sino cómico. De este modo, la luz eterna es capaz de descomponerse

⁹ Literalmente: “¡Entre nosotros y el infierno ya no hay distancia alguna!” No se ha identificado este verso de Ludvig Holberg.

¹⁰ *Bevidsthedsliv*, literalmente “vida de la conciencia”.

en destellos cómicos. Sería incorrecto pretender negar la validez apocalíptica de semejante representación debido a que es demasiado local y detallada. Si se considera que, en el otro mundo, Dante descubrió toda su actualidad hasta en el más mínimo detalle, si es verdad que en el infierno vio arder las mezcuitas de los mahometanos y a los herejes consumirse en el fuego, en efecto, si incluso volvió a encontrarse con todas las facciones de su amada Florencia; si no se desea rechazar las afirmaciones de Swedenborg¹¹ según las cuales veremos en el otro mundo a París y Londres, ¿por qué entonces no hemos de creerle a nuestro propio poeta cuando dice que también encontraremos ahí a Copenhague y que ha visto muchas cosas de aquí en el infierno?

La región del infierno que se expone aquí —pues aquí no podemos ver el cielo de los cristianos ni el Elíseo de los paganos, sino que sólo se les menciona¹²— no es el reino del mal [*Ondes Rige*]. Es el reino de lo mediocre [*det Slettes*].¹³ Lo mediocre es una categoría inferior y más inmediata que la del mal, ya que éste representa la antítesis espiritual de la idea y contiene, por lo tanto, un reflejo de la idea. Lo mediocre, por el contrario, es tan sólo su contraste inmediato e irreflexivo. El mal tiene siempre una cierta inspiración, sí, a veces incluso su propia inspiración característica; lo mediocre indica meramente el punto muerto espiritual y no expresa la antítesis espiritual de la idea, sino una completa indiferencia y falta de interés. Su reino, en consecuencia, es el de la trivialidad. Lo mediocre y lo trivial son la expresión de un mismo concepto, sólo que lo segundo designa en mayor medida el fenómeno, mientras que lo primero indica la esencia. Dicho reino no se encuentra lejos de nosotros. No se reduce tan sólo a la esfera práctica de la vida, sino que incluye también la esfera teórica, y en la ciencia y las artes tiene extensas provincias. Por consiguiente, es de suma importancia el que en esta revelación hayamos recibido una contribución a una *metafísica de la trivialidad*. 3208

¹¹ Emanuel Swedenborg (1688-1772), científico y místico sueco. En su obra *Sobre el cielo y el infierno*, Swedenborg describe su visión del más allá.

¹² Cuando el “alma”, el protagonista de la obra, viaja al más allá, llega primero al cielo cristiano, a cuya puerta se encuentra san Pedro, y luego al Elíseo, protegido por Aristófanes. Sin embargo, en ambos lugares es rechazado y tiene que descender al infierno.

¹³ En el drama de Heiberg aparecen dos categorías que son importantes para comprender de forma adecuada el planteamiento filosófico de la obra, *det Onde* y *det Slette*. Normalmente ambas expresiones se traducirían como “lo malo”. Sin embargo, en este contexto *det Onde* representa el mal en sentido moral, mientras que *det Slette* se refiere a lo malo como aquello que es inferior, como una trivialidad. De esta manera, en el presente texto traduzco *det Slette* como “lo mediocre”.

Cuando en el discurso cotidiano se entiende lo trivial como eso que está gastado y que por el uso se ha vuelto anticuado, tenemos una explicación insuficiente, pues algo no se torna trivial por el paso del tiempo, sino por culpa de su propia mala naturaleza. Lo viejo no es lo mismo que lo anticuado y muchas cosas que nunca se han dicho o escuchado antes y que, en ese sentido, son nuevas, están marcadas por el sello inmediato de la trivialidad. No es en lo absoluto necesario que un pensamiento, por ser antiguo y bien conocido, deba por ello dejar de regocijarnos con el entusiasmo de la primera novedad, algo que puede constatararse de forma especial en los pensamientos imperecederos de la religión. Pero si esto llega a ocurrir, es preciso que tal pensamiento tuviera dentro de sí la causa de que se haya marchitado. Lo trivial es aquello que comienza a volverse anticuado en el instante mismo de su nacimiento, y cuando productos genuinos de las ciencias y las artes se hacen obsoletos con el curso del tiempo, eso se debe tan sólo a que desde el principio contenían un elemento oculto de trivialidad, algo cuyo descubrimiento va acompañado del aburrimiento. Así como el espíritu contiene la unidad de lo infinito y lo finito, del mismo modo lo carente de espíritu se produce cuando estos elementos son separados el uno del otro. En consecuencia, lo trivial puede definirse como lo absolutamente no dialéctico, como lo tautológico, como aquello que sólo es sí mismo, pero que ha perdido la transición hacia su otredad. Es plano y vacío, pues ahí sólo puede observarse un uno abstracto e insustancial en lugar de dos en uno, que es lo que debería verse. La ciencia y la poesía verdaderas, al igual que la fe, contemplan todos los objetos de forma *doble*, los ven a la vez bajo la figura de la eternidad y bajo la figura de la temporalidad. En términos generales, esta perspectiva doble es un factor de importancia en todo aquello que llamamos espiritual. Por el contrario, la visión de mundo mediocre y plana lo ve todo de un solo modo. Es estrecha de miras y carece de un vínculo entre lo infinito y lo finito, entre lo sobrenatural y lo natural, entre el pensamiento y lo empírico, entre lo *a priori* y lo *a posteriori*. Cuando uno de estos elementos se alza sobre el horizonte de la trivialidad, el otro permanece fuera de la escena. No hacen sino alternarse, pero jamás aparecen juntos. A causa de esta perspectiva parcial y vacía, dicha visión de mundo reniega del misterio en la religión, del concepto en la ciencia y del ideal en el arte. En la religión, interpreta el misterio como una mera incomprendibilidad tautológica; de la ciencia, en cambio, exige que los conceptos —pues *del concepto* jamás menciona nada— sean claros y distintos, populares y al alcance de todos, mientras que del arte demanda que el ideal sea exactamente como la realidad, ya que en esta pers-

pectiva es menester que todo sea simple y natural. Los misterios de la verdadera visión de mundo contienen la posibilidad de una nueva admiración y un amor eternos, pues se admite una dialéctica que se derrama por doquier y un núcleo que se revela en todas partes. Cuando esto se vuelve trivial, la sola causa de ello es que tales cosas se observan con una mirada tediosa y tautológica. Los secretos de la visión de mundo mediocre son aburridos en sí mismos; pierden el interés en el instante en que uno los conoce, pues su descubrimiento tiene un carácter meramente factual e improductivo. En las ciencias y poesías de esta clase uno se tropieza de forma constante con algo que podría llamarse la ὕλη [*materia*] no dialéctica, la materia impenetrable, un punto en el que pensamiento y sentimiento quedan paralizados, pero en donde se producen resúmenes y tautologías, porque aquí se llega a una “A 3209 de la que nunca surge una B”, se llega a

lo inmediato
de lo que ninguna eternidad puede liberar,
pues ahí no hay ningún fundamento,
pues ahí no reina príncipe alguno,
sólo permanece eternamente lo que era ya.¹⁴

Esta visión de mundo siempre acompaña a lo verdadero como la sombra de la nube, como la caricatura del ideal. Esta diferencia es la que divide a la literatura en su totalidad y entre los autores separa a las ovejas de los cabritos.¹⁵ La visión de vida de la trivialidad posee un enorme número de adeptos, una gran congregación invisible cuya praxis corresponde a la teoría. Es decir, esta praxis mediocre surge de la misma incapacidad para hacer uno de dos y dos de uno. Mediocres son todos los pensamientos prácticos que no son capaces de llevarse a cabo y mediocre es la realidad que no lleva impresa la imagen del pensamiento. Mediocre es la moralidad tibia que

por más que se apresura
jamás puede partir del inicio,¹⁶

porque sólo se mueven dentro de la tautología de los amables escritores. Y mediocre es la actividad irreflexiva que no hace más que llenar el tonel de

¹⁴ Johan Ludvig Heiberg, *En Sjæl efter Døden. En apokalyptisk Komedie [El alma después de la muerte. Una comedia apocalíptica]*, Copenhague: Gyldendalske Boghandel, 1921, p. 51.

¹⁵ Ver Mateo 25:33.

¹⁶ Heiberg, *En Sjæl efter Døden*, p. 50.

las danaides.¹⁷ La moralidad trivial es incapaz, como ella misma a menudo señala, de estar en dos sitios al mismo tiempo; si se encuentra en lo interior, no puede estar en lo exterior y, de modo inverso, cuando presta atención a la realidad se ve obligada a pasar de largo la idea. En la imagen del infierno que el poeta ha visto en su revelación se observa la manera en que, en resumen, la trivialidad se desarrolla y el modo en que funda su reino autónomo. Desde un punto de vista teórico, el alma que vive y se agita en este reino carece de espíritu, mientras que en un sentido práctico tiene un carácter impersonal, y con esto se distingue del mal, el cual siempre tiende de un modo erróneo hacia el espíritu y la personalidad. Lo mediocre está excluido del cielo y, sin embargo, no puede habitar en el reino del mal. Su existencia nunca ha sido más que una existencia aparente y, por lo tanto, no puede, como el mal, ser arrojado en el tiempo, sino que está condenado a vagar en medio de apariencias. Cuando tiene un carácter absolutamente exotérico, de igual manera no tiene más remedio que encontrarse con un infierno exotérico. Encontramos una analogía de esto en Dante, quien sitúa a aquellos que han vivido sin elogios ni infamia en la antesala de su infierno; en cambio, los malvados en un sentido positivo se encuentran en el interior.¹⁸ Resulta significativo que estos personajes indiferentes ya no sean capaces de reconocerse en el otro mundo. Los individuos malvados han conservado su sello particular y, por así decirlo, se les puede llamar por su nombre. Por el contrario, estas almas abstractas son anónimas y sus semblantes son tan difusos que es imposible distinguir a la una de la otra.

Ya que se ha mencionado a Dante, llegamos a un punto en el que se deja ver una diferencia de suma importancia entre el poeta católico y el poeta protestante.¹⁹ Si bien el poeta católico vislumbra la distinción entre lo malo y lo mediocre, ésta no se desarrolla de forma consciente. El poeta católico interpreta el infierno esencialmente desde la perspectiva del mal, razón por la cual contempla a estas almas indiferentes con justa indigna-

¹⁷ Las danaides, hijas de Dánao, habían sido comprometidas con los hijos de Egipto, el hermano de aquél, a fin de reconciliarlos. No obstante, Dánao les encargó a sus hijas asesinar a sus nuevos esposos durante la noche de bodas. Como castigo, las danaides fueron condenadas a rellenar por siempre un tonel sin fondo.

¹⁸ En la *Divina comedia* de Dante, se muestra a las almas de los indecisos e inútiles, en una palabra, a los mediocres, en la antesala del infierno. Según el poeta, su indecisión les impide emprender el camino hacia el inframundo. Sólo los realmente malvados se encuentran en los círculos del infierno.

¹⁹ Dante, por supuesto, es el poeta católico, mientras que Heiberg representaría a los poetas protestantes.

ción, aunque también se compadece de su desdicha. El poeta protestante, en cambio, las ve como figuras cómicas. Esto significa, en otras palabras, que el poeta católico las observa a través de categorías religiosas y morales, pero no metafísicas. Por este motivo, se siente una elevada atmósfera trágica a lo largo de todo el infierno, la cual expresa el contraste con la majestad de la idea religiosa. Sin embargo, lo cómico no tiene sitio aquí, pues el infierno católico sólo deja ver el contraste con las máximas formas reales del espíritu, pero no con el concepto puro del espíritu. Esto se debe a que, así como lo trágico radica en la oposición ética entre el bien y el mal, lo cómico reside en la oposición metafísica entre la existencia empírica del espíritu y su concepto, entre el fenómeno y la esencia. La idea religiosa, con su alteza y majestad, desprecia al pecador, y el mal no puede permanecer frente a su presencia; la justicia ejecuta su terrible labor. Tal es la impresión general que obtenemos del infierno de Dante, ya que lo miramos desde la perspectiva de lo elevado y lo trágico. Pero si observamos el infierno desde el punto de vista cómico lo condenable no es lo irreligioso o lo inmoral, sino lo trivial y lo carente de espíritu. Lo cómico es el enemigo mortal de lo mediocre; en su día del juicio lo perdona todo, menos aquello que no tiene espíritu. Cualquier cosa de este tipo es inmediatamente tomada y utilizada como material y combustible para el humor cómico. El infierno católico está desprovisto por completo de este aspecto cómico, el cual, en cambio, es necesario en el infierno protestante, ya que el protestantismo, de acuerdo a su carácter filosófico, no puede quedarse con las formas reales y concretas del espíritu, sino que debe mostrar su libertad pura y metafísica, cuya expresión estética es lo cómico. Un poeta protestante que desee escribir una *Divina comedia* perfecta debe, sin lugar a dudas, incorporar en su totalidad el aspecto elevado y trágico que Dante ha destacado, pero además, si no me equivoco, tiene que completar la unilateralidad de aquél con la dialéctica cómica. Debe mostrar el infierno bajo una luz doble, exponiéndolo de forma simultánea como lo malo y lo mediocre; debe hacer que la luz descienda desde dos ángulos, el de lo religioso y lo ético, pero también el de las regiones metafísicas. Dicha carencia hace que la *Divina comedia* de Dante, con su eminente grandeza, sufra de una cierta tautología, razón por la cual ni siquiera en el sentido amplio de la palabra se trata de una *comedia* ni es *divina* de modo perfecto. Incluso la dicha bienaventurada del paraíso tiene algo de tautológico, pues con toda su plenitud carece del humor cristiano. La infinitud interior de la bienaventuranza conserva siempre algo de abstracto cuando no incluye la *finitud* en todos sus elementos. El ser humano no puede ser perfectamente

bienaventurado en su paraíso si no puede llevar consigo su mundo entero con toda su finitud. Ahora bien, a través de lo humorístico se hace posible que lo inferior y lo insignificante, aquello que en y por sí mismo es trivial, sea capaz de entrar en el cielo, puesto que puede ser un elemento dentro del juego poético de la visión de mundo humorística. Los seres humanos se quejan con frecuencia de que con la muerte deben renunciar a tantas cosas en este mundo, las cuales ni siquiera se atreven a abrigar la esperanza de volver a encontrar en el más allá. Se dan cuenta, correctamente, de que una interpretación racional más pura de la vida eterna implica esto y, no obstante, se aferran a lo finito, lamentándose, a pesar de todo, por tener que renunciar a aquello cuya conservación ellos mismos admiten que es una debilidad. La única condición por la cual podrían abrigar una esperanza razonable de volver a encontrar estas cosas, el único supuesto por cuya idea un reencuentro semejante no sería una fantasía subjetiva, sino que estaría justificado por el concepto, sería que lo *cómico* fuera una categoría que también en el cielo conservara su validez. Entonces jugarán como espíritus bienaventurados con los fenómenos de su conciencia temporal, con su realidad empírica con todos sus detalles, se la llevarán con ellos al cielo con toda su fragilidad y fugacidad, y es que todo esto habrá de servirles como un material poético a través del cual sus espíritus extraerán el goce de su libertad y bienaventuranza infinitas. Sus intereses temporales y pueriles des-
 empeñarán ahora un papel accidental dentro de la sustancia de su bienaven-
 turanza, o, para expresar esto con una frase de la madre de Goethe (según la
 carta de Bettina): “Las paredes de las moradas celestiales estarán cubiertas
 con los tapices de la imaginación”,²⁰ una afirmación que la mayoría juzgará
 3211 como un simple juego, una bella idea, como suele decirse. Ahora bien, si no
 se rechaza la validez objetiva de nuestras categorías del pensamiento y se
 considera de forma transcendente la especulación acerca de tales objetos,
 entonces será posible desarrollar esta posibilidad metafísica por el camino
 aquí señalado. Al exponer sus teorías sobre la inmortalidad, los teólogos no
 serán capaces de ofrecer más que conceptos abstractos mientras no realicen
 una *mediación* entre las categorías teológicas y las estéticas, algo que la idea
 en torno al apocalipsis y la *Divina comedia* les exhorta a hacer. El paraíso
 que los teólogos —y, con ellos, la mayoría de los poetas— describen, en el
 cual no se hace más que cantar himnos tautológicos para alabanza de Dios,

²⁰ Bettina, es decir, Anna Elisabeth von Arnim (1785-1859), hermana de Clemens Brentano y esposa de Achim von Arnim, quien publicó una serie de cartas ficticias bajo el título *Goethe's Briefwechsel mit einem Kinde* (Berlín: F. Dümmler, 1835).

se halla por completo desprovisto de contenido, y la razón de esto es que ahí los espíritus bienaventurados sólo pueden encontrar a Dios, pero no al mundo; a lo sumo, se toparán con un mundo de querubines y serafines, pero no encontrarán nuestro mundo conocido. Naturalmente, la doctrina cristiana enseña que *este* mundo ha de perecer. De ahí que no pueda alcanzar una eternidad real. Sin embargo, esto no es impedimento para que podamos conservar nuestro mundo en una eternidad *fenoménica*. Y así como lo cómico es algo real, del mismo modo *este* mundo, con toda su fragilidad, se ha asegurado una eternidad fenoménica, pues el concepto de lo cómico justamente transforma la efímera realidad en fenómeno, aunque también la conserva como tal. Lo trágico sólo mantiene su validez mientras el mundo dure con sus luchas y pesares; lo cómico, en cambio, sobrevive a la destrucción del mundo y, a pesar de su ruina, lo conserva e inmortaliza, no en la realidad ni tampoco en el recuerdo abstracto, sino en *el fenómeno*. Bajo esta forma, toda la temporalidad se preserva para el goce eterno del espíritu, el cual, gracias a esto, adquiere conciencia de su propia esencia. De esta manera, la naturaleza perecedera del mundo adquiere un puesto imprescindible en el reino de Dios. Desde este punto de vista, volveremos a ver en el otro mundo a París y Londres. Según esto, la madre de Goethe tenía razón cuando abrigaba la esperanza de volver a ponerse su vestido de novia hecho de seda verde, salpicado de flores doradas y plateadas, y se consolaba con la noción de que en el otro mundo recuperaría esa corona de hermosas joyas que en este le habían robado. El rey Valdemar Atterdag no hubiera tenido que decirle a Dios que se quedara con su paraíso si le permitía conservar Gurre, porque en el paraíso se hubiera quedado tanto con Gurre como con Vordingborg, los cuales disfrutaría mucho más de lo que jamás los hubiera disfrutado aquí.²¹ Los poseería, a saber, en una eternidad fenoménica, teniendo los como tapices vivos en su morada celestial.

Si pasamos ahora de esta digresión acerca del paraíso a la cuestión que nos concierne, es decir, la representación del infierno en la *Divina comedia* protestante, creo que la oposición entre lo malo y lo mediocre, la exposición doble de lo trágico y lo cómico, es algo que arrojará luz sobre todas las partes. Se puede observar con facilidad que la oposición entre lo malo y lo mediocre tiene un carácter exclusivamente dialéctico. Lo mediocre pasa con frecuencia al ámbito de lo malo y, de modo inverso, el mal mismo en su

²¹ Alusión al rey Valdemar IV de Dinamarca (*circa* 1320-1375), también conocido como Atterdag, “nuevo día”. Gurre y Vordingborg eran castillos del rey, quien murió en el primero.

3212 forma máxima y más enérgica es lo mediocre. El demonio es un ángel de luz caído que emplea su inteligencia superior en su lucha en contra del reino de Dios, pero al mismo tiempo es un diablo tonto. El humor de Lutero lo consideraba a menudo según esta segunda perspectiva. No obstante, con este planteamiento queda la cuestión acerca de la relación entre lo trágico y lo cómico; dicha pregunta está estrechamente ligada con una cuestión de carácter teológico y dogmático. Dicho en otras palabras, si el poeta admite, al igual que Dante, una condenación eterna en el sentido antiguo y severo de la palabra, entonces lo trágico triunfa en última instancia sobre lo cómico, ya que la majestad punitiva de la justicia y el contraste indisoluble entre el espíritu divino y los espíritus caídos no tiene más remedio que volverse total. En cambio, si el poeta acepta, junto con la más reciente metafísica teológica, la apocatástasis²² de todas las cosas, entonces en semejante *Divina comedia*, justo como en la más simple de las comedias en escena, todo terminaría en un final feliz, y lo cómico tendría una dignidad superior a la de lo trágico, algo que también exige la estética moderna. O, mejor dicho, la dialéctica entre lo cómico y lo trágico se detendría en lo *humorístico*, lo cómico no sólo negativo, sino positivo, lo cómicamente especulativo, lo cual se relaciona con la ironía así como la profundidad de pensamiento se relaciona con la agudeza mental. Lo humorístico, que corresponde de forma exclusiva al cristianismo, contiene en sí toda ironía, esa justicia poética sobre el mundo caído, pero incluye también la sobreabundancia del amor y la reconciliación. Contiene todo el dolor del mundo vencido en un abismo de riqueza y dicha. Justo porque la visión humorística considera el mundo entero no sólo a través de un medio moral, sino de un medio metafísico, es capaz de observar el carácter dialéctico de todas las oposiciones. El mismo principio de pecaminosidad que se encuentra en los malvados lo descubre también en aquellos que llamamos buenos y piadosos; ve la misma marca de finitud tanto en aquel que consideramos un don nadie como en el que denominamos grande y eminente. Todo es vanidad, y el motivo de esto es que, al final, todo es parte de este mundo efímero. Aun así, el humor ama este mundo a pesar de su fragilidad, su maldad y su perversidad, y así como permite que toda la finitud desaparezca sin excepción, anulando la distinción entre lo grande y lo pequeño, del mismo modo salva también y reestablece la totalidad de la finitud, tanto lo ínfimo como lo máximo. En una *Divina comedia* con este principio humorístico, Dios no sería representado

²² La *apocatástasis* es la idea según la cual en el final de los tiempos todos, los pecadores y los no pecadores, volverán a la unidad de Dios.

sólo como el juez imparcial de este mundo, sino como el espíritu absoluto que contempla a los seres humanos no únicamente a través de categorías éticas, sino también metafísicas, no sólo por medio de categorías trágicas, sino también cómicas, y que, en última instancia, los acoge a todos bajo su gracia, pues no son meramente pecaminosos, sino finitos, no sólo malvados, sino mediocres, no sólo condenables, sino ridículos. No sólo han caído, sino que pertenecen a un mundo caído.

Ahora bien, no importa de qué modo se considere, estética o teológicamente, esta cuestión inagotable, estoy convencido de que cualquiera admitirá que lo cómico tiene que desempeñar un papel fundamental en el apocalipsis protestante, el cual justo en virtud de este nuevo aspecto se distingue de la versión católica. En consecuencia, las escenas apocalípticas de Heiberg contienen un principio estético más profundo de lo que muchos pensarían a primera vista. El elemento que él ha empleado corresponde, por lo demás, a lo puramente cómico, algo a lo que además nos invita la naturaleza del “alma”.

H. Martensen

II

Como se ha mencionado, “el alma” proviene de la época presente, en efecto, de nuestra propia sociedad. Ella representa toda una faceta de nuestro mundo de la conciencia y en ese sentido podría afirmarse que al ver una las hemos visto todas. En esta alma no hay mal alguno, por decirlo de alguna manera; se trata de un ciudadano industrioso e infatigable, inclinado a lo útil y al bien público, un hombre que en cualquier estado o posición sería merecedor del respeto de sus conciudadanos. Lejos de resultar cómica en nuestro mundo real, ocupa un puesto reconocido y honorable en la sociedad. Esta alma está repleta del espíritu de la época y es una digna representante de todo ese *grupo* que en la actualidad llamaríamos gente honrada. No obstante, a través de la dialéctica apocalíptica se revela que esta gente es mediocre. En este sentido, el mundo del más allá es lo opuesto del mundo actual; todos los conceptos se invierten y el alma que aquí era reverenciada, allá es objeto de desprecio, tanto por parte de san Pedro, el representante de lo cristiano, como de Aristófanes, el guardián del cielo pagano. El alma sólo es admitida por Mefistófeles. Sin embargo, lejos de sentirse a disgusto en el infierno, encuentra ahí su sitio idóneo, su elemento. En este lugar se re-

3213

encuentra con todos sus ideales y alcanza el goce perfecto de esa eternidad a la que aspiraba ya en la esfera de lo temporal.

El alma misma tiene que desenvolver su propia conciencia de la eternidad al avanzar hacia el infierno, no a través, sino alrededor del paraíso y el Elíseo. Aunque no se nos ofrece una información más detallada acerca de estas dos últimas regiones, aun así podemos formarnos una idea general de la clase de eternidad que puede encontrarse allí. De esta manera, a través de esta trilogía apocalíptica contemplamos la eternidad bajo una figura triple, que podríamos llamar la eternidad verdadera o *real* (la vida bienaventurada del cristiano en Dios), la eternidad *fenoménica* (la vida bienaventurada del paganismo en el mundo pictórico del arte y la naturaleza) y, por último, la eternidad mala [*slette*] a la que no corresponde ninguna forma de religión positiva, ya que sus fieles tan sólo pueden formar una congregación completamente invisible. En cuanto el alma llega al más allá, corre a tomar posesión de su felicidad eterna y se acerca a la puerta del paraíso a fin de ser admitido por san Pedro. Esta certeza suya sobre su derecho a la bienaventuranza está emparentada con su certeza de que la muerte significa el abandono de la vida terrena. Naturalmente, ahí donde termina el tiempo ha de comenzar la eternidad. “Déjame entrar al cielo”, le dice a san Pedro, “porque ya he muerto”.²³ Esta conocida demostración de la inmortalidad en la que cualquier correligionario de esta alma incluso hoy en día hallaría consuelo no tiene efecto alguno en san Pedro. La eternidad para la cual él posee las llaves de ningún modo tiene su comienzo ahí donde la esfera temporal termina; por el contrario, las llaves del paraíso le fueron dadas a Pedro en el tiempo. En consecuencia, le dice que busque la vida eterna en la temporal; sólo si acepta regresar a fin de apropiarse de su propia eternidad en el mundo del que ha venido, sólo así le permitirá abrigar la esperanza de una felicidad eterna. Debe viajar a Tierra Santa y repetir la historia del Salvador tanto en su vida interior como en la exterior. No hay otro camino al paraíso que el que atraviesa esta historia, la cual no tuvo lugar fuera del tiempo, sino aquí, en esta realidad concreta, en Galilea y Judea, en Nazaret y Cafarnaúm, en Betania y Jerusalén. Tiene que vivir en carne propia el nacimiento de su Salvador, su sufrimiento y muerte, su resurrección y ascensión. Ha de descender a su comunidad y celebrar con ella Navidad, Pascua y Pentecostés; tiene que renacer y volver a cruzar en su totalidad el camino del dolor a

²³ San Pedro le exige al alma, “Déjame ver primero la prueba de que en verdad perteneces al paraíso”, a lo que ésta responde: “Pero si es claro como el día; en efecto, muerta soy”. Heiberg, *En Sjæl efter Døden*, p. 27.

fin de poder nacer a la vida eterna. Si en estas circunstancias quisiéramos conocer de forma imaginaria la perspectiva del alma, veríamos que, con la muerte, nuestro mundo y el más allá han cambiado para ella de lugar. Lo que antes era el aquí del alma, nuestro mundo, se ha convertido ahora en su más allá. En el más allá terreno se encuentra la eternidad con la Tierra Santa y la historia sagrada. Por consiguiente, el apóstol hace que el alma se percate de esto y le muestra el sol de la eternidad que se levanta en Palestina. Pese a ello, esto no consigue despertar su anhelo, pues lo que le atrae en el más allá no es Palestina, sino... Estados Unidos. Hacia ahí se dirige el camino de su deseo, hacia la tierra de la libertad con su alumbrado de gas y su verdadero interés. Es ahí a donde desea viajar, ya sea en ferrocarril, en carro de vapor o en una aeronave. Empezar tal viaje a Palestina no lo atrae en lo más mínimo y no le consuela la idea de orientarse en ese país desconocido. Pues mientras se encontraba en la esfera temporal no le preocupaba la práctica al pie de la letra de la religión ni los detalles históricos y geográficos, sino que se atenía de forma exclusiva a los aspectos más elementales de la doctrina. Ahora bien, cuando el apóstol hace el intento de escudriñar en el espíritu, el alma se percata de que éste se encuentra también en el más allá; no, por supuesto, en la Tierra, sino en un más allá completamente desconocido e indeterminado, de lo cual se sigue, desde luego, que el contenido de tal doctrina es inefable y que todo el conocimiento del alma acerca de lo divino se limita al reconocimiento de que Dios es incomprensible e inconcebible. 3215

Cuando el alma hace esta declaración, no sólo niega la revelación de Dios, sino que expresa, en la cara misma del apóstol, la esperanza de que Dios quizá pudiera hacerse comprensible en un futuro más allá astronómico, es decir, en otro planeta, si tan sólo se la enviara a buscarse un puesto en otra región.

A continuación se expone otro tipo de eternidad además de la cristiana, a saber, aquella que antes he denominado la eternidad fenoménica. Cuando el poeta la describe de forma esencial como la eternidad de los buenos paganos, eso se debe, en parte, a que tal era el tipo de eternidad en la que existía la antigüedad clásica, y en parte a que todo el paganismo espiritual que persiste en medio de la cristiandad se encuentra ahí todavía. La eternidad fenoménica es sólo una eternidad en *imagen*, un *reflejo*; por el contrario, la eternidad cristiana como la vida de la persona en Dios, como la gloria de la creación ante la libertad de los hijos de Dios, es la eternidad real. Ésta siempre contiene de forma real el elemento fenoménico, pero lo mismo no ocurre a la inversa. Esta distinción es de gran importancia. La confusión entre estas dos especies ha sido en tiempos pasados la causante de supersti-

ción y fanatismo religioso. Este consiste, a saber, en que el individuo asocia sin más las visiones y revelaciones que ha presenciado en la eternidad fenoménica con la eternidad real. Sin embargo, en nuestros días existe un error que es más frecuente, es decir, aquel que muchos artistas y filósofos profesan, el de considerar la eternidad fenoménica como la única. De este modo, suele decirse que el ser humano encuentra la vida eterna en el arte. No obstante, lo anterior es tan sólo la apariencia de la vida eterna, no ella misma, si bien se trata no de una apariencia falsa, sino verdadera. Es la eternidad aparente en que la imagen es capaz de manifestarse con tal presencia que en el instante apenas puede distinguirse de la realidad. No obstante, que no es más que el fenómeno se observa en el hecho de que puede desvanecerse frente a nosotros de forma repentina. La religión que corresponde a esta eternidad tiene su expresión más pura en la religión artística de los griegos y resulta indudable que tal es el motivo de que el poeta haya elegido a Aristófanes como su representante. Sin embargo, la eternidad fenoménica no sólo se encuentra en el arte y en el espejo del pensamiento. Es en el deleite de vivir más inmediato, en cada sueño de noche de verano en la vida, en el amor, en pocas palabras, en todo goce, que el ser humano olvida que se encuentra en el tiempo. Esto es lo que el poeta describe cuando señala que no es en realidad ahí donde se encuentra la salvación,

Pero sí un Edén terreno
 Donde un fresco aire marino se siente por el bosque,
 Donde el sol y la luna se atisban a través de las grietas de las nubes,
 Donde la arcada del follaje
 Es acompañada por hermosos cánticos griegos;
 Donde uno en alegres festines
 Se congrega, mientras se corona
 Con hojas de vid a los jubilosos convidados,
 Y al son de la cítara danzan ligeras muchachas.²⁴

A pesar de que esta eternidad hace que nos olvidemos del tiempo, ella tiene, a pesar de todo, algo de efímero y achampañado, y su resplandor brilla tan sólo sobre la *superficie* de la vida. La eternidad fenoménica nos oculta la temporalidad en mayor medida de lo que la eternidad real nos libera de ella; extiende un manto de flores por encima del abismo y el sepulcro de la vida, aunque no es capaz de destruir el aguijón de la muerte. Esto sólo puede lo-

²⁴ Heiberg, *En Sjæl efter Døden*, p. 35.

grarlo la eternidad real. La eternidad fenoménica es apariencia, es la maya²⁵ celestial que, desde un punto dialéctico, oscila entre la temporalidad y la eternidad real. Es su reino el que es representado por el Elíseo del poeta, ahí 3216 donde los piadosos paganos se congregan. Muchos que no han sido admitidos por san Pedro se sientan aquí a la mesa con los antiguos patriarcas del arte y alegran sus almas con estos ensueños genuinos, y en la medida que no sienten una necesidad más urgente que la de entretenerse con las imágenes de la eternidad, satisfacen también aquí de sobra sus deseos. Por lo demás, no hace falta señalar que todas las glorias del cielo fenoménico se encuentran también en el real, pero en éste no son más que tapices —para emplear la antes mencionada comparación goethiana— en las moradas de los bienaventurados, mientras que en el cielo fenoménico las moradas mismas están hechas del material efímero de la imagen y la apariencia.

Es a este cielo que el alma se dirige ahora para solicitar su entrada. No obstante, al comparecer ante el tribunal de Aristófanes ocurre lo mismo que frente al de san Pedro. Es rechazado porque no lleva consigo la eternidad que busca. Dicho de otro modo, esa eternidad de la que Aristófanes guarda las llaves se asemeja a aquella que es abierta por las de Pedro en el sentido de que su origen se encuentra en medio del tiempo y en que sólo en el mundo uno se inicia en sus misterios. Así como Pedro señalaba hacia Palestina, del mismo modo Aristófanes apunta hacia la Hélade, la cual es envuelta por los rayos de esta eternidad fenoménica. Con todo, el alma hubiera podido encontrar en Copenhague la Hélade con todas sus teofanías y ahí mismo hubiera sido capaz de descubrir la existencia religiosa de lo nórdico.²⁶ Justo como san Pedro exigía como condición indispensable para la salvación que el alma volviera una vez más al mundo, de manera parecida Aristófanes establece de forma clara que el único medio para su salvación es que retorne a Copenhague a fin de familiarizarse ahí con las verdaderas ilusiones. Sin embargo, el alma carga con una educación cultural demasiado real como para ser capaz de ver Copenhague desde una perspectiva medianamente idealista y fenoménica. Ha aprendido a contemplar la Antigüedad no desde el punto de vista de la fantasía, sino desde una perspectiva histórica y geográfica.

²⁵ En la tradición hinduista, “maya” equivale al elemento ilusorio por el que el mundo de los fenómenos se manifiesta como la realidad única. En otras palabras, “maya” es, como señala Martensen, lo aparente.

²⁶ Martensen se refiere, desde luego, a la mitología en las sagas de los antiguos nórdicos. El Romanticismo en Dinamarca se caracterizó por el interés renovado en las leyendas nórdicas. Escritores de gran renombre como Oehlenschläger y Grundtvig contribuyeron a este entusiasmo por lo antiguo.

Puesto que no profesa una sabiduría académica vacía, sino que de forma constante busca establecer una escuela para la vida, sólo ha estudiado la historia como un saber práctico del que toma ejemplos para la época presente. Ha contribuido al museo de Thorvaldsen,²⁷ pero no ha ofrecido sacrificios para los dioses del templo. Tan sólo ha presentado su ofrenda para el espíritu de unión en una consideración práctica relacionada con el beneficio del Estado. Después de que Aristófanes ha buscado en vano un solo punto en el que esta alma fuera capaz de renunciar a la realidad en favor de la ilusión, descubriendo únicamente realidad pura por todas partes, y después de permitirle recorrer infructuosamente el purgatorio de la ironía, el alma llega, abandonada por todas las Musas y Gracias, al infierno.

3217 Ahora bien, este infierno que descubre no es nada sin la eternidad por la que ha vivido como si fuera su ideal. Se trata de aquella eternidad en la que la mayoría de los seres humanos vive en la actualidad, esa eternidad en la que el aquí y el más allá se oponen siempre y ni siquiera en *la apariencia* se relacionan. Carece por completo de unidad; sólo posee un inicio, pero carece de medio y fin. Quien desee tener una noción clara de esto que lea con atención el *coro de las Danaides*, el cual describe una eternidad que siendo terrible para cualquier naturaleza espiritual, resulta atractiva para aquellos que carecen de espíritu.²⁸ Es indudable que si no estuvieran enterados de semejante coro infernal y no supieran que está conformado por Danaides, a muchos lectores les parecería que dicho coro expresaba de forma excelente —aunque quizá con palabras demasiado elevadas— su propia noción de la eternidad. Aunque no entiendan cada una de las palabras —algo que, por lo demás, en la poesía no es decisivo—, se percatarán de que este poema posee de forma cabal *el tono* de la eternidad. Es este tono de lo infinito el que embelesa al “alma”, pues ahí descubre su propio tono fundamental. En ese momento descubre lo que lleva consigo. Y dado que está en la naturaleza de esta eternidad el avanzar con dificultad en una infinitud matemática, sin moverse, a pesar de todo, de su sitio, entonces es justo que, al fallecer, el alma no descubra algo nuevo o distinto de lo que poseía antes, sino que ahí sólo se reencuentre con todo tal como lo conoció en el mundo. Al llegar al infierno, no hace más que volver a Copenhague. Lo que ahí encuentra,

²⁷ Bertel Thorvaldsen (1770-1844), el gran escultor danés. Su museo, cerca de Christianborg, fue fundado en 1839, cuando Thorvaldsen aún vivía.

²⁸ Cfr., Heiberg, *En Sjæl efter Døden*, p. 81. La eternidad que describen las Danaides es una imagen de la existencia cotidiana, con todos sus hábitos y costumbres, reproduciéndose para siempre.

el contenido positivo con el que se colma ahí, la materia espiritual con la que edifica su cuerpo, todo esto ha de leerse en la comedia misma, pues un comentario no haría sino empobrecerlo. Tan sólo me permitiré una observación general con relación a estas facciones aristofánicas. Es decir, algunos lectores pondrán el énfasis en estas alusiones locales y personales como si fueran lo esencial y sustancial, como si hubieran sido, de hecho, el objetivo principal del poeta. Gustosos arrancarían estos elementos satíricos como si fueran las mejores flores de la corona, como si fueran el divertimento propiamente dicho de toda la comedia. Si hablaran en alemán, dirían lo siguiente: *das eben ist der humor davon!*²⁹ Semejante interpretación resulta mediocre, pues no alcanza a ver que el factor personal de la pieza constituye un mero elemento accidental y efímero dentro de la ironía, la cual posee un contenido completamente universal. De modo inverso, otros desaprobaban, en un sentido moral, dichos pasajes. El motivo de esto es que, por distintas intenciones ocultas, uno no le concede completa libertad y regocijo a la ironía y al humor cómico. Ahora bien, es parte de la naturaleza de lo cómico el ser *desconsiderado*, además de que el ingenio aristofánico es por esencia *local*; lo suyo no es arrojar de forma azarosa sus rayos, sino dar en el blanco. También acerca del ingenio es válida la famosa sentencia: *Vis eius integra si conversus fuerit in terram!*³⁰ Si por lo demás se rechazaran todas las alusiones personales, sería preciso condenar en su totalidad la comedia aristofánica, e incluso no habría más remedio que renunciar a una figura como Sócrates.

Si bien el destino del “alma” es en cierto sentido muy lamentable y 3218 podría ser la fuente de las más graves consideraciones, su carácter es más bien cómico. Resulta cómico, a saber, porque el “alma”, con todos sus contratiempos, mantiene el buen humor y no pierde la compostura. Está tan seguro de la realidad de su visión de vida que no se deja desorientar ni con san Pedro ni con Aristófanes. Esta alma es cómica porque es muy honesta y razonable, pero no se da cuenta de que sus acciones siempre son mediocres, porque oscila entre lo práctico y lo real, pero no se percata de que, en el fondo, no es más que una idealista mediocre que se ha enredado a sí misma en un embrollo de ilusiones falsas, porque es eficiente e industriosa de un modo infatigable, pero no alcanza a ver que nunca se mueve de su sitio, y cuando alguna vez llega a observar esto último, ello no la afecta en lo absoluto, sino que se mantiene en perfecta armonía consigo misma. Así, por lo que a ella respecta no ha llegado al infierno, esto sólo lo ve el espectador.

²⁹ “¡Esto no es más que la parte humorística!”

³⁰ “¡Su poder sería perfecto si se volcara hacia la Tierra!”

Desde el punto de vista del alma, ella se encuentra ahora en *la eternidad*. Algunos lectores han planteado la pregunta de si alguna vez podrá liberarse de esta mala eternidad [*slette Evighed*] o si está condenada a permanecer ahí de forma irrevocable. La respuesta depende de si es o no capaz de convertirse, lo cual depende, a su vez, de si es capaz de conocerse genuinamente a sí misma. De este modo, si consigue volverse cómica no sólo frente a los demás, sino frente a *sí misma*, y si alcanza una ironía superior con relación a ella misma, pero también con respecto a Mefistófeles, sólo entonces podrá liberarse. Entonces se disolverá su endurecimiento realista y, desvaneciéndose en un éter humorístico, se alzarán por este medio hacia una salvación superior. Si tal cosa ocurrirá con esta alma es algo que no podemos afirmar. Sin embargo, puesto que su destino ahora ha sido revelado a “los sobrevivientes”, es de esperar que éstos, viéndose reflejados, intenten conocerse a sí mismos y, al descubrirse como infinitamente cómicos, consigan liberarse de su endurecimiento.³¹ Pues así como la liberación del mal pasa por las lágrimas, de manera parecida la liberación del imperio de la trivialidad pasa a través de la risa. Y justo como el pecador que es capaz de derramar lágrimas por sí mismo demuestra con ello que su maldad no es absoluta, sino que le entrega el poder al bien que lleva en sí, del mismo modo aquel que puede descubrir lo ridículo de su propia trivialidad no se encuentra por completo desprovisto de espíritu, alzándose por encima de sí mismo y poniendo en juego su mediocridad. Si, por lo tanto, pudieran ofrecer esta prueba de una autoconsciencia superior, entonces también se abrirían perspectivas mejores para ellos. Entonces también podrían abrigar la esperanza de ser admitidos en el cielo fenoménico. Si se interesaran realmente en la comedia actual, podrían al menos convencerse de una buena contradicción en Aristófanes.

En contraste con la figura cómica del alma, en este infierno descubrimos también a un personaje severo, a saber, un poeta “que escribe buenos versos, siendo él mismo mediocre”.³² No obstante, al escuchar su confesión, parecería que en un comienzo era malvado [*ond*], volviéndose sólo después mediocre [*slet*]. En consecuencia, parecería que originalmente pertenecía a otra región del infierno. Habla sobre sus privaciones, causadas por él mis-

³¹ La comedia concluye con un coro formado por los sobrevivientes. No obstante, éstos creen que el alma ha subido al cielo, por lo que se debe pensar que ignoran el verdadero destino del difunto. En este sentido, cuando Martensen se refiere a los “sobrevivientes”, quizá se está refiriendo a los lectores de la comedia. Cfr., Heiberg, *En Sjæl efter Døden*, p. 82.

³² Heiberg, *En Sjæl efter Døden*, p. 61.

mo, pero se consuela pensando que aquello que ha perdido en vida, lo recupera por medio de su poesía. 3219

Si no me hubiera apartado
De lo bueno y piadoso,
No hubiera resonado mi canto de añoranza
Ni hubiera cantado tan bellamente,
Como el ave en su jaula,
Del anhelo que el alma siente de Dios.

Si no hubiera sido tan fuerte mi incredulidad
Como para arrancarme del seno de la Iglesia,
Apartándome del nido,
Mi poesía no habría entonces resonado
Con el tono añorante de mi voz,
Suspirando por ser readmitido.³³

Esto es, desde luego, una alusión a la idea de la caída y del paraíso perdido, con lo cual se abre un ciclo completamente nuevo de categorías religiosas y morales, ninguna de las cuales está presente en la conciencia del “alma”. En otras palabras, la trivialidad no se refiere tanto a una caída espiritual, sino que ella misma es una *contingencia* [*Tilfældighed*] espiritual. Este poeta parece ser un pariente en espíritu de otras estrellas caídas que, al perder el cielo cristiano por causa de su incredulidad e impiedad, por el mismo motivo han perdido el goce y la alegría de su propio cielo artístico. De nada le serviría si pudiera ser admitido en el Elíseo pagano, tampoco ahí experimentaría dicha alguna, pues el ser humano sólo puede experimentar la saciedad exclusiva de la eternidad fenoménica cuando permanece en la ignorancia pagana del pecado y el mal. Pero si ha comido de este árbol del conocimiento, pierde entonces la dicha de estas hermosas ilusiones y sólo podrá reencontrarse con ellas en la eternidad real, donde el ser humano vuelve a ser un niño en un sentido superior que el de los poetas. Este poeta parece sentir ya un anhelo más vehemente de salvación. Por lo demás, si tal alma caída será capaz de liberarse dependerá de si estos anhelos pueden transformarse en alas con las cuales pueda alejarse volando, dejando atrás su larva con Mefistófeles.

Al introducir a este poeta en escena, el autor nos permite contemplar otras regiones además de las que ha descrito de forma inmediata, lo que

³³ *Ibid.*

agita incluso más nuestro deseo de que nos transporte a dichos lugares y nos ofrezca más imágenes de esta *divina comedia*. Que esto le resulta posible es indudable, pues cualquiera que haya leído la presente comedia no sólo de forma superficial y sin cuidado, buscando en ella un pasatiempo vacío, se percatará de que el poeta ha visto más regiones de lo que nos cuenta en esta pieza. Lo anterior resulta evidente cuando echamos un vistazo a los otros poemas de la colección, a saber, “El servicio divino” y “El protestantismo en la naturaleza”, obras que se desarrollan dentro del mismo horizonte, sólo que en ellas se expone la seriedad de la vida de un modo más directo. Me referiré ahora a estas piezas, las cuales, desde el punto de vista de su contenido, tienen una estrecha conexión con la *divina comedia*.

H. Martensen

HANS LASSEN MARTENSEN AND THE THEOLOGICAL FOUNDATIONS OF COMEDY: APOCALYPTIC HUMOR

Lee C. Barrett
Lancaster Theological Seminary, USA

Abstract

Hans Lassen Martensen's analyses of the concepts "comedy," "humor," and "irony" were informed by a unique theological vision. According to his literary theory, comedy included the moments of irony, which promoted distance from the mundane world, and humor, which encouraged the discernment of the infinite in the superficialities and brokenness of that world. The element of humor was rooted in the theological conviction that the drama of the cosmos is governed by the dialectic of differentiation and happy reconciliation. Given that conviction, Martensen redescribed traditional Christian doctrines, such as the Trinity, creation, the Incarnation, salvation, and eschatology so that they all contributed to the assurance that the cosmos is moving toward the ultimate fulfillment of all things. That joyous certainty undergirded comedy's ability to compassionately embrace the failings and trivialities of finitude.

Key Words: Martensen, irony, humor, comedy, theology, eschatology.

Resumen

El análisis de Hans Lassen Martensen de los conceptos de "comedia", "humor" e "ironía" se caracterizan por una visión única. De acuerdo con su teoría literaria, la comedia incluye los momentos de la ironía, la cual sugiere un distanciamiento con respecto a lo mundano, y el humor, que promueve el discernimiento de lo infinito dentro de lo superficial y descompuesto de este mundo. El elemento del humor radica en la convicción teológica de que el drama del cosmos está gobernada por la dialéctica de la diferenciación y la reconciliación feliz. Dada esta convicción, Martensen replanteó las doctrinas cristianas tradicionales, tales como la Trinidad, la creación, la encarnación, la salvación y la escatología, de modo que contribuyeran en su conjunto a la certeza de que el cosmos se dirige al cumplimiento máximo de todas las cosas. Esta certeza feliz es el fundamento de la habilidad de la comedia para abarcar de forma compasiva las imperfecciones y trivialidades de la finitud.

Palabras clave: Martensen, ironía, humor, comedia, teología, escatología.

Søren Kierkegaard's master's thesis, published as *The Concept of Irony*, was just one (somewhat unconventional) contribution by a young theology student to an already wide-spread and sometimes heated academic conversation in Denmark about the significance of the related concepts of "irony," "humor," "comedy," and "tragedy." The discussion in northern Europe had been sparked by the controversial literary theory and practice of such Romantics as Friedrich Schlegel and Ludwig Tieck, and by G. W. F. Hegel's critical response to them in his philosophy of aesthetics.¹ The passionate exchange featured such luminaries of Denmark's "Golden Age" as F. C. Sibbern (1785-1872), a professor of philosophy at the University of Copenhagen, Poul Martin Møller (1794-1838), another professor of philosophy and a poet, and Johan Ludvig Heiberg (1791-1860), poet, philosopher, literary critic, and arbiter of taste for many of Copenhagen's cultural elite. One of the somewhat less well-known participants was the rising academic star, Hans Lassen Martensen (1808-1884), who would soon ascend to prominence as a theology professor at the university, court preacher, and eventually the primate of Denmark. Martensen's reflections on literary forms serve as a case study of the way in which these conversations about aesthetics were functions of even deeper debates about foundational theological and philosophical world-views. As we shall see, Martensen's literary theory was informed by a specific theological agenda; his conclusions about irony, humor, and comedy were governed by his unique speculative eschatological vision (which he calls "apocalyptic") that rooted comedy in an extreme cosmic optimism.

I. *The Beginnings of Martensen's Literary and Theological Authorship*

In 1836 Martensen returned from a two-year tour of Europe in which he had studied or at least conversed with many of the continent's leading thinkers.² He had been drawn to aspects of Hegel's dialectical idealism, in

¹ Cfr., K. Brian Soderquist, *The Isolated Self: Truth and Untruth in Søren Kierkegaard's "On the Concept of Irony,"* Copenhagen: C. A. Reitzel 2007. See also: George L. Pattison, *Kierkegaard, Religion, and the Nineteenth Century Crisis of Culture*, Cambridge: Cambridge University Press 2002. David J. Gouwens, *Kierkegaard's Dialectic of Imagination*, New York: Peter Lang 1989. Uffe Andreassen, *Poul Møller og Romantismen*, Copenhagen: Gyldendal 1973.

² For Martensen's life, see Hans Lassen Martensen, *Af mit Levnet. Meddelelser*, vols. 1-3, Copenhagen: Gyldendal 1882-83.

which provisional differentiations are progressively reconciled into higher unities, but he had also been disturbed by the possible pantheistic implications of this ideology. According to his own admission, the lure of pantheism had temporarily undermined his faith in a transcendent deity. After a debilitating spiritual crisis Martensen experienced a renewed appreciation for the personhood of God. He became certain that God is much more than an impersonal dynamic inherent in the history of the human spirit. The resolution of his theological struggles generated the twin themes that would define much of Martensen's authorship: the Hegel-like optimism that the reconciliation of apparent opposites is the *telos* of history, and an abiding conviction that God is a transcendent personality.³ Both of these themes would combine to form the background for Martensen's reflections about comedy, irony, and humor.

Upon his return to Copenhagen, Martensen renewed his friendship with J. L. Heiberg, whom he had met in Paris and who was actively promoting the philosophy of Hegel as an antidote to all of Denmark's cultural ills.⁴ Heiberg employed themes derived from Hegel in his literary criticism and even tried to embody them in his own "speculative poetry." Hegel's work was used by Heiberg to critique the excesses of reflective irony by some of the Romantics and to discredit the celebration of immediacy by other Romantics. He mobilized these criticisms to promote his own vision of a more conceptual and speculative form of art. Heiberg was by no means alone in this critical endeavor, for the Hegel-inspired critique of Romantic irony was becoming common throughout northern Europe. Martensen's association with Heiberg would contribute much to his own integration of aesthetic and theological concerns, particularly the relationships between comedy, dialectic, and eschatology.

In 1836 Martensen entered the scholarly fray by favorably reviewing Heiberg's *Introductory Lecture to the Logic Course at the Military College*, which overtly revealed the influence of Hegel in his enthusiasm for a dialectical logic based on the mediation of apparent opposites.⁵ Martensen's

³ Cfr., Horn, Robert Leslie Horn, *Positivity and Dialectic: A Study of the Theological Method of Hans Lassen Martensen*, Copenhagen: C. A. Reitzel 2007, pp. 63-68.

⁴ Cfr., Henning Fenger, *The Heibergs*, trans. by Frederick J. Marker, New York: Twayne Publishers 1971.

⁵ Hans Lassen Martensen, "J. L. Heiberg: *Indledningsforedrag til det i November 1834 begyndte logiske Kursus paa den kongelige militaire Høiskole*," in *Maanedsskrift for Litteratur*, vol. 16, 1836, pp. 515-528. English translation: "Review of the *Introductory Lecture to the Logic Course*," in *Heiberg's Introductory Lecture to the Logic Course and*

dissertation on human autonomy continued his engagement with Hegel, although he critiqued modern philosophy's failure to do adequate justice to the self's dependence on God.⁶ Modern philosophy, he warned, had misleadingly valorized the self's determination of its own existence. This regrettable impulse to become self-sufficient inevitably terminates in despair. Martensen contended that God is not just an historical process, but is a self-conscious personal subject. Moreover, he claimed, the human self is structured to recognize that it is created, sustained, and loved by this divine subject. Martensen's concern for sweeping metaphysical and theological issues, particularly the rhythm of differentiation and reunification, was also evident in his 1840 monograph on the thought of the medieval mystic Meister Eckhart.⁷ In addition to his theological and philosophical work, it was at this period of his life that Martensen devoted much of his attention to aesthetic matters, writing a review of *Faust* by the Austrian poet "Lenau" (Niembsch von Strehlenau, 1802-1850) in 1837,⁸ a review of Heiberg's *Fata Morgana* in 1838,⁹ and a review of Heiberg's *New Poems* in three installments in 1841.¹⁰ As is evident from this chronology, in his early writings Martensen was simultaneously developing his thoughts on theological and aesthetic matters, which were constantly being interwoven.

Other Texts, ed. and trans. by Jon Stewart, Copenhagen: C. A. Reitzel 2007, pp. 73-86.

⁶ Hans Lassen Martensen, *Den menneskelige Selvbevidstheds Autonomie i vor Tids dogmatiske Theologie*, trans. by L. V. Petersen, Copenhagen: C. A. Reitzel 1841. English translation: *The Autonomy of Human Self-Consciousness in Modern Dogmatic Theology*, in *Between Hegel and Kierkegaard*, trans. by Curtis L. Thompson and David J. Kangas, Atlanta: Scholars Press 1997, pp. 77-147.

⁷ Hans Lassen Martensen, *Meister Eckhart. Et Bidrag til at oplyse Middelalderens Mystik*, Copenhagen: C. A. Reitzel 1840. English translation: *Meister Eckhart: A Study in Speculative Theology*, in *Between Hegel and Kierkegaard*, trans. by Curtis L. Thompson and David J. Kangas, Atlanta: Scholars Press 1997, pp. 149-243.

⁸ Hans Lassen Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust. Med Hensyn paa Lenaus *Faust*," in *Perseus*, ed. by Johnan Ludvig Heiberg, C. A. Reitzel 1837, no. 1, pp. 91-164.

⁹ Hans Lassen Martensen, "*Fata Morgana: Eventyr-Comedie* af J. L. Heiberg," *Maanedsskrift for Litteratur* 1838, vol. 19, pp. 361-397.

¹⁰ Hans Lassen Martensen, "Nye Digte af J. L. Heiberg," *Fædrelandet*, vol. 2, no. 398, January 10, 1841; no. 399, January 11, 1841; no. 400, January 12, 1841.

II. *Martensen's Early Literary Reflections*

Martensen's review of Lenaus' *Faust* reveals the beginnings of a style of thinking that would inform his ruminations about irony and humor. He notes that the literary work, while using mythic themes, is really an exploration of the dynamics and potentialities of human subjectivity in relation to religion's "absolute idea."¹¹ The figure of Faust epitomizes humanity's aspirations to use reason to resolve all existential problems and to answer all questions without reliance upon God. This quest, if pursued consistently, inevitably leads to doubt. Martensen's reflections about doubt parallel what he will also shortly say about irony. Doubt is a necessary moment in the progress toward spiritual maturity, for doubt liberates the individual from the restrictions of a worldly pragmatism and a reductive empiricism. In an analogous way, irony frees the individual from the tyranny of social norms and the allure of purely temporal satisfactions. But, Martensen warns, Cartesian doubt can solidify into a world-view of debilitating skepticism, just as irony can be misused as a justification for nihilism. Doubt and irony should be moments or dimensions in the progress toward spiritual maturity, and not ultimate resting places.

In the review of *Fata Morgana*, Martensen outlines the contours of his literary theory. Here he treats the crucial issue of the nature of comedy, distinguishing it from tragedy.¹² According to Martensen, the dramatic tension in tragedy involves merely ethical concerns. Tragedy assumes the validity of social norms and does not promote critical distance from them; the given ethical values and ideals are taken to be absolutes. Tragic conflicts only generate real anguish if it is taken for granted that the clashing ethical systems have legitimate prescriptive force. In tragedy, the beleaguered hero must try to negotiate the tensions among divergent but equally valid ethical commitments. In modern literature, Martensen observes, tragedy's ethical collisions typically occur between diverging world-historical value systems.

According to Martensen, comedy, as opposed to tragedy, calls into question the very significance of the finite world, including its ethical principles. In various ways, all comedy is animated by a sense of the incongruity of essence and phenomenon. Martensen proposed that comedy occupies a position beyond the ethical sphere and that it challenges the absolutizing

¹¹ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," p. 98.

¹² Martensen, "*Fata Morgana: Eventyr-Comedie* af J. L. Heiberg," pp. 378-379.

claims of ethics.¹³ Comedy exposes the finite, relative, and fallible aspects of all human endeavors, including ethical projects. More generally, comedy ridicules those who immerse themselves in the mundane world in any way, and subverts their illusion that the finite realm of ordinary duties and pleasures enjoys some sort of ultimacy apart from its relation to the infinite and the eternal. Comedy recognizes the infinitude of subjective consciousness and freedom, and celebrates their inherent value over against the paltry vicissitudes of mundane life. Not only are the myopic desires of vulgar materialism and the flights of fancy of pure idealism inadequate expressions of spirit, but so also is the self-satisfaction of the cultural conformist. By themselves, the joys of the complacent and dutiful citizen can never truly satisfy the spirit.

In the review Martensen proceeds to subdivide comedy into two different expressions: irony and humor. Irony promotes an appreciation of subjective freedom by exposing the pretensions of finitude. However, irony can become more than a critical tool and can grow into a comprehensive disposition toward life in general. When this happens, irony can degenerate into a world-denying, self-absorbed nihilism. Unrestrained irony breeds a debilitating narcissism and solipsism.

Humor, the other dimension of comedy, is very different, although it includes a moment of irony. Martensen maintained that humor views life from a higher metaphysical position than does irony. After relativizing the finite, humor then affirms that the finite can be brought back into relation with the infinite.¹⁴ In spite of the obvious incongruities, the seeds of the ideal can be discerned in the real. Truth can be found in appearances. Consequently, the finite can be embraced and affirmed, in spite of its contingency, fallibility, and fallenness.

Martensen's review of Heiberg's *New Poems* further elaborated this analysis of comedy, irony, and humor, reiterating themes from his "*Fata Morgana*" essay and gesturing toward its theological basis. Martensen focused on Heiberg's poem "The Soul after Death," which was described as an "apocalyptic comedy" by its author. According to Martensen, the poem warrants the characterization of "apocalyptic" because it imagistically points to the ultimate judgment of the finite realm. It is also appropriately called a "speculative" poem, for it deals with the most basic features of existence, seeing them in the light of a unifying idea, rather than merely focusing on

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Martensen, "*Fata Morgana: Eventyr-Comedie* af J. L. Heiberg," pp. 380-381.

some limited and idiosyncratic situation. In the poem, a deceased business person, sounding very much like a stereotypical member of Copenhagen's bourgeoisie, seeks admission first to the Christian heaven and then to the pagan Elysium. This particular individual, who is the epitome of superficiality, mistakenly believed that a life devoted to familial duties and civic responsibilities exhibits sufficient virtue to merit a heavenly reward. Upon being questioned about how he had sought to understand the divine, the soul protested that God is incomprehensible and that seeking knowledge of God is pointless. However, the soul's recourse to the theme of divine ineffability and the espousal of a cavalier agnosticism was dismissed by St. Peter as an evasion of responsibility. To claim that God is utterly ineffable is to evacuate the concept "God" of all meaning and thereby to render it innocuous.

Having been rejected by heaven, the soul then sought admission to Elysium. But Elysium has its own admission requirements: the soul must have been genuinely devoted to the pursuit of truth and beauty. However, this poor cultural philistine had sought beauty and truth only in finite phenomena. He had wrongly imagined that art is nothing more than the life-like representation of empirical reality. He had not learned to discern the infinite and the eternal in the depths of the finite and the temporal. Similarly, the soul had foolishly imagined that knowledge is nothing more than a congeries of empirical data, unsynthesized by any concept to reveal its deeper meaning.

The poor rejected soul finally gets a warmer reception in Hell, which bears a marked resemblance to Copenhagen. Hell is not the domain of pure moral evil, but is rather the sphere of "the bad." "Bad" in this context has resonances of the Hegelian notion of a "bad infinity," meaning the endless repetition of particulars without any integrating significance or purpose; the bad infinity is the merely quantitative extension of a series of identical items. Here "bad" does not suggest intentional opposition to the good, but rather indifference to all the higher things of the spirit. The hellish soul remains naively focused on purely temporal and pragmatic concerns. Although there seems to be much activity and the pretense of engaging in important tasks, the frenetic busyness is essentially meaningless. The infernal soul does not pursue anything ideal, nor does it aspire to discern the ideal in the real. Hell exhibits no teleology, manifests no significant history, and is intrinsically repetitious and boring. Hell is a place of apathy toward everything that ennobles life. It represents the triumph of vacuity and mediocrity. In cultural

terms, it is the culmination of a pragmatic society's lack of concern for ultimate questions of truth and beauty. For Martensen, Heiberg's description of Hell functions as a critique of uncultivated bourgeois sensibilities and crass philistinism. Because the lost souls remain satisfied with mere societal conventions, ephemeral fads, and ersatz appearances, they possess no inner stability and no coherence. The denizens of Hell are buffeted by idiosyncratic whims that have no rhyme or reason. Therefore, Hell, or bourgeois pragmatism, is really a species of nihilism and relativism.

Martensen applauds Heiberg's plot-line for exposing the folly of ascribing ultimate significance to the trivialities of worldly life and trying to find fulfillment within the bounds of finitude. As Martensen had argued in his previous review, irony like that practiced by Heiberg uncovers the emptiness of the immediate life. The consistent ironist perceives the vanity of the entire realm of actuality. Such irony is essential for sensitizing people to the differences between the ideal and the actual world. It warns the reader to distance herself from mundane concerns. As a critical tool, irony provides the invaluable service of pointing to more expansive horizons that transcend the narrow confines of conventional thinking.

But Martensen's endorsement of irony is qualified, as was Heiberg's. He warns that irony as practiced by the Romantics can become a way of life in which everything is relativized. The proponents of such "uncontrolled irony" satirize all mundane phenomena in order to arbitrarily experiment with them. Here irony, which should be a critical tool to unmask finitude's pretensions, degenerates into self-absorption. Irony as a life-view mistakenly takes subjective nihilism to be the absolute truth about human existence, scoffs at all external norms, and cavalierly mocks everything. Because conventional values are discredited, the individual is liberated to invent his own values and projects, and to irresponsibly play with the world. In this way finitude is not entirely rejected, but is rather transfigured into a toy. This proudly and defiantly self-legislating self is in danger of becoming arbitrary, erratic, and immoral.

As he had done in the review of *Fata Morgana*, so also here Martensen explains the difference between tragedy and comedy. "The Soul after Death" is not a tragedy of cosmic proportions like Dante's misnamed *Divine Comedy*.¹⁵ The drama in Dante's celebrated poem revolved around moral failings and consequently Dante's tone was intensely judgmental. The themes of punishment for sin and the prospect of moral rehabilitation and

¹⁵ Martensen, "Nye Digte af J. L. Heiberg," no. 398, columns 5209-5210.

spiritual progress pervade the work. The threat of eternal damnation, which is a cornerstone of the “Catholic” apocalypse, is not a suitable topic for comedy, but demands the sort of tragic treatment that Dante gave it. Martensen insists that the Protestant apocalypse is different from the Roman Catholic apocalypse, for the Catholic non-comedy ends in the eternal damnation of some souls. Drawing on his Lutheran heritage to support his view, Martensen laments that Catholic eschatology is governed by law rather than by grace, and therefore its version of the history of the cosmos concludes with a woeful eternal dualism of the saved and the damned.

In the review of *New Poems* Martensen proposes that comedy, over against tragedy, points to a happy reconciliation of the finite and the infinite, and not their eternal disjunction. As he had argued in the review of *Fata Morgana*, he reiterates that the category of the comic includes both irony and humor.¹⁶ The comic, which contains irony within itself, presupposes the oppositions of existence and essence, and of appearance and reality. But humor, the other moment of comedy, advances beyond the ironic stance. Again echoing the review of *Fata Morgana*, Martensen contends that humor employs metaphysical rather than merely ethical categories. Humor is a speculative form of comedy, or the speculative moment within comedy, which can vanquish the nihilistic tendencies of unrestrained irony. “The humorous,” he writes, “which belongs only to Christendom, holds within itself not only all of irony, the poetic justice over the fallen world, but in addition the fullness of love and reconciliation.”¹⁷

Humor can restrain irony because it expands irony’s critique to include the emptiness of the ironist’s own self. It is not only conventional society and worldly individuals that are vacuous, but so also is the stance of the ironist. In humor, the individual’s own self is seen as participating in the folly and triviality of the world of actuality. The humorist is cognizant of his own fallibility and recognizes the superficiality of his own existence. He realizes that he himself is not exempt from humanity’s ridiculous obsession with inconsequential matters. Unlike the arrogant ironist, the humorist exemplifies the virtue of humility. Whereas irony leads to isolating egoism, humor encourages a sense of solidarity with the fallibility of the human race. Seeing himself as comic, the humorist is not reluctant to laugh at himself.

According to the review of *New Poems*, humor adds an even more important element to comedy. Humor, Martensen asserts, is a Christian cat-

¹⁶ Martensen, “Nye Digte af J. L. Heiberg,” no. 398, column 3212.

¹⁷ *Ibid.*

egory. To accentuate this, he even claims that humor belongs exclusively to Christianity.¹⁸ Christianity is presupposed by humor, and humor is an essential dimension of Christianity. It is at this point that connections between Martensen's literary theory and his theology become overt.

Humor and Christianity are related in at least two different ways for Martensen. First, humor presupposes an awareness of sin. The humorist sees the mundane world as not just superficial, but also as fallen. Something has gone deeply wrong with the world; this is the negative moment in humor that is even more critical of temporality than is irony. However, the fact that something has gone wrong also implies a more hopeful prospect: things could be put right again; the emptiness of life in the world is not a structural necessity. Secondly, humor loves and affirms the world in spite of its triviality and its sin. Comedy, enriched by the dimension of humor, gestures toward the final triumph of felicity. Comedy points to a resolution of the contradiction between actuality and ideality, the finite and the infinite. At its heart, the humorous dimension of comedy anticipates a cosmic reconciliation. Humor presupposes that God, who is not construed as a punitive judge as in tragedy, will embrace everything. Comedy is only possible because God loves this world in spite of its folly and fallenness.¹⁹ The exuberantly optimistic mood behind comedy is the implicit conviction that this world is not so hopelessly fallen that God cannot graciously redeem and reconcile all things. Martensen rhapsodizes that humor "contains all the pain of the world overcome in a deep well of joy."²⁰ In the final consummation, all sorrow will be transfigured into blessedness as "the whole everyday-world is preserved in eternal happiness."²¹ Martensen adds that this mundane sphere will be preserved only as a world of appearances in which its non-ultimate status will be evident. Somehow the finite and transient phenomena of the temporal realm will provide the raw material for eternity.²² Put in more traditional religious language, in heaven the blessed souls will have their world restored, only in a reconciled and perfected form. Therefore, comedy is intrinsically Christian because the cosmic story must end happily; only Christianity guarantees that all will be well.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ Martensen, "Nye Digte af J. L. Heiberg," no. 398, column 3211.

²² Martensen, "Nye Digte af J. L. Heiberg," no. 398, column 3210.

Martensen briefly hints at some metaphysical arguments to buttress his contention about the ultimate reconciliation of the finite and the infinite. A purely abstract infinity would be completely vacuous. Temporality and finitude must be taken up into the infinite and the eternal, or else eternity would be devoid of content. Furthermore, the very nature of personhood requires a sweeping reconciliation of the mundane and the transcendent. Assuming that personhood continues in eternity, any type of self-consciousness presupposes that the self can distinguish itself from that which is not itself. For the self to be conscious of what it is not, some sort of phenomenal dimension must serve as its environment, which implies that the phenomenal realm will somehow be preserved. Moreover, comedy critiques an erroneous view of life, and every mistaken position implicitly points to its opposite which corrects its inadequacy. The acknowledgement of sin implies sin's overcoming, which is forgiveness. The recognition of the alienation of the finite from the infinite implies their reconciliation. Given all this, Martensen concludes that in a way, we may discover that heaven contains London and Paris.²³ Heaven will be much more than the unmediated presence of God; we will find the entire world there.

III. *The Theological Underpinnings of Martensen's View of Comedy*

Martensen's creative appropriation and elaboration of Heiberg's reflections on irony and humor, evident in his literary reviews, are informed by his broader theological project. Martensen lauds the virtues of speculative comedy because Christianity's basic message, in his view, is the cosmically good news that all will be well. The hilarity of comedy is one aspect of the joy of recognizing that the drama of the cosmos is the teleological movement from unity, to difference, and then on to unity-in-difference. That movement is found in the Godhead itself, as the interaction of the persons of the Trinity, and it is manifested outside God in the movement from creation to incarnation to consummation. At the heart of this vision are three motifs: his articulation of a doctrine of the immanent Trinity, his contention that creation implied the need for incarnation, and his cautious flirtation with the theme of *apokatastasis*. The contours of this vision were evident in Martensen's early work, and they came to explicit articulation in his *Christian Dogmatics*. Significantly, he was developing the main motifs of his theology

²³ Martensen, "Nye Digte af J. L. Heiberg," no. 398, column 3211.

at the same time that he was composing his reflections about comedy, irony, and humor. A chronology of his more theological writings will show how these themes were regularly reiterated, thus showing their centrality to his theological vision, and that their progressive elaboration clarified the basis for his understanding of comedy.

In his essay of 1839 “Rationalism, Supernaturalism” Martensen began to articulate some of these themes.²⁴ Most particularly, he pointed to the need for a doctrine of the immanent Trinity in order to understand God’s actions *ad extra* as being rooted in God’s inner life. God’s life *in se* is the basis for creation, although creation is an uncoerced act of divine freedom. The movement from differentiation to reconciliation is so important for Martensen that he locates its foundation in the inner dynamics of the Trinity, which he describes as the key to the whole world system. In the same essay Martensen insists that God’s act of creation is oriented to incarnation; God’s decision to become incarnate was implicit in God’s decision to create. Martensen described Christ as “the central point of the universe, and the goal of the whole teleological development of the world.”²⁵ He adds, “Another way of expressing it is that creation exists only for the sake of incarnation.”²⁶ Nature is teleologically oriented toward supernature; nature was created so that it could be taken up into the supernatural, into the life of God.

In his monograph on Meister Eckhart of 1840 Martensen reinforced the centrality of the cosmological dialectic of difference and unity for his theology.²⁷ He commended Eckhart’s appreciation of the paradoxical rhythm of separation and unity in God’s relation to humanity. Martensen approvingly describes Eckhart’s view that finite creatures issue forth from God in order to return to God; God posits that which is different from God in order to transcend the difference through the union of the soul with God. Mar-

²⁴ Hans Lassen Martensen, “Rationalisme, Supernaturalisme, og *principium exclusi medii*,” *Tidsskrift for Litteratur og Kritik*, vol. I, 1839, pp. 456-473. English translation: “Rationalism, Supernaturalism and the *principium exclusi medii*,” in Mynster’s “*Rationalism, Supernaturalism*” and the Debate about Mediation, trans. by Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusculanum Press 2009, pp. 127-143.

²⁵ Martensen, “Rationalisme, Supernaturalisme,” p. 463 / p. 134.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Hans Lassen Martensen, *Meister Eckhart. Et Bidrag til at oplyse Middelalderens Mystik*, Copenhagen: C. A. Reitzel 1840. English translation: *Meister Eckhart: A Study in Speculative Theology*, in *Between Hegel and Kierkegaard*, trans. by Curtis L. Thompson and David J. Kangas, Atlanta: Scholars Press 1997, pp. 149-243.

tensen approvingly explicates Eckhart: "The soul is that point where the created and the uncreated become one and through which the finite world, which is only fragmentary, can return to its originary source... This infinite process of self-objectification, a circle turning back into itself, is both God's life and the creature's life. God makes God's own essence creaturely, but the creature's issuing forth from God is only for the sake of the return."²⁸

In *Outline to a System of Moral Philosophy* of 1841 Martensen shifted attention from the doctrines of the Trinity and the Incarnation to the relation of God and humanity. He declares that the union of God and humanity accomplished in Jesus must be actualized in the human community.²⁹ In Christ humanity is reborn as Christ's mystical body and objectively elevated to a higher plane of life. He does add the qualification that this corporate new life must be internalized in the lives of individuals. But Martensen quickly returns to the objective fact of the new life available in Christ, and observes that "the humorous is the innermost background in all Christian considerations of the world."³⁰ Humor's joy is an anticipation of the ultimate victory of the kingdom of God; humor is animated by confidence that the anticipated goal will indeed be actualized. Behind this assurance is the joyful and resilient conviction that God is both the foundation and the ultimate end of the whole cosmic drama.

In 1843 Martensen entered the ecclesial fray concerning the nature and purpose of Christian baptism, and in so doing raised the question of eschatology and the possibility of the restoration of all souls.³¹ The controversy that captured his attention had been triggered by the state's decision to forcibly baptize the infant children of sectarian Christian parents who sought to restrict baptism to adult believers. The Baptists insisted that baptism should be contingent upon a voluntary, responsible profession of faith which preceded the individual's regeneration. While expressing reservations about coerced baptism, Martensen defended the practice of infant

²⁸ *Ibid.*, pp. 90-91 / pp. 207-208.

²⁹ Hans Lassen Martensen, *Grundrids til Moralphilosophiens System*, Copenhagen: C. A. Reitzel 1841. English translation: *Outline to a System of Moral Philosophy*, in *Between Hegel and Kierkegaard*, trans. by Curtis L. Thompson and David J. Kangas, Atlanta: Scholars Press 1997, pp. 245-313.

³⁰ *Ibid.*, p. 60 / p.287.

³¹ Hans Lassen Martensen, *Den christelige Daab betragtet med Hensyn paa det baptistiske Spørgsmaal*, Copenhagen: C. A. Reitzel 1843. English translation: "Christian Baptism," trans. by Henry Harbaugh, in *The Mercersburg Quarterly Review*, vol. 4, 1852, pp. 305-321, 475-485; vol. 5, 1853, pp. 276-310.

baptism by affirming the priority of the nurture provided by the church. The ecclesial channels of grace, including baptism preeminently, precede the individual's free response to God's solicitude. In fact, baptism implants the seed that will blossom in regeneration. God is portrayed by Martensen as the active agent in regeneration, which could suggest that salvation occurs through some sort of divine necessity. However, Martensen balked at this deterministic prospect, and vociferously denied any sort of pretemporal predestination of some individuals to salvation and others to damnation. That arbitrary restriction of salvation to the elect would compromise the theme of God's universal love. But Martensen also rejected the notion that God predestines all individuals to a salvation that will be effectuated automatically. Such a "magical" and deterministic view would negate the finite freedom of the human subject. Martensen wanted to see the grace of baptism as inspiring the individual's free participation in the process of her own spiritual growth, but not as necessitating it. That, however, opened the possibility that free resistance to God's grace could frustrate God's universally redemptive purpose. These considerations led Martensen to posit an antimony between God's sovereign love and human freedom. Although that antimony cannot be resolved, Martensen did point to the possibility of a non-fatalistic universal restoration.

The connections of all these themes became more explicit in Martensen's *Christian Dogmatics* of 1850.³² After a methodological prolegomena, the doctrine of the Trinity is foregrounded and serves as the foundation and organizing principle of his entire theological system. The centrality of the Trinity in his work was motivated by an epistemologically prior conviction that the Incarnation is the principle fact of Christian revelation, the "real and proper substance of Christianity."³³ Through his Trinitarian ruminations, Martensen was in effect seeking the transcendental conditions for the possibility of the Incarnation. Martensen asserts that pre-existence of Son with the Father in the Trinity is the ground in eternity of the Incarnation in time.³⁴ The Incarnation reveals the fact that God most basically desires to love human persons in a most intimate way; God most essentially wills this reconciliation of the soul and its world with God's own self.³⁵ God's

³² Hans Lassen Martensen, *Den christelige Dogmatik*, 2nd ed., Copenhagen, C. A. Reitzel 1850. English translation: *Christian Dogmatics*, trans. by William Urwick, Edinburgh: T. & T. Clark 1866.

³³ Martensen, *Den christelige Dogmatik*, p. 245 / *Christian Dogmatics*, p. 239.

³⁴ Martensen, *Den christelige Dogmatik*, p. 243 / *Christian Dogmatics*, p. 237.

³⁵ Martensen, *Den christelige Dogmatik*, p. 103 / *Christian Dogmatics*, p. 99.

reconciling work, evident in the Incarnation, enables a person to perceive God's love in the other two divine works of creation and consummation. The Incarnation is the crucial pivot of God's three-fold actions *ad extra* in creation, redemption, and consummation, for these three divine activities are three streams of love flowing from the fountain of the eternal love that became visible in the life of Jesus Christ.³⁶ The creative power of God is the presupposition of the love revealed in Christ, and the sanctifying work of the Spirit is the consummation of this love. Using the Incarnation as a prism, God's decisive reconciling act in Christ can be seen as the original purpose of God's activity as creator and as the content of the Spirit's revelatory and consummating work.

But, according to Martensen, reflection on the Trinity cannot rest with an appreciation of God's economy. Faith cannot be satisfied with a description of God's actions, no matter how loving they may be. Faith yearns for knowledge of God in God's own self, and cannot be content with a darkly mysterious hidden God; only a comprehension of God's inner being (even if that grasp is provisional and partial) will fulfill the heart's desire for communion.³⁷ Faith seeks nothing less than an understanding of love-in-itself. To achieve this, Martensen draws on the Trinitarian reflections of Augustine, the speculations of the mystic Jacob Boehme, and the dialectical logic of Hegel, particularly his analysis of self-consciousness. In order for God to be conscious of God's own self, God had to distinguish himself as a knowing "I" from himself as a known "Thou," and then comprehend himself as the loving unity of both "I" and "Thou."³⁸ As Augustine had proposed, the Trinitarian distinctions arise through the movements of God's self-knowledge and self-love. In God's own self, God is an eternally ecstatic dynamic of differentiation and reconciliation. In this way, reflection on the economic Trinity leads to a recognition of the immanent Trinity. According to Martensen, that perfect joy in the fullness of love is the very essence of God. He writes, "We have seen that the divine attributes find their harmonizing completion and unity in LOVE; love, which is not one single aspect of the divine essence, but that essence in its fullness."³⁹ This is truly divine comedy enacted in the heart of God.

³⁶ Martensen, *Den christelige Dogmatik*, p. 106 / *Christian Dogmatics*, p. 102.

³⁷ Martensen, *Den christelige Dogmatik*, p. 111 / *Christian Dogmatics*, p. 107.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Martensen, *Den christelige Dogmatik*, p. 106 / *Christian Dogmatics*, p. 102.

Martensen borrows from the mystical tradition to connect God's inner joy with God's actions *ad extra*.⁴⁰ When God perceives God's self in his self-image, the Son, God perceives the manifold of pure possibilities that are implicit in the Father. The Father's eternal begetting of the Son generates an ideal world of potentialities, which the Spirit displays as archetypes of the possible expressions of God beyond God's inner life. The otherness contained in God's self-communion is the basis for the projection of that otherness beyond God into the temporal sphere as the drama of creation, reconciliation, and consummation. God freely desires a world of self-conscious beings, differentiated from God, who can know and love God. The love that is God is the foundation for the creation of that which is beyond God. God lovingly creates the entire finite realm in order to be reconciled to it as an expression of the divine hilarity.

Martensen does not hesitate to conclude that the entire created order is oriented to the Incarnation. It is in the Incarnation that the decisive act of reuniting God and God's objectification of God's self occurs.⁴¹ Martensen insists that the Incarnation was an ontological reality, not merely a phenomenon in the religious self-consciousness of Jesus. Following the ancient Alexandrian theologians and the main thrust of the Lutheran tradition, Martensen affirmed the doctrine of the "*communication idiomatum*," the view that the characteristics of Jesus' divine nature were communicated to his human nature. The narrative of Jesus is primarily the story of God's assumption of finitude, and, by doing so, God's elevation of finitude. In Christ, God has condescended to be in solidarity with humanity and the entire created realm.⁴² This new theanthropic life, including Christ's glorified human nature, becomes the fountain of a new animating principle of the human race in general. To support this claim Martensen quotes Paul, "As in the first Adam all die, so in the second Adam all shall be made alive" (1 Corinthians 15:22).⁴³

Martensen makes it clear that the drive toward reconciliation unconsciously animates all of nature, not just free, self-conscious beings. Martensen

⁴⁰ Martensen, *Den christelige Dogmatik*, pp. 114-115 / *Christian Dogmatics*, Ibid., pp. 111-112.

⁴¹ Martensen, *Den christelige Dogmatik*, pp. 265-266 / *Christian Dogmatics*, Ibid., pp. 260-261.

⁴² Martensen, *Den christelige Dogmatik*, pp. 278-279 / *Christian Dogmatics*, pp. 273-274.

⁴³ Martensen, *Den christelige Dogmatik*, p. 313 / *Christian Dogmatics*, p. 307.

en contends that significance of Christ “is not only ethical, but cosmical.”⁴⁴ The Incarnation synthesizes spirit and nature in the life of Jesus Christ, for Jesus possessed a very physical body. By extension, Christ’s embodiment points to integration of nature and spirit in those who participate in the new life in Christ. To support this claim, Martensen notes that between the resurrection and the ascension Jesus’ body was transfigured, revealing in the present a new bodily reality that for the rest of creation remains future.⁴⁵ He concludes that the Incarnation affects creation as a whole; all of creation is teleologically oriented toward the reconciliation accomplished in Christ. As the kingdom of Christ is actualized, nature will be recreated in order to be a more appropriate vehicle for spirit, eschatological reconciliation will embrace the entire cosmos which is being prepared to serve as Christ’s temple.⁴⁶ The risen Christ is the font of a new vital principle that will lead all things back to their divine source. Christ’s advent introduces a higher principle of life into the human race and into the universe as a whole.

More particularly, Martensen insists that human nature is teleologically oriented to the Second Adam, Jesus Christ. The theanthropic life is not an alien imposition upon human nature because human nature had been originally created by God to be capable of union with God. He writes, “Hence the point of unity between the natural and the supernatural lies in the teleological design of nature to subserve the kingdom of God, and its consequent *susceptibility* to, and *its capacity of being molded* by, the supernatural, creative activity.”⁴⁷ Human nature attains perfection not in prelapsarian Adam, but in the resurrected and ascended Jesus Christ. Adam was not spiritually mature, but rather possessed seeds for growth which required completion through Christ. According to Martensen, Adam’s created human nature was always intended to be sublated into the theanthropic new creation, Jesus Christ. From the very beginning the conclusion of the cosmic comedy was intended by its divine author.

Martensen reiterates that the need to redress sin is not the primary motivation for the Incarnation. He asks, “Are we to suppose that that which is most glorious in the world could only be reached through the medium of sin?”⁴⁸ Given the fact of the creation of finite beings, the Incarnation was

⁴⁴ Martensen, *Den christelige Dogmatik*, p. 21 / *Christian Dogmatics*, p. 18.

⁴⁵ Martensen, *Den christelige Dogmatik*, p. 327 / *Christian Dogmatics*, p. 321.

⁴⁶ Martensen, *Den christelige Dogmatik*, p. 333 / *Christian Dogmatics*, p. 327.

⁴⁷ Martensen, *Den christelige Dogmatik*, p. 23 / *Christian Dogmatics*, p. 20.

⁴⁸ Martensen, *Den christelige Dogmatik*, p. 265 / *Christian Dogmatics*, p. 260.

a necessity, but the atonement was not. The Incarnate One had to function as the atoner only because of the contingent fact of sin. The reality of sin certainly does disrupt the dynamic movement from differentiation to unity-within-difference, and does add a secondary purpose to the Incarnation. But, claims Martensen, God would have become incarnate even if there had been no fall of humanity. Even in regard to Christ, the comic note of joyful incarnation should predominate over the somber note of atonement.

For Martensen, the reality of sin is an adventitious fact that complicates the divine comedy; sin was not necessitated by the differentiation of Creator and creature.⁴⁹ Contrary to the views of the Calvinists, God certainly did not ordain the Fall as a presupposition of salvation. Rather, the mere fact of the existence of a finite world as the context for human freedom generated the possibility that the self could turn to the creature rather than remain oriented toward the Creator. The world of finitude could be mistaken as the ultimate object of the individual's hopes and yearnings. This contingent world can be erroneously construed as being self-subsistent, and such illusory self-subsistence could become the goal of the deluded and misdirected self. Sin is a derailment of the intended spiritual development from Adam to Christ, but it is not the most basic driving force in the divine comedy's plot.

In *Christian Dogmatics* Martensen emphasizes the Incarnation so much that he claimed that the ideal union of the divine and the human was accomplished beyond time in the person of the Logos, who existed from all eternity as the God-man.⁵⁰ The life of Jesus of Nazareth was the enactment in time of this eternal reality, so that the unity of God and not-God could become actual not only in essence, but also in existence, under the conditions of finitude. In other words, the reconciliation of God and humanity was eternally actualized even before humanity had been created in time. No greater guarantee of a happy ending for the cosmic comedy could be imagined.

Martensen's joyful optimism continues in his discussion of the salvation of individual persons. The Holy Spirit enables the new life objectively actualized in Christ to become subjectively effective in the lives of other human beings. Although humanity is an organic whole and as such participates in Christ, this participation must be subjectively appropriated so that it becomes the animating principle in the individual's inner life.⁵¹ For Mar-

⁴⁹ Martensen, *Den christelige Dogmatik*, p. 170 / *Christian Dogmatics*, p. 168.

⁵⁰ Martensen, *Den christelige Dogmatik*, p. 243 / *Christian Dogmatics*, pp. 237-238.

⁵¹ Martensen, *Den christelige Dogmatik*, p. 339 / *Christian Dogmatics*, p. 331.

tensen, Christ's righteousness does not remain external to the individual as a merely forensic transaction. Through union with Christ, a real regeneration takes place in the individual's heart. Of course, he adds, the Spirit does not work mechanically upon the individual's spirit, but operates through the will. Humans must cooperate with the Spirit's activity by voluntarily surrendering to its power, a fact which introduces an element of uncertainty into the process of salvation.⁵² But even here Martensen did not want to give too much credit to human capabilities, for all the will can do in this process is refrain from resisting the Spirit's transforming activity. Christianity is primarily the story of the triumph of grace, and only derivatively the story of the human effort to respond appropriately.

Christian Doctrine continues the eschatologically cosmic and corporate trajectory of Martensen's earlier works. The Incarnation has propelled the entire cosmos, including nature, society, the church, and human individuals toward reunion with God.⁵³ He rejoices that the principle of new life is overcoming the current tension between nature and spirit. Again Martensen reflects upon the theme of *apokatastasis*.⁵⁴ The range of reconciliation is universal, for the Incarnation manifests the fact that the entire finite realm is being caught up in the reunion with the infinite. As the power of Christ's theanthropic life spreads throughout humanity, nature itself will be transformed into a more adequate expression of spirit, governed by a new set of natural laws, as has already been accomplished in the life of Christ. The new heaven and the new earth will shout with joy, for all will be made in well in the end. Accordingly, Martensen repeats his conviction that the comic is higher than the tragic, for the history of the cosmos is indeed a divine comedy.

The ultimate destinies of individuals, a theme which Martensen had touched upon in his essay on baptism, must be considered in this light. The Incarnation of Christ reveals that God's reconciling intention in regard to individuals has an unrestricted scope: God's will is to save universally.⁵⁵ God's desire is that all individuals will be gathered into one body under the headship of Christ. Once again Martensen insists that the universal extent of God's desire for reconciliation precludes any doctrine of predestination

⁵² Martensen, *Den christelige Dogmatik*, p. 394 / *Christian Dogmatics*, p. 384.

⁵³ Martensen, *Den christelige Dogmatik*, pp. 22-23 / *Christian Dogmatics*, pp. 19-20.

⁵⁴ Martensen, *Den christelige Dogmatik*, p. 484 / *Christian Dogmatics*, p. 474.

⁵⁵ Martensen, *Den christelige Dogmatik*, pp. 271-273 / *Christian Dogmatics*, pp. 362-364.

in which some individuals are saved and other are either damned or passed over. God's election and the power of Christ's reconciling work are not limited to a specific portion of humanity. But, Martensen admits, the potency of God's universally reconciling love does not seem to be efficacious in all instances. Given the sad reality that many individuals seem to leave this temporal world in an unreconciled condition, Martensen speculates about an intermediate state of further spiritual growth for the departed, functionally equivalent to a Catholic doctrine of purgatory. This life on earth is a mere fragment of an individual's existence, and the individual's progressive regeneration cannot be restricted to that brief earthly interval.⁵⁶

But even this vision of a future state of progressive development does not settle the issue of whether all individuals will eventually be reconciled with God. As he did in the essay on baptism, here Martensen again embraces an antimony: the power of God's sovereign will to save all people versus the free opposition of the created human will. Martensen states the conundrum: "It thus appears that the last catastrophe must issue in a general restoration, with the bringing back of all free beings to God. Yet here the great question suggests itself, whether, in virtue of the power of free self-determination in man, some individuals may not carry their opposition to grace so far as at last to cease to be in any degree the subjects of gracious influences."⁵⁷ On the one hand, the power of God's love and the fact that the saints could not really enjoy full blessedness knowing that other people had been damned point to the universal salvation of all individuals. On the other hand, given God's high valuation of human freedom, God will not coerce, compel or necessitate a human being's response to the offer of reconciliation. Therefore, it is at least theoretically possible that an individual's will could be so obdurate as to resist God eternally. To draw the antimony of God's universally saving intention and the individual's freedom to resist it as sharply as possible, Martensen notes that Scripture contains some passages that suggest universal salvation, and other passages that point toward a dichotomistic separation of the blessed and the damned.⁵⁸

Martensen admits that in this life the antimony can be resolved neither through speculation nor through the testimony of revelation. However, the entire thrust of Martensen's theology is oriented toward the ultimate triumph of unrestricted joy. For Martensen, *apokatastasis* can be an article

⁵⁶ Martensen, *Den christelige Dogmatik*, p. 467 / *Christian Dogmatics*, p. 457.

⁵⁷ Martensen, *Den christelige Dogmatik*, p. 392 / *Christian Dogmatics*, p. 282.

⁵⁸ Martensen, *Den christelige Dogmatik*, p. 485 / *Christian Dogmatics*, p. 475.

of hope, although it cannot be a certainty for theoretic knowledge.⁵⁹ The theme of the possibility of damnation should also not be suppressed, for it adds the element of fear and trembling that should inspire us to take our earthly decisions with utmost seriousness. But Martensen concludes this discussion by quoting at length Acts 3, Revelation 21, and I Corinthians 15, all of which proclaim the restoration of all things.⁶⁰ In the final analysis, the note of joy should be dominant. The Christian life should be rooted in a celebratory anticipation of the restoration of all things, rather than in a mournful fear of perdition. Although Martensen does not resolve theoretic reason's antimony, and does not explicitly espouse a doctrine of universal salvation, it is clear that the comic spirit of Christianity points to such a hope.

IV. *Conclusion*

Confidence in the ultimate reconciliation of God and humanity is the foundation of Martensen's cosmic optimism and the source of his pervasive mood of joyful celebration. That mood of hilarity undergirds his valorization of comedy, particularly comedy's dimension of humor. The central message of Christianity is that reconciliation has been accomplished in the God-man, and that reconciliation will spread throughout the cosmos until all things are brought to fulfillment. This conviction informs his enthusiasm for Hegel's dialectical logic, which enables him to view the history of the cosmos as the movement from undifferentiated unity, through differentiation, to unity-in-difference. Because of this, Martensen can propose that Christianity's humoristic world-view is supported by the world-view of the speculation of the Hegelian right-wing. This dialectic is rooted in the inner life of God, and is externalized in the drama of creation and reconciliation. The God who exists as a tri-unity is not only capable of loving, but is the power of reconciling love itself. That divine love is externalized as the created order, whose *telos* is to be reunited with its divine source. The Incarnation is the seed of the reconciliation of all things that will blossom in the *eschaton*, when nature and spirit, God and humanity, will be perfectly

⁵⁹ Martensen, *Den christelige Dogmatik*, pp. 493-494 / *Christian Dogmatics*, p. 483.

⁶⁰ Martensen, *Den christelige Dogmatik*, pp. 493-494 / *Christian Dogmatics*, pp. 483-484.

harmonized. For Martensen, all doctrines point to the climax of the cosmic drama which is the ultimate triumph of God's reconciling love.

This Christocentric ontology demands comedy for its proper articulation. Comedy, like speculation, recognizes that the joyful end of history was implicit in its beginning, and therefore comedy can compassionately accept all the folly that has occurred *en route* to that happy ending. Martensen's identification of comedy as the highest literary form has both a theological foundation and a theological motivation. The spirit of comedy that informs his entire theological system is rooted a pervasive and persistent apocalyptic optimism.

Bibliography

Andreasen, Uffe, *Poul Møller og Romanticismen*, Copenhagen: Gyldendal 1973.

Barrett, Lee C., "Martensen as Speculative Theologian: The Architectonics of Incarnation," in *Hans Lassen Martensen: Theologian, Philosopher, and Social Critic*, ed. by Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusculanum Press 2012, pp. 73-98.

Fenger, Henning, *The Heibergs*, trans. Frederick J. Marker, New York: Twayne Publishers 1971.

Gouwens, David J., *Kierkegaard's Dialectic of Imagination*, New York: Peter Lang 1989.

Horn, Robert Leslie, *Positivity and Dialectic: A Study of the Theological Method of Hans Lassen Martensen*, Copenhagen: C. A. Reitzel 2007.

Koch, Carl Henrik, "Aesthetics and Christianity in the Early Work of H. L. Martensen," in *Hans Lassen Martensen: Theologian, Philosopher, and Social Critic*, ed. by Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusculanum Press 2012, pp. 195-218.

Martensen, Hans Lassen, *Af mit Levnet. Meddelelser*, vols. 1-3, Copenhagen: Gyldendal 1882-83.

— *Den menneskelige Selvbevistheds Autonomie i vor Tids dogmatiske Theologie*, trans. by L. V. Petersen, Copenhagen: C. A. Reitzel 1841. English translation: *The Autonomy of Human Self-Consciousness in Modern Dogmatic Theology*, in *Between Hegel and Kierkegaard*, trans. by Curtis L. Thompson and David J. Kangas, Atlanta: Scholars Press 1997, pp. 77-147.

— "Betragtninger over Ideen af Faust. Med Hensyn paa Lenaus Faust," in *Perseus*, ed. by Johnan Ludvig Heiberg, C. A. Reitzel 1837, no. 1, pp. 91-164.

— *Den christelige Daab betragtet med Hensyn paa det baptistiske Spørgsmaal*, Copenhagen: C. A. Reitzel 1843. English translation: “Christian Baptism,” trans. by Henry Harbaugh, in *The Mercersburg Quarterly Review*, vol. 4, 1852, pp. 305-321, 475-485; vol. 5, 1853, pp. 276-310.

— *Den christelige Dogmatik*, [2nd ed.], Copenhagen, C. A. Reitzel 1850. English translation: *Christian Dogmatics*, trans. by William Urwick, Edinburgh: T. & T. Clark 1866.

— “*Fata Morgana: Eventyr-Comedie af J. L. Heiberg*,” *Maanedsskrift for Litteratur* 1838, vol. 19, pp. 361-397.

— *Meister Eckhart. Et Bidrag til at oplyse Middelalderens Mystik*, Copenhagen: C. A. Reitzel 1840. English translation: *Meister Eckhart: A Study in Speculative Theology*, in *Between Hegel and Kierkegaard*, trans. by Curtis L. Thompson and David J. Kangas, Atlanta: Scholars Press 1997, pp. 149-243.

— “*Nye Digte af J. L. Heiberg*,” *Fædrelandet*, vol. 2, no. 398, January 10, 1841; no. 399, January 11, 1841; no. 400, January 12, 1841.

— *Grundrids til Moralphilosophiens System*, Copenhagen: C. A. Reitzel 1841. English translation: *Outline to a System of Moral Philosophy*, in *Between Hegel and Kierkegaard*, trans. by Curtis L. Thompson and David J. Kangas, Atlanta: Scholars Press 1997, pp. 245-313.

— “Rationalisme, Supernaturalisme, og *principium exclusi medii*,” *Tidsskrift for Litteratur og Kritik*, vol. I, 1839, pp. 456-473. English translation: “Rationalism, Supernaturalism and the *principium exclusi medii*,” in Mynster’s “*Rationalism, Supernaturalism*” and the Debate about Mediation, trans. by Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusculanum Press 2009, pp. 127-143.

— “J. L. Heiberg: Indledningsforedrag til det i November 1834 begyndte logiske Cursus paa den kongelige militaire Høiskole,” in *Maanedsskrift for Litteratur*, vol. 16, 1836, pp. 515-528. English translation: “Review of the Introductory Lecture to the Logic Course,” in *Heiberg’s Introductory Lecture to the Logic Course and Other Texts*, ed. and trans. by Jon Stewart, Copenhagen: C. A. Reitzel 2007, pp. 73-86.

Pattison, George L., *Kierkegaard, Religion, and the Nineteenth Century Crisis of Culture*, Cambridge: Cambridge University Press 2002.

— *Kierkegaard: The Aesthetic and the Religious*, New York: St. Martin’s 1992.

— “Martensen, Speculation and the Task of Modern Philosophy,” in *Hans Lassen Martensen: Theologian, Philosopher, and Social Critic*, ed. by Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusculanum Press 2012, pp. 17-46.

— “Søren Kierkegaard: A Theatre Critic of the Heiberg School,” in *Kierkegaard and His Contemporaries: The Culture of Golden Age Denmark*, ed. by Jon Stewart, Berlin: Walter de Gruyter 2003, pp. 319-329.

Soderquist K. Brian, *The Isolated Self: Truth and Untruth in Søren Kierkegaard's "On the Concept of Irony,"* Copenhagen: C. A. Reitzel 2007.

——— "Kierkegaard's Contribution to the Danish Discussion of 'Irony,'" in *Kierkegaard and His Contemporaries: The Culture of Golden Age Denmark*, ed. by Jon Stewart, Berlin: Walter de Gruyter 2003, pp. 78-105.

Stewart, Jon, *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark, Tome II: The Martensen Period, 1837-1842*, Copenhagen: C. A. Reitzel 2007.

——— "Kierkegaard's Enigmatic Reference to Martensen in *The Concept of Irony*," in *Hans Lassen Martensen: Theologian, Philosopher, and Social Critic*, ed. by Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusculanum Press 2012, pp. 219-238.

Thompson, Curtis L., "Embracing Philosophical Speculation: H. L. Martensen's Speculative Theology and Its Impact," in *Hans Lassen Martensen: Theologian, Philosopher, and Social Critic*, ed. by Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusculanum Press 2012, pp. 99-154.

——— *Following the Cultured Public's Chosen One: Why Martensen Mattered to Kierkegaard*, Copenhagen: Museum Tusculanum Press 2008.

——— "H. L. Martensen's Theological Anthropology," in *Kierkegaard and His Contemporaries: The Culture of Golden Age Denmark*, ed. by Jon Stewart, Berlin: Walter de Gruyter 2003, pp. 164-180.

——— "Hans Lassen Martensen: A Speculative Theologian Determining the Agenda of the Day," in *Kierkegaard and His Danish Contemporaries, Tome II, Theology*, ed. by Jon Stewart, Aldershot: Ashgate 2009 (*Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, vol. 7), pp. 229-266.

Thulstrup, Niels, "Martensen's *Dogmatics* and Its Reception," in *Kierkegaard and His Contemporaries: The Culture of Golden Age Denmark*, ed. by Jon Stewart, Berlin: Walter de Gruyter 2003, pp. 181-202.

KIERKEGAARD, MARTENSEN,
AND THE MEANING OF MEDIEVAL MYSTICISM

George Pattison
University of Glasgow, Scotland, UK

Abstract

Although it is not known whether Kierkegaard read Martensen's 1840 study on Meister Eckhart, this small book provides a useful point for identifying key issues in Kierkegaard's relation to speculative idealism and mysticism. Following a summary of Martensen's text, the article argues that although Kierkegaard rejects speculative idealism's reading of medieval mysticism, his own work reflects in devotional idiom some of the same themes we find in Eckhart and even, quite specifically, in Martensen's Eckhart.

Key words: Speculative theology, mysticism, God, Martensen, Eckhart.

Resumen

Aunque no se sabe si Kierkegaard leyó el trabajo de Martensen de 1840 sobre Meister Eckhart, esta pequeña obra nos ofrece una herramienta útil para identificar planteamientos clave en la relación de Kierkegaard con el idealismo especulativo y el misticismo. Después de hacer un resumen del escrito de Martensen, el presente artículo sugiere que si bien Kierkegaard rechaza la interpretación del idealismo especulativo sobre el misticismo medieval, su propia obra refleja, en términos devocionales, algunos de los mismos temas que encontramos en Eckhart e incluso, de forma más específica, en el Eckhart de Martensen.

Palabras clave: teología especulativa, misticismo, Dios, Martensen, Eckhart.

I. *Introduction*

It is now commonplace to note that Kierkegaard's literary career involved a mildly obsessive rivalry with his five-year older contemporary Hans Lassen Martensen. Their paths were, it seems, destined to cross repeatedly from the time when Kierkegaard hired Martensen as a private tutor to work

on Schleiermacher (1834), through his attendance at the lectures in which Martensen introduced Hegelianism into Danish theology (1837-8), through literary rivalry associated with the Heiberg circle (1837-40), right through to when Martensen became the prime target of Kierkegaard's final 'Attack on Christendom' (1854-5). Throughout this time, it is clear that Kierkegaard closely tracked Martensen's work—from this cry of misery over Martensen having published an article on Faust¹ through to his outrage at Martensen's memorial eulogy over Bishop Mynster in 1854. Yet he seems never to have explicitly commented on Martensen's 1840 book *Meister Eckhart: A Study in Speculative Theology*.² In fact, he seems never to have explicitly mentioned Meister Eckhart at all, although it is clear that he read many works in which Eckhart is referred to and was certainly familiar with works strongly influenced by Eckhart including Johannes Tauler and Johann Arndt and there are passages in Kierkegaard's devotional writings that to some extent converge with the kind of mystical themes associated.

Did Martensen's book and its subject, Eckhart, simply pass Kierkegaard by, or is this work in some way reflected in the authorship, perhaps in a "silent way," as Peter Šajda has argued? It seems implausible that Kierkegaard didn't know of Martensen's book and improbable that he didn't read it. In an intriguing essay Šajda suggests that the portrait of the aesthete "A" offered by Assessor Vilhelm in part reflects Martensen's characterization of the mystic, as found in the book on Eckhart.³ This is not impossible. Yet in light of the growing awareness of significant commonalities between Kierkegaard's religious writings and the mystical tradition broadly understood as well as of the importance of the kind of speculative theology represented by Martensen, the book on Eckhart might seem to provide a useful point

¹ Cfr., SKS 27, Papir 244 / JP 5, 5225.

² An English translation is found in Thompson, C. L., and Kangas, D. (trans.), *Between Hegel and Kierkegaard. Hans L. Martensen's Philosophy of Religion*, Georgia: Scholars Press 1997, pp. 149-242. Further references will be given in the text as ME followed by page number.

³ Cfr., Peter Šajda, "Meister Eckhart: The Patriarch of German Speculation who was a *Lebemeister*: Meister Eckhart's Silent Way into Kierkegaard's Corpus" in *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, Vol. 4: Kierkegaard and the Patristic and Medieval Traditions*, ed. by Jon Stewart, Farnham: Ashgate 2008, pp. 237-53. Šajda also usefully sets Martensen's Eckhart book in the context of contemporary speculative theology. Cfr., Peter Šajda, "Martensen's Treatise *Meister Eckhart* and the Contemporary Philosophical-Theological Debate on Speculative Mysticism in Germany" in *Hans Lassen Martensen. Theologian, Philosopher and Social Critic*, ed. by Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusculanum 2012, pp. 47-72.

of reference for teasing out new aspects of Kierkegaard's relation to both mysticism and speculative theology. Kierkegaard indeed left no notes on the work, but it is by no means difficult to see how he might have responded to it and why his disagreement with Martensen might have led to his not pursuing Eckhart as a source of spiritual understanding, despite his interest in several of Eckhart's followers.

In this essay I shall therefore begin by offering a brief summary of Martensen's book in the overall context of early nineteenth-century receptions of Eckhart's work; next, I shall consider how the book highlights aspects of Martensen's thought that would especially have displeased Kierkegaard; and, finally, I shall consider how, nevertheless, it is not unreasonable to talk of an "Eckhartian" current in Kierkegaard's work. This is not to argue that Eckhart really was a "hidden source" of Kierkegaard's key religious ideas. Kierkegaard's thought was an ocean criss-crossed by multiple currents and not all of them flowed in the same direction. To identify one of these many currents as "Eckhartian" is therefore no more than to observe one small part of a complex phenomenon—yet it is, I suggest, an important part.

II. *Martensen on Eckhart*

The history of publication of Martensen's work itself has Kierkegaardian echoes in that it was originally conceived as a doctorate to be submitted for examination to Copenhagen University. Like Kierkegaard's *Concept of Irony*, however, it was written in Danish, not Latin, and as Kierkegaard would do shortly afterwards, Martensen therefore had to petition the King to have it presented in Danish. In the event, however, he actually submitted it to Kiel University, so that the petition did not proceed. In English translation the title appears as *Meister Eckhart. A Study in Speculative Theology*. This is certainly accurate as far as the content of the work goes, but (as the translators note in their Introduction) the literal translation of the sub-title is "A Contribution to illuminating the Mysticism of the Middle Ages." And although Meister Eckhart is the main focus of the work, Martensen himself quickly makes clear that he will also be considering the continuation of the Eckhartian tradition in Tauler, Henry Suso, and the *Theologica Germanica*.

Although works by Eckhart are now widely available in both scholarly and popular editions and selections and he is often seen as one of the representative figures of medieval thought and of Christian mysticism more gen-

erally, his work and reputation only started to emerge from obscurity in the very late eighteenth and early nineteenth centuries. Although some work by Eckhart had been mistakenly credited to Tauler or recycled in authors such as Arndt, allowing him to have had some unacknowledged influence, it was only with the Romantic return to the medieval past (a return coloured, in the case of Eckhart, by a certain nationalistic interest) that a significant body of texts became formally identified as genuinely Eckhartian. At the same time as the work of early Eckhart textual research, Eckhartian themes begin to be taken up by key thinkers of German Idealism, including J. G. Fichte, Franz von Baader (whose work Kierkegaard was reading in his student years), Hegel, and Schopenhauer. There was an explicit recognition that the kind of mystical vision articulated in Eckhart resonated with idealism's understanding of the divine-human relationship, a resonance summed up for Hegel in Eckhart's line that "the eye with which I see God is the same eye with which God sees me" (Hegel had in fact been introduced to Eckhart by von Baader).⁴ Now this may have involved a significant misreading of Eckhart's own text, although it is not to the purpose of this article to pursue that issue further. Nevertheless, it is clear that by 1840 there was a widespread sense that Eckhart in some way anticipated the more fully developed speculative theology developed in German Idealism.

In the light of this situation, it would be easy to assume that Martensen (as Kierkegaard tends to depict him) was doing no more than popularizing others' ideas. However, at the same time it should be said to Martensen's credit that his was amongst the very first monographs to be dedicated to Eckhart's work. Noting Kierkegaard's aspersions, Cyril O' Regan comments on Martensen's work that, in comparison with Baader, his 'reading of Eckhart is by far the more focused, his method considerably more "scientific" (*wissenschaftlich*), and his ability to make distinctions between genres and levels of discourse much more developed'.⁵ O'Regan therefore sees Martensen as a significant milestone in the reception of Eckhart in the nineteenth century.

Martensen himself was aware of the context in which he offered his 'contribution' and starts his study by locating the growing interest in Eck-

⁴ On German idealism as one of the sources for Kierkegaard's knowledge of mysticism see Marie Mikulova Thulstrup, "Kierkegaards møde med mystik gennem den spekulative idealismen," *Kierkegaardiana*, X, 1977, pp. 7-69.

⁵ Cyril O' Regan, "Eckhart Reception in the 19th Century" in *A Companion to Meister Eckhart*, ed. by Jeremiah M. Hackett, Leiden: Brill 2013, p. 657.

hart in a broad history of ideas context. Where the Enlightenment had dismissed medieval mysticism as essentially irrational, Romanticism took a more positive interest, he observes. However, Romanticism valued mysticism precisely because it was “ineffable and beyond reason” (ME, p. 152). Against this Romantic view Martensen asserts that mysticism is closely related to both science and philosophy and is not just a matter of feeling “but is itself a form of speculative theology” (ME, p. 152). In particular, the kind of mysticism that appeared in the fourteenth and fifteenth centuries in Germany was “the first form in which German philosophy appears in history” and, as such, the first attempt “to sublimate the contrast within reflection between faith and knowledge” (ME, p. 152). Of all these mystics, Eckhart is “the patriarch” (ME, p. 153) of this ‘spiritual explosion’ (ME, p. 155).

Acknowledging the then very limited knowledge of Eckhart’s biography (a set of limitations that will have significant consequences for Martensen’s reading, as we shall see) as well as the uncertainty of the textual tradition, Martensen portrays Eckhart’s time as one in which the Church was on the edge of collapse and in which “spiritual persons” were therefore “forced to retire into themselves” (ME, p. 156). At the same time, this was a situation that favoured the growth of vernacular languages and preachers such as Eckhart therefore had an important role here too, being (as Martensen says) “poets of prose” (ME, p. 156). In this time of ferment, the lack of any prospect for the emergence of a new order meant that the mystic turned away from history into the immediate “now” of contemplation, seeking in imagination what couldn’t be found in life and anticipating an eschatological fulfilment that was lacking in the present. The mystics’ teaching that “God is the formal essence of everything” and that “every spiritual person was a God-human” (ME, p. 158) drew official condemnation, as did related movements such as the “eternal gospel” of the radical Franciscans and the heresy of the Free Spirit, often (though Martensen thinks wrongly) associated with Eckhart.

After this general contextualization, Martensen offers a number of short selections from Eckhart’s work, assuming (with justification) that his readers will be unfamiliar with them. Then he turns to the major part of the work, namely, a presentation and analysis of Eckhart’s main themes.

The first of these themes has the general heading “Mystery”. It begins by looking at the charges of acosmism, atheism, and pantheism often levelled against the mystics. However, Martensen is not willing to regard these as purely negative terms. On the contrary, “pantheism is not just the normal

living element of philosophy, but also of religion” since it undermines the rigid distinction between finite and infinite: “God’s all-permeating substantiality is the characteristic idea of pantheism”, he writes (ME, p. 176). Crucial here is the Hegelian distinction between representation (*Vorstellung*) and thought, that is, between thinking of God in what is sometimes translated as “picture-thinking” and thinking of God purely conceptually. The charge of pantheism confuses these levels, since it imagines mysticism to be representing God as materially identical with all things rather than grasping an identity that is purely and properly for thought alone. Conceptually, Martensen appears to see at least some justification in the claim that “God cannot stand in relation to something outside of Godself, but only in a relation to God’s *own self*” (ME, p. 177).

God’s self-identity as the true principle of being entails an effective annihilation of the world as a proper object of contemplation in itself, a move evident in the mystics’ preference for the *via negationis*. But this is also ‘the pre-school in which consciousness is weaned [i.e., from materialism and mere representation] in order to contemplate life *sub specie aeterni*’ (ME, p. 177)—this last being a phrase that will have particular significance in Kierkegaard’s later polemics against speculative idealism (a point to which we shall return). Mystical theology thus looks beyond images to the pure “Essence” (which Martensen says is the most important name for God amongst mystics) or “pure intelligence” that in its utter simplicity is equally well describable as “the pure nothing” or “infinite freedom” (ME, p. 178).

As such acosmism denies the world’s independence of God and this denial is especially concentrated in the subject’s (the I’s) own relation to God. To obtain the vision of the pure essence of God ‘Human beings must therefore die away from the I’, becoming divested “of all images”, and living “without a why,” in a state of entire “poverty” (ME, 180).⁶ The issue is a practical one, namely, the quest for salvation or blessedness that the mystic thinks can only be found in “absolute identity” with God. In these terms, mystical literature is “an instruction in the blessed life”, a point that prompts Martensen to draw a parallel with Fichte’s *Anweisungen zum seligen Leben* —although the mystics are writing in and for a monastic context (ME, p. 182). The mystic quest is therefore generated by an “infinite self-concern” such that the annihilation of the I is envisaged primarily and precisely as the condition of an “eternal rebirth” (ME, p. 182).

⁶ This time the expression “to die away from” anticipates something Kierkegaard will affirm, in his view, at least, against the speculative abstraction from self.

Martensen next considers mystical teaching under the rubric “atheism,” although the shift is not entirely clear as regards the main course of the argument. Here he references Eckhart’s prayer to God to free him from God. This God who can free us from God is in effect “a third,” distinct from theism’s “God” and from the world. It is the *Urgrund* or “originary ground,” not as a logical idea but as “an ungrounded sea of light in which all colors and determinations are abolished” (ME, p. 183) and which can, as such, only be spoken of apophatically.

However, Martensen suggests that “essence is only truly essence in its phenomena” (ME, p. 184) and that “a mystery without spirit and revelation is a contradiction” (ME, p. 185). Only when there is revelation can there be genuine knowledge of God. Mysticism is not entirely lacking an awareness of needing to give determinate content to the idea of God but it does not really develop the connection between essence and appearance. In other words, mysticism lacks “mediation, or the concept”—again terms that Kierkegaard will pick up on in his attack on speculation.

Thus far, mysticism offers only the immediate or subjective unity of religion and philosophy. It is correct to affirm the identity between divine and human, but ultimately it affirms it only religiously and not philosophically since it fails to reflect sufficiently on its own act of seeing and therefore lacks “internal self-differentiation” (ME, p. 187).

This shortcoming also connects to the way in which, in the “mystical night,” there is no real distinction between Christian and non-Christian mysticism. But the point of departure for all Christian theology is the “richness of thought” found in revelation (ME, p. 189). In fact, even if the mystic is not aware of it, ‘the mystical “nothing” achieves its particular significance from the “something,” i.e., the revelation, which precedes it’, namely, Christian teaching on the Trinity, creation, Incarnation, sin, and redemption (ME, p. 189). For Christianity this is not just a matter of liberating thought from the illusion of difference but “the restoration of *existence* to its ground-relation” (ME, p. 189) (another Kierkegaardian theme, it might seem). For finitude is “the heart of the matter in all religion... the proper cross of philosophy” (ME, 190), Martensen states, evoking the Lutheran symbolism of the cross and rose, which he presents as an antidote to all “Oriental” or Neoplatonic mysticism.

Christian mysticism moreover requires the imitation of Christ. But, once more, the mystic seems to be right in seeing that this is not just a matter of moral improvement “but a real, inward, and essential *process of Chris-*

tification” (ME, p. 191). Versus all orientalism, Augustine directed Western Christianity to the concrete dialectic of sin and redemption. What this leads to, in Martensen’s view, is that “Christification” is epitomized in the term *Gemyt*, which he describes as the state in which “the soul [is] collected into itself; it is the life and stirring as of the soul’s internal infinity, the human person’s esoteric personality” (ME, p. 192). As such it manifests the coincidence of absolute truth and empirical life, “experience” in the richest sense of the word, corresponding to the manifestation of God in the concrete life of an individual human being.

Martensen sees the mystic’s cultivation of such *Gemyt* as in opposition to scholasticism’s “atomistic dialectic” and as something distinctively German—“Roman” mysticism by way of contrast is “bound to forms of representation and feeling; thought cannot achieve a breakthrough as such” (ME, 194). Against the “prudently reflecting” mood of scholastic mysticism, German mysticism is “speculative” and “actual”: “German mysticism is the West’s retrieval of the speculation of Dionysius, the Areopagite,” he states (ME, p. 196).

Again, *Gemyt* will be a term favoured by Kierkegaard, as when in *The Concept of Anxiety* he connects it with seriousness or earnestness.⁷ However, we should also note that Martensen’s contrast between mysticism and scholasticism clearly reflects his lack of historical knowledge about Eckhart, as well perhaps as a desire to recruit Eckhart for a “Protestant” history of ideas. In his biographical notes he seems to know only that Eckhart studied in Paris, not that he held a senior teaching position there, and although he does comment on Eckhart’s administrative roles in the Dominican Order he does not give much weight to them. Essentially he emphasizes the elusiveness of Eckhart’s historical identity. Today, however, it is clearly not possible to distinguish between Eckhart and scholasticism in this way. If Eckhart was a vernacular preacher, he was also a scholastic, operating at a senior level in the very heart of scholastic culture.

Next follows Martensen’s second main section: “Revelation.” We have, of course, already seen that he requires mystical union to be supplemented by revelation and, in fact, he finds this also in Eckhart’s own teaching: Eckhart, he says, “live and moves in the revealed God just as deeply as he is buried in the hidden God” (ME, p. 197). If medieval mysticism knows of the unity of God and world it also knows of their difference, especially in the cases of Eckhart and Suso. In a relatively extensive commentary on Suso’s *Eternal Wisdom*, Martensen shows that the author knew both union and

⁷ CA, 147-9 / SKS 4, 446-451.

difference and had a “revelation-consciousness” lacking in the pantheistic sects wrongly associated with Eckhart and his followers—although, again, the mystics’ lack of self-reflection meant that they were not aware of their own affinity to pantheism.

The mystics’ grasp of revelation in the light of the experience of union meant that (as against “scholastic supernaturalism”) they had an “immanent understanding of dogma” that enabled them to see the connection between dogma and personality. The human being is the purpose of creation, not as a (scholastic) “final cause” but so as to enable a “love-relation” to God. For the God-relationship is not a causal but a substantial relationship. This is the speculative truth of mysticism: that there is a fundamental identity between God’s being and God’s self-communication as the goodness of all that is good. In these terms, God cannot be God without a world, as illustrated by Angelus Silesius’ well-known lines “I know that without me God could not for an instant live, / Were I to perish, God must necessarily give up the ghost” (ME, pp. 204-5). Conversely, “the world only exists so that God can be revealed” (ME, p. 205). Noting analogies to Fichte, Martensen sums up: “God’s self-revelation in and for the world is a moment in God’s self-revelation” (ME, p. 206). However, whilst the logic of this structure of world- and self-revelation means that the world must be “other” than God it also requires there to be a point of identity within the world in which God can know Godself. This is the human soul, of which Martensen writes that “The reason for the gloriousness of the soul lies in the ideal nature of self-consciousness and freedom, in thinking, which is the soul’s substance. In knowledge the soul is made participatory in God’s nature” (ME, p. 207). The circular dynamic of unity and difference find dogmatic expression in the doctrines of the Trinity and of creation. This, Martensen cautions, risks confusing the unity-and-difference of the Father and the Son and of God and the world. Sometimes the mystics make this confusion. Nevertheless, it is precisely their service to the development of dogma to have seen creation and Incarnation as ‘moments in the Trinitarian process’ (ME, p. 212).

The identity of Christ and the soul, Christ in us, is further understood as the soul’s own deification and, again, this distinguishes the mystical tradition from Catholicism. Catholicism is only able to see the identity of divine and human via artistic representation and as such something external, something to behold—but not (as in the mystics) to *be*! Likewise, the mystics go in the opposite direction from that other great medieval movement, the Crusades. Yet if the medieval Church (for Martensen, “Catholicism”)

erred by making the external (art, the Holy Land) the object of devotion, the mystics too erred by undervaluing the social aspect of Christianity, what Martensen calls its “social eye” (ME, p. 224) and the necessary universality of Christian teaching.

This brings Martensen to his third and final main section, “The Highest Good and Virtue.” This develops further themes with which we are by now familiar. For Christian morality is not (as commonly understood) “an empty concept concerning God’s will” but the call to actualize God’s essence. The statement that “the human being shall do good” means “the human being shall realize God” (ME, p. 226). What God is and what God commands are one and the same: “God commands love, God is love” (ME, p. 227). As in relation to the preceding topics we see a mixed judgement on the mystics. The requirement of realization remained “only a principle” for the mystics, somewhat as in the Stoics and in Kant. Yet Martensen also seems to see particular significance in their understanding of the relationship between active and passive reason since in their portrayal of passive reason they show how this can give birth to the eternal Son in the soul, as, as it were, “a *mother* of God” (ME, p. 231). It is also unfair to say, as was often said, that they were indifferent to the salvation of others, as manifest in their preaching work—but normally “The life about which they discourse is the monastic ideal” (ME, p. 234). Nevertheless, they are in some ways predecessors of the Reformation in their stress on freedom, inwardness and the living word. In Luther the mystical union is transformed into justification by faith, understood as “the true point of identity between God and the sinful human person” (ME, p. 236)—although in the mystics themselves the striving for identity is still affected by Catholic Pelagianism.

Martensen concludes with a discussion of the relationship between Eckhart and Boehme, another important mystical source in German Idealism and a thinker to whom Martensen would dedicate his final book some forty years later.

III. *Martensen’s Eckhart and Kierkegaard’s (Possible) Eckhart*

Let us suppose, as seems likely, that Kierkegaard read Martensen’s “contribution”—and even if he did not, it is a text that usefully condenses a number of the central themes of speculative theology to which Kierkegaard was attentive from his student notes through to *Concluding Unscien-*

tific Postscript. That is to say that Martensen's *Meister Eckhart* can have a heuristic value for our reading of Kierkegaard even if we can only guess at the historical basis of the connection. But a key element in its value is not only how it helps clarify Kierkegaard's relation to speculative theology but also the way in which it shows how the question of speculative theology was bound up with the question of mysticism and therefore, more broadly, of religious and specifically Christian experience. In these terms, the pattern that emerges from reading *Meister Eckhart* in a Kierkegaardian perspective is one in which, on the one hand, the speculative element that Martensen finds in Eckhart is precisely what Kierkegaard will (sometimes violently) reject, whilst the element of Christian experience relates closely to what Kierkegaard himself will portray as the apex of devotional life.

Let us look at these two tendencies more closely.

Martensen, as we have seen, follows Hegel in seeing Eckhart as a forerunner of modern speculation. In these terms, although he does indeed use the word "experience" he strongly dissociates Eckhart from the kind of experiential found in Romanticism, where the emphasis is on feeling. Instead, the value of such experience is as a gateway to knowledge, specifically conceptual knowledge rather than the kind of knowledge associated with "mere" representation (*Vorstellung*). At its maximum, such knowledge gives us a view of God, the world, and the human condition *sub specie aeterni*. At the same time, medieval mysticism only takes a preliminary step towards full speculative knowledge since, due to its failure to reflect on its own subjective consciousness of God, it does not cognize the full dialectical interconnection of divine and human. It understands the point of identity with God but does not develop the way in which identity and difference cohere in a more dialectical unity. As regards a full speculative development of Christian dogmatics, it, as it were, opens the way to a thoroughly dialectical knowledge of the doctrines of God, the Son, creation, Incarnation, sin, and redemption but it does not itself pursue that way to its intellectual end.

Eckhart was not, of course, Martensen's sole or even primary source for the idea of speculation. In the late 1830s speculative theology had become a highly influential movement in ideas, substantially overlapping with what has been called "Right" Hegelianism, though with an emphasis on the necessarily personal nature of theological truth that is lacking (or at least not emphasized) in Hegel. As such, speculation sets out from the a priori structures of consciousness and from these deduces the manifold of the world in its appearance. Yet, at the same time, these a priori structures provide

a basis from which we are now able to look back and trace the historical movement that made it possible for just this speculative insight to find its true form in just this contemporary historical moment. “We” do in fact understand speculation better than Eckhart did, but by establishing a historical genealogy running back beyond the Reformation modern speculation is shown to be more than a flash in the pan but to have a long-term historical significance and to be the fruit of the defining tendencies of the Western tradition. As we have seen, Martensen’s grasp of the actual historical context of Eckhart’s life and work was (partly through no fault of his own) deeply flawed and, as a historical study, *Meister Eckhart* is by no means a success. What is important, however, is to understand why it mattered to Martensen that he should seek to resource contemporary speculative theology by returning to its earlier forms.

Speculative theology was, of course, deeply antithetical to Kierkegaard. His most fully developed critique is set out in *Concluding Unscientific Postscript*, the last of the first round of pseudonymous works that were aimed at undermining the foundations of contemporary intellectual life and culture. But, as I have demonstrated elsewhere, the key elements of this critique and its vocabulary was already being articulated in the journals in the period 1837-8 in Kierkegaard’s responses to a range of primary sources of speculative theology including J. G. Erdmann, Karl Rosenkrantz, and, not least, the lectures by Martensen himself that made speculation suddenly fashionable amongst Danish theology students.⁸ In the *Postscript* itself, it is precisely the very notion of speculation (i.e., cognition based on reflective vision) that is repeatedly seen as the cardinal error of Hegelianism and the idea that human beings are capable of seeing the world *sub specie aeterni* is ridiculed as the most obviously ridiculous outcome of pretensions to a speculative knowledge that is plainly beyond human capacity.⁹ In other words, it is precisely what Martensen sees as Eckhart’s most important contribution to the history of ideas that, if true, would put Eckhart in the same category as Hegel and Martensen himself from a Kierkegaardian point of view. If Kierkegaard did read *Meister Eckhart* and if he was persuaded by Martensen’s presentation about the speculative character of Eckhart’s thought (and he would have had very little by way of alternative perspectives to draw on),

⁸ For a fuller discussion see George Pattison, *Kierkegaard and the Theology of the Nineteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press 2012, especially Chapter Three, “Speculative Theology,” pp. 30-56.

⁹ CUP 1, 301-309 / SKS 7, 274-281.

then we can certainly see why he would have had little incentive to spend more time getting to know this “patriarch of mysticism.”

But there is another side to the story. We have noted several points at which Martensen’s Eckhart anticipates themes that will become positive elements in Kierkegaard’s own thought: the cultivation of *Gemyt*, the infinite self-concern of the I in its own existence as prior to and more fundamental than its life in community, and the annihilation of that same I in the God-relationship as the condition of its rebirth. So too, *mutatis mutandis*, Martensen’s highlighting of the importance of imitation as something more than a merely moral effort to “do good”—although Kierkegaard’s notions of imitation would seem scarcely to have allowed for “Christification,” since what is characteristic of the Kierkegaardian imitator is that he repeatedly discovers his failure to live up to the ideal and his consequent reliance on grace.

If we turn to the series of excerpts from Eckhart’s sermons, even more points of contact come into view. Let us consider just three examples, which are not exhaustive.

“Whoever, in the midst of time, has set their heart on the eternal, in him or her is the fullness of time” (ME, p. 164). “God gives Godself in all God’s gifts” (ME, p. 165). “If you seek God and something else besides God, then you will not find God; but if you seek God alone, then you will find God and the whole world along with God” (ME, p. 165).

These are all points that we find at crucial points in Kierkegaard’s religious writings and that can therefore be seen as major themes of Kierkegaard’s religious thought. Thus, the idea of the moment as the presence of the eternal in time is developed conceptually in *The Concept of Anxiety* but recurs at many moments in the upbuilding discourses, climaxing in the 1849 discourse on joy in which Kierkegaard defines joy as being entirely in the present as God, though essentially eternal, is entirely present in each now, each “today”: “... if you remain in God, whether you live or die, whether it goes well with you or badly, as long as you live and whether you die today or only after seventy years, and whether your death is in the ocean’s deepest depths or you are blown into thin air, you are never outside God, you *remain*, that is, you are present to yourself, in God, and therefore, even on the day of your death, you are today in paradise.”¹⁰

Likewise, the theme of “every good and perfect gift” coming from God is one of the dominant themes of the discourses, and, for Kierkegaard, the

¹⁰ Kierkegaard, S., *Kierkegaard’s Spiritual Writings*, trans. G. Pattison, New York: Harper, 2010, p. 244. WA, 45 / SKS 11, 48.

point of the divine gift is precisely that it is not merely external, but a gift in which God is given along with whatever else we are given. Take this passage from the second of Kierkegaard's discourses on James 1. 17:

For what is the Good? It is what comes from above. What is perfection? It is what comes from above. Where does it come from? From above. What is the Good? It is God. Who is it who gives it? It is God. Why is the Good a gift and why is this no figure of speech but the one reality, the sole truth? Because it is from God. For if human beings could give themselves or give each other anything at all, then this would not be the Good nor would it be a gift but would only appear to be so. For God is the only one who can give in such a way that he also gives the condition for receiving the gift. He is the only one who, when He gives, has given already. God gives the power both to will something and to perfect it: He begins and completes the good work in a person. My listener, will you deny that this is something that doubt is unable to reverse, precisely because it is beyond doubt and remains in God? And if you don't want to remain in it, isn't it because you don't want to remain in God, in whom you live and move and have your being?¹¹

Now, clearly, what Kierkegaard is saying here is more nuanced than the extremely brief quotation provided by Martensen. Nevertheless, a similar logic is at work: what God gives is the Good, but since it is said that God is the Good, what God gives is, precisely, Godself, so that the one who receives the gift remains in God, living and moving and having their being in God.

The theme that we need to be entirely single-minded if we are to find God is, famously, the dominant theme of the extended discourse "On the Occasion of a Confession," the teaching of which is often paraphrased in the one saying that "purity of heart is to will one thing" and which contains a repeated and insistent criticism of the various forms of double-mindedness—of wanting both God and worldly benefits—that get in the way of such purity.

A perhaps especially striking passage is the next-to-last in which Eckhart describes taking a bucket of water within which he places a mirror and puts it outside in the sun. The sun's light, passing through the water and reflected in the mirror is, as Eckhart puts it, "sun in the sun" (ME, p. 175), commenting that "The soul's reflection is [in the same way] God in God, and yet the soul remains what it is" (ME, p. 175). This curious image offers a key to an important image that recurs several times in Kierkegaard's upbuilding writings. In the last of the *Eighteen Upbuilding Discourses*, for example, we read:

¹¹ Ibid., p. 33. EUD, 134 / SKS 5, 137.

... if he himself is anything [in his own eyes] or wants to be anything, then this something is enough to prevent the likeness [from appearing]. Only when he himself becomes utterly nothing, only then can God shine through him, so that he becomes like God. Whatever he may otherwise amount to, he cannot express God's likeness but God can only impress his likeness in him when he has become nothing. When the sea exerts all its might, then it is precisely impossible for it to reflect the image of the heavens, and even the smallest movement means that the reflection is not quite pure; but when it becomes still and deep, then heaven's image sinks down into its nothingness.¹²

What is curious about this image is that the person (in a variant version in "On the Occasion of Confession," "the heart") both reflects and is transparent to the divine likeness, figured as sunlight. But, normally, we don't think of reflectivity and transparency as compatible. To the extent that a surface reflects light, that same light does not pass (or "shine") through it. Conversely, light that is passing through a given medium is not being reflected by it. Eckhart's mirror in a bucket, however, gives us a concrete way of imagining this, since the sunlight passes through the water to be reflected back from the mirror at its bottom. And in both Eckhart and Kierkegaard, it is clear that the point is to do justice to both the unity of the soul or heart with God and its distinction from God.

The point of drawing these parallels is not to suggest that Kierkegaard was directly inspired by Martensen's text to introduce these themes and images into his own works. There were many other sources from which he could have derived them, including Tauler and Arndt and other spiritual writings mediated by Pietism.¹³ Images of mirroring, light, and reflection are a commonplace of the Christian imaginary and are made much of in illustrated versions of Arndt's *True Christianity* with which Kierkegaard would have been familiar. So too are exhortations to singleness of intent and God's presence in all that he gives. The specifics of Kierkegaard's sources require another kind of study and, of course, in many cases that work has been or is being done by some of the outstanding scholars working in Kierkegaard Studies. My point here is simply to indicate that of the two lines of reception flowing from Eckhart's thought, the speculative and the mystical, it is clear (1) that Martensen prioritized the speculative and that to the extent that Eckhart's thought was identified with speculation Kierkegaard would have

¹² EUD, 399 (translation adapted) / SKS 5, 380.

¹³ On Kierkegaard's spiritual reading see Christopher B. Barnett, *Kierkegaard, Pietism, and Holiness*, Farnham: Ashgate 2011, pp. 63-107.

had to reject it, but (2) Kierkegaard's own spiritual reading made him open to a very different, non-speculative tradition of reading Eckhart, whether he himself did or did not make the connection back to Eckhart himself. A curious twist in this tale is that some recent commentary suggests that it is precisely this "spiritual" or devout way of reading of Eckhart that has become most relevant to post-Heideggerian philosophy of religion, that is, a philosophy of religion that has long since abandoned the speculative and metaphysical claims of Hegelian theology.¹⁴ But seeing all that involves would be another story.

Bibliography

Barnett, Christopher B., *Kierkegaard, Pietism, and Holiness*, Farnham: Ashgate 2011, pp. 63-107.

Kangas, David, *Kierkegaard's Instant: On Beginnings*, Bloomington: Indiana University Press 2007.

——— *Errant Affirmations. On Kierkegaard's Religious Discourses*, London: Bloomsbury, 2017.

Pattison, George, *Kierkegaard and the Theology of the Nineteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press 2012.

Šajda, Peter, "Martensen's Treatise *Meister Eckhart* and the Contemporary Philosophical-Theological Debate on Speculative Mysticism in Germany" in *Hans Lassen Martensen. Theologian, Philosopher and Social Critic*, ed. by Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusculanum 2012, pp. 47-72.

——— "Meister Eckhart: The Patriarch of German Speculation who was a *Lebemeister*: Meister Eckhart's Silent Way into Kierkegaard's Corpus" in *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, Vol. 4: Kierkegaard and the Patristic and Medieval Traditions*, ed. by Jon Stewart, Farnham: Ashgate 2008, pp. 237-53.

Thompson, Curtis L., and Kangas, David (trans.), *Between Hegel and Kierkegaard. Hans L. Martensen's Philosophy of Religion*, Georgia: Scholars Press 1997, pp. 149-242.

Thulstrup, Marie Mikulova, "Kierkegaards møde med mystik gennem den spekulative idealismen," *Kierkegaardiana*, X, 1977, pp. 7-69.

¹⁴ Cfr., e.g., David Kangas, *Kierkegaard's Instant: On Beginnings*, Bloomington: Indiana University Press 2007, and idem, *Errant Affirmations. On Kierkegaard's Religious Discourses*, London: Bloomsbury, 2017.

HANS LASSEN MARTENSEN'S CONSTRUAL OF AESTHETICS

Curtis L. Thompson
Thiel College, Pennsylvania, USA

Abstract

Denmark received a significant contribution in the area of nineteenth-century idealist aesthetics from Johan Ludvig Heiberg. A younger colleague, Hans Lassen Martensen, learning from Heiberg though operating with an independent spirit, eventually gained his mentor's respect and confidence and became a partner in the cause of championing Hegelian aesthetics during the period from 1834 to 1841. The task of this essay is to examine Martensen's construals of aesthetics during this time, with the examination culminating in a consideration of Martensen's thoughts on Heiberg's *New Poems*. The case will be argued that, while those reflections are clearly influenced by thoughts of G.W.F. Hegel and Heiberg, they develop into a construal that is shaped even more so by Martensen's theological commitments.

Key words: Martensen, Heiberg, Aesthetics, Lenau, Faust.

Resumen

Johan Ludvig Heiberg hizo una importante contribución a Dinamarca en el ámbito de la estética idealista del siglo diecinueve. Su colega más joven, Hans Lassen Martensen, siguiendo el ejemplo de Heiberg, aunque operando con un espíritu independiente, en su momento se ganó el respeto y confianza de su mentor, convirtiéndose en su socio en la misión de defender la estética hegeliana durante el periodo entre 1834 y 1841. El propósito del presente ensayo es analizar la interpretación de Martensen sobre la estética de su época; el análisis concluirá con una consideración acerca de los pensamientos de Martensen sobre los *Poemas nuevos* de Heiberg. Se argumentará que si bien tales reflexiones mostraban la influencia clara de Hegel y Heiberg, en ellas aparece un planteamiento moldeado incluso más por los compromisos teológicos de Martensen.

Palabras clave: Martensen, Heiberg, estética, Lenau, Fausto.

I

The philosophical tradition of German Idealism provides the background for reflections on aesthetics of both Heiberg and Martensen. A major development in that tradition was the 1790 publication of Immanuel Kant's *Critique of the Power of Judgment*. If the *Critique of Pure Reason* had established limits to knowledge so that the "thing in itself" could not be known, and if the *Critique of Practical Reason* had reduced the ideas of God, freedom, and immortality of the existential arena to mere postulates that needed to be affirmed so as to bring coherence to the moral endeavor, then the third critique, besides reuniting the bifurcated domains of knowing and doing or fact and value that had resulted from the first two critiques, had a positive, reconciling impact. As Robert Pippin contends, it "generated a much different and far more positive, hopeful, even revolutionary reaction that lasted for many generations afterward, especially in the European tradition that includes and is oriented by the work of Schelling, Schiller, Schlegel, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, Adorno, Benjamin, and many others"; for in this work that would be so influential on aesthetics Kant was defending the claim

that there was a *unique mode of human intelligibility* altogether, aesthetic intelligibility, affective and largely sensible but uniquely determinate and not merely a reactive response, and that such a mode of awareness was in some, even if in a quite cognitively unusual and difficult to categorize sense, *revelatory* in a still deeply important way. That deeply important way involved what was revealed or, more accurately, exemplified about the status of human freedom.¹

This distinct sort of aesthetic intelligibility came about through the free play of faculties in relation to objects of nature and assumed the form of "a non-cognitive but genuine and credible experience (...) of the purposiveness of nature."² Nature, then, was not merely disclosing to humans its sensible features, but, since it was generating thought about purposiveness that was relevant to freedom in its moral deliberations, was also disclosing to humans its "supersensible" features, which dimension is essential for understanding

¹ Robert B. Pippin, *After the Beautiful: Hegel and the Philosophy of Pictorial Modernism*, Chicago: The University of Chicago Press, 2014, p. 10.

² Pippin, *After the Beautiful*, p. 11.

ourselves as free agents.³ For Kant, therefore, the experience of the beautiful or the aesthetic dimension of our existence provided the human with a basis for rendering intelligible and credible her freedom and responsibility: elevating “the aesthetic dimension of human experience” to “a unique aesthetic mode of self-knowledge” meant that life’s most important matters could be addressed intelligibly, in fact, “*only* aesthetically”—and as the fine arts were joined to the beautiful as means for experiencing reality’s profundities, beauty and art became central for the human’s realization of freedom.⁴ It can be seen that Kant’s third critique, through its development of “aesthetic intelligibility,” in which concept and intuition were “logically distinct” but “not actually separable in experience,” helped to secure the compatibility between our moral task of freedom and our aesthetic appreciation of nature.⁵

The claim of the inseparability of concept and intuition was advanced in interesting ways by Fichte, Schelling, and Hegel, but because of his impact on Heiberg and Martensen during our period of consideration, it is the third of these figures who deserves our attention here. Hegel had delivered lectures on aesthetics in Heidelberg and then four times in Berlin in 1820-21, 1823, 1826, and 1828-29. Heiberg’s famous revelation experience and resulting philosophical conversion to Hegel’s philosophy had taken place in the fall of 1824, after his “two-month stay in Berlin in the summer of 1824” when “he had several conversations with Hegel and his followers.”⁶ Since a version of Hegel’s lectures on aesthetics was published during the years 1835 to 1838 only after Hegel’s 1830 death, Heiberg likely had no “first-hand familiarity with Hegel’s philosophy of art” as Heiberg was working out his aesthetic theories in the 1820s, and apparently his only access to Hegel’s lectures on aesthetics was in the form of some borrowed excerpts.⁷ This resulted in some differences on many fine points between the two

³ Pippin, *After the Beautiful*, pp. 11-12.

⁴ Pippin, *After the Beautiful*, p. 13.

⁵ Pippin, *After the Beautiful*, pp. 14-15.

⁶ Tonny Aagaard Olesen, “Heiberg’s Initial Approach: The Prelude to His Critical Breakthrough,” in *Johan Ludvig Heiberg: Philosopher, Littérateur, Dramaturge, and Political Thinker*, ed. by Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusculanum Press / Søren Kierkegaard Research Centre, University of Copenhagen 2008, pp. 211-245, p. 222.

⁷ Carl Henrik Koch, “Heiberg’s ‘Hegelian’ Solution to the Free Will Problem,” in *Johan Ludvig Heiberg: Philosopher, Littérateur, Dramaturge, and Political Thinker*, ed. by Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusculanum Press / Søren Kierkegaard Research Centre, University of Copenhagen 2008, p. 6.

men's aesthetic theories. Yet, on many major points and on the overall spirit of Hegel's philosophy, the creative Danish thinker captured much of what Hegel was about in reflecting on aesthetics.

In Hegel's posthumously published work on aesthetics the dialectical method lies more in the background than in his other philosophical works. Historian of aesthetic theory in the West, Bernard Bosanquet of the British philosophical school of Idealism, offers relevant insights into Hegel's aesthetic. He explains that in the description of the evolution of beauty, with every process of change, that which ceases to exist does so "because its nature is no longer adequate to the claim made upon it by the connected system in which it has its being": "in every causal process, any element which ceases to be, must necessarily be replaced by something more adequate than itself to the requirements of the process as a whole."⁸ Important notions in this work are the Idea and the Ideal. "Beauty is the Idea as it shows itself to sense," and the Idea, manifesting itself in forms appearing in life and in consciousness, "is the concrete world-process considered as a systematic unity": while the Idea shows itself to sense in "the beautiful," it also has an identical substance but different form as it, on the one hand, is grasped by thought as "the true," and as it, on the other hand, has to do with the will or desire as "the good."⁹ The Idea of the beautiful is grasped more and more fully as one is led through the unfolding progression of the Ideal, which is "the Idea as manifested in the chief historical types or phases of art."¹⁰ The Idea of beauty is manifested in nature, but then as it is given its fullest non-sensuous expression in human intelligence, it proceeds "as it were to repeat consciously the process by which it was unconsciously embodied in nature, and construct for it itself a more adequate representation equally actual for sense in the second nature of art":

Now the entire subjective aspect of this process, the matter which is imagined in forms capable of representation, constitutes, according to Hegel, the Ideal, that is to say, the Idea so translated into the terms or tendencies of imagination as to be capable of direct or indirect presentation to sense. Concreteness is the bridge to artistic realization.¹¹

⁸ Bernard Bosanquet, *A History of Aesthetic*, Cleveland: The World Publishing Company, 1932; 3rd edition, 1961, p. 335.

⁹ Bosanquet, *A History of Aesthetic*, p. 336.

¹⁰ Bosanquet, *A History of Aesthetic*, p. 337.

¹¹ Bosanquet, *A History of Aesthetic*, p. 340.

The Ideal, for Hegel, is seen to evolve, so that he identifies modes of imaginative capacity that are applicable to given artistic media of artistic expression “within each of the great historical forms or stages of the ‘ideal’ or art-consciousness,” with the three successive phases yielding Hegel’s three forms of art of the symbolic, the classical, and the romantic. Bosanquet contends that Hegel’s treatment of the Ideal is the greatest single step that has been made in the history of aesthetics, and this was centered in the actual change that the Ideal as the equivalent to the beauty of art had undergone as it passed through the human mind and became charged with something more than the deepest insight could find in nature: this centered in an appreciation of the vital role played by the imagination as applicable to a particular range of artistic production, an appreciation Hegel shared only with Schelling.¹²

Hegel, like Kant before him, maintains “that aesthetic intelligibility is a distinct sensible-affective modality of intelligibility.”¹³ And like Kant, Hegel linked artistic sensibility to the human’s quest for freedom. Hegel insisted that his treatment of art, as with his treatment of religion and philosophy, be understood in its greatest meaning in relation to the human’s grasping of itself in its endeavor to be free. For Hegel, human development at its most profound is about the process of becoming free, and for him “freedom is the highest destiny of the spirit.”¹⁴ If as Pippin suggests, the core of Hegel’s narrative is “the realization of freedom,” then that is the case for his historical treatment of art no less than it is for his philosophy as a whole; and that is why art historian E. H. Gombrich called Hegel the “father of art history.”¹⁵ Unpacking Hegel’s view of freedom carries us into what he labels the logic of the inner-outer relation. A person cannot internally understand herself as free apart from experiencing herself through external actions, and artistic expression and production is a form of such actions. Pippin’s work has helpfully emphasized the social character of Hegel’s theory of freedom,

¹² Bosanquet, *A History of Aesthetic*, pp. 342, 348.

¹³ Pippin, *After the Beautiful*, p. 135.

¹⁴ *Hegel’s Aesthetics: Lectures on Fine Art*, trans. by T. M. Knox, 2 vols. Oxford: Clarendon Press 1975, I:97.

¹⁵ Pippin, *After the Beautiful*, p. 18. Pippin writes, p. 133: “That common Hegelian narrative is supposed to concern ‘the realization of freedom,’ and the role of art in such an enterprise is as a historically sensitive and sensible-affective mode of collective self-knowledge, the collectively available, sensibly-mediated self-knowledge necessary for a free life in common.” Self-knowledge comes about through the conflict of interpretation that is called for by such sensible embodiments of self-understanding.

namely, that beyond affirming my freedom through my subjective awareness in which “I can fully recognize myself in the deeds I bring about, (...) there is another crucial condition that must be fulfilled: those bodily movements count as the deed I intend only if that act description is one recognizable as such in the community in which I express and realize myself.”¹⁶ This second aspect of freedom concerns the fundamental nexus of social relations that provides the cultural or communal understanding by which one’s deeds become intelligible. In our case that second aspect of freedom will be the social world of Golden Age Denmark. Subjective and objective, inner and outer, work together. Hegel spoke of the speculative relation of these two sides of reality, the inner and the outer. Many of the reflections we will be examining will be informed by this distinction and its overcoming by means of speculation.

II

In the fall of 1834 H. L. Martensen departed on a two-year study trip abroad that furthered his education in many academic areas including aesthetics. His longer stays were in Berlin, Heidelberg, Munich, Vienna, and Paris. The first volume of his autobiography, *Af mit Levnet: Meddelelser*, is dedicated in large part to documenting experiences he had during his travels. The initial section of this paper was quite abstract in its dealings with concepts relevant to our discussion of aesthetics. I identified a distinctive sort of aesthetic intellectuality, which in combining intuition or sensation and conception, manages to connect communicatively in a relationship quite effectively because images and narratives tend to prevail rather than abstract concepts and because pictures and stories generally have greater appeal with larger groups of people than do philosophical notions. In this section of the essay a concerted effort will be made to utilize portions of Martensen’s autobiographical narrative in order to give a more personal touch to the discussion. The hope is that this will provide a personal context for construing Martensen’s construal of aesthetics. At times the unrelenting sequence of extensive quotes might become frustrating and maybe a bit irritating for the reader, but I ask you to keep in mind that the intention is to bring us more intimately into Martensen’s world in the mid-1830s. Furthermore, most of all this material has not previously appeared in English translation.

¹⁶ Pippin, *After the Beautiful*, p. 19.

Martensen writes in his autobiography about finding in the library at Heidelberg a volume of Johannes Tauler's sermons that also included a few sermons by Meister Eckhart:

I knew only single quotations of Eckhart through Hegel and Fr. Bader, but these had given me great desire for a closer acquaintance. I then brought the book home. Both Tauler and Eckhart attracted me to a great extent; I excerpted especially Meister Eckhart, and I resolved deeply to investigate thoroughly the mysticism of the entire Middle Ages. Mysticism, with its at once one-sided and profound talk of a deep humility and spiritual poverty, of a continuous dying from the world and the ego through metamorphosis and rebirth, so that the soul may become united with God; of the imitation of Christ's poor life, of the continuous transformation according to Christ's image, and the soul's submersion into God where it sometimes possibly looks as though the soul was drowned in God as in a limitless ocean, but from which it yet ever ascends since the eternal individuality will not and cannot die—all this grabbed me powerfully, and since the sermons that were offered in the churches did not satisfy me, I sought and found my edification in this.¹⁷

His studies of mysticism led to the publication of a book on that topic.¹⁸ They also contributed to the formation of his theological view that would inform his reflections on aesthetics. In Eckhart he appears to have found a speculative soulmate, as his late-in-life communications indicate:

In Eckhart I found in union with the edification the deepest speculative view, religion and speculation as an alliance. The time in which these sermons were published was a time of disintegration in both state and church, and precisely in such a time deeper spirits under the confusion of the world sought to find a time and immovable point, an asylum for freedom, which they found in dying from the world and rising to life in God. Thus, it happened also to me as well, under the confusion of the world that surrounded me, with these spirits to gain freedom in God. I felt myself thrown into a medieval, a monastic frame of mind.¹⁹

¹⁷ H. L. Martensen, *Af mit Levnet. Meddelser [From My Life: Communications]*, vols. 1-3, Copenhagen 1882-83, I, pp. 126-127.

¹⁸ H. Martensen, *Meister Eckhart. Et Bidrag til at oplyse Middelalderens Mystik*. Copenhagen 1840. (English translation: *Meister Eckhart: A Study in Speculative Theology*, in *Between Hegel and Kierkegaard: Hans L. Martensen's Philosophy of Religion*, trans. by Curtis L. Thompson and David J Kangas, Atlanta Scholars Press 1997, pp. 140-243.

¹⁹ Martensen, *Af mit Levnet*, I, pp. 127.

Transplanting himself back in time a few centuries was occasioned further by gaining entrance into a work that influenced him greatly and would provide him a perspective for engaging significantly with a friend he would soon make and later with J. L. Heiberg. He writes about that experience:

I had earlier allowed myself to enter into the Middle Ages of Tieck as in a world of adventure. Now it was the deeper tones and higher forms that I encountered, and I was at liberty to deem it very advisable if somebody by a magical wand could allow these to ascend to their old glory. The latter medieval frame of mind was corroborated in me when I simultaneously undertook to study another work from that time, Dante's *divina comedia* with hell, purgatory and paradise, which I read according to a translation by Streckfuss with notes. This marvelous work, which encircles an entire age, an entire worldview, that of the Middle Ages, became for me a foundation for knowledge of medieval theology, which is completely taken up in the figure of Thomas Aquinas. Concerning the form of the work, I have to agree completely with Schelling's famous remark, that hell is plastic, purgatory picturesque, and paradise musical. Although many believe that paradise is the weakest, I could not quite agree with this since paradise captivated me to such a degree. I listened with the greatest interest to what is said about the condition of salvation, and followed Beatrice with intense interest as she leads the poet from station to station, until she disappears for the venerable old man (Bernard), who leads Dante to contemplation of the Trinity. I can say that this study of mysticism and Dante was the best thing I gained in Heidelberg, and it was, so to say, my secret. As every section in Dante's work closes with a reference to the stars, so it also brought out in me a new knowledge of the stars. When each night in that beautiful summer I made my solitary walk along the Neckar River, I was constantly filled up by mystical feelings with the speculative thoughts and Dante's images.²⁰

The reference to the stars, I take it, is to the fact that he encountered the stars on his nightly walk, but his experience of them was now taking place in the context of thinking deep thoughts gained from his encounter with mysticism and Dante, so he was gaining what he took to be in its own way "new knowledge of the stars."

Recollections of his days as a young traveling student explain that it was on his way to Vienna that he fell into speculations on the idea of Faust.

Among some books that were placed in my possession was a new publication on Faust by Lenau. I took and read it. It made on me a pleasant impression

²⁰ Martensen, *Af mit Levnet*, I, pp. 127-129.

and induced me to compare it with Goethe's Faust. However much beauty and genuine poetic artistry I was obliged to find in Lenau, it could yet not occur to me with respect to talent and poetic wherewithal to compare it with that of Goethe. On the other hand, I found to my delight an interpretation of Faust from a completely other point of view from Goethe's, namely, out of a Christian outlook on life, which is the proper, indeed the only proper element in which a Faust can be presented, as indeed the idea of Faust is also born out of Christianity. Goethe's Faust is, as all the poet's productions, a purely individual confession, a pronouncement and presentation of the poet's inner experiences. It is the so-called *Sturm und Drang*- [Storm and Stress] period in Germany, the unrest, the pressure, which heralded the breaking forth of a new age that at that time stirred in youthful spirits and natures, an age in which Goethe himself and those related to him had here found an expression, their philosophical puzzles, their inner struggle between faith and knowledge, their contempt for scientific philistinism, their search and craving, their longing and unquenched thirst.²¹

The two Fausts, the one by Lenau and the other by Goethe, are going to garner a significant share of Martensen's reflections on aesthetics that we will be investigating. His memoirs find him quickly acknowledging the unquestionable superiority of Goethe's, and yet he does not hesitate to identify what he sees as shortcomings in the tragic play that is the best-known version of the Faust story.

Goethe's Faust is originally only a fragment. By continuation one fragment is merely joined to the next, so that no actual whole is brought about because the presuppositions were lacking. Goethe's Faust is therefore by no means what has often been said, a poem of world historical meaning as Dante's. It is rather not an objective outlook on life that here receives expression, as valid for all of Christendom to which the Faust legend belongs. Goethe belongs only to a single time, and his Faust is only a single writing of a very great individual's confession. However high Goethe's genius must be posited in this work, there is about it, if I am allowed to use the expression, something non-canonical, something artificial, something apocryphal, because it has diverged from its true model, its idea that the poet ought to read in the legend. The outlook on life is pantheistic or half-pantheistic and skeptical, which was suitable for the readers for which he wrote and still goes down well among readers who stand outside the Christian presuppositions and demand only what they call the human.²²

²¹ Martensen, *Af mit Levnet*, I, pp. 163-164.

²² Martensen, *Af mit Levnet*, I, pp. 164-165

Some of the major features of the theological view—the reality of temptation, the defiant revolt against God that is sin, and the denying of one’s true essence—informing the analysis of Faust, and we will see, Dante’s divine comedy as well, are set forth in another passage from the autobiography.

His Mephistopheles is a modernized Devil, a principle of negativity, a personification of evil, who is only construed as a negative, but in addition as co-belonging in existence in order to provide opposition, life and commotion. But how different from this is the Christian view. The spirit of darkness, which Christianity teaches us to renounce, is God’s and the human’s enemy, a creature, who in haughty defiance revolts against the Creator. As Faust gives himself up to him, Faust seeks to deny, reason away [*bortraisonnere*] his own created essence, his creatureliness, in order to win the independence and self-constitution of arrogance. Only under these, under the presuppositions of the *relations of creation*, which with necessity enter into a Christian conception of totality, can an actual Faust be composed. The actual Faust writing, which Christendom will be able to appropriate, still remains to be written and still must be expected. But to the forerunners belongs Lenau’s Faust.²³

Lenau, the pen name of Nicholas Franz Niembsch Edler von Strehlenau, was a talented young scholar who became a good friend of Martensen. They met in Vienna, in a coffeehouse that was the regular gathering spot for all the young intellectuals in the city who were desiring a mutual exchange of ideas and social interaction.²⁴

I made then Lenau’s acquaintance in Neuner [Café], where each afternoon I found myself. Despite all the differences that were in our individualities and natural predispositions, it yet turned out that, indeed we opened ourselves more to each other, thus sympathized in that which was the highest, that this acquaintance expanded into a friendship. More and more it developed so that we daily walked together, daily ate together, were incessantly in a mutual, spiritual give and take. I was allowed to know in him a rich and very outstanding spirit, who had prematurely become introduced into the regions of deeper investigation, had prematurely brought life’s highest problems under scrutiny. And his human character (*Naturel*) was pure and noble. How he appraised me can among other things be seen by a letter to Emilie Reinbeck, an older friend, where he in his benevolent jesting calls me a continuous potency, an affront [*Hemsko*], because I hinder him in writing letters, because I have

²³ Martensen, *Af mit Levnet*, I, pp. 165-166.

²⁴ Martensen, *Af mit Levnet*, I, pp. 166-167. Martensen’s full account of his relationship with Lenau is given in I, pp. 167-212.

stolen his time, heart and thought (Schurz, *Leben Lenaus*, I, pp. 324). My conversation he compares with a bath of reason, which holds him captivated. "Already in some weeks," he writes, "I sit in this bath, 4 to 8 times a day."—I for my part can here add, that I also daily sat in a corresponding bath, which he administered to me.²⁵

Conversations with Lenau generally took on an aesthetic character, although a political dimension was also present, recalls Martensen nearly a half-century later:

Many of the personalities who gathered here were poets, or hoped to become that, which applied to the majority, for only two or three were that. But with the aesthetic element in the conversation was combined also a *political* element, which very soon I noticed was a liberal opposition against Metternich and the Metternichian system of government.²⁶ Grev Auersperg, Anastasins Grün, who himself was a relative of Metternich, gave in his *Spaziergänge* in the poem "The Salon" a very sensational description of Metternich.²⁷ Metternich goes around in the salon and gives on the most pleasant *Maade Cour*, while outside of the salon there stands a poor petitioner, namely, the Austrian people, who most humbly ask that he will forgive that it takes freedom to ask whether he will give them freedom. This tone found resonance in Neuner's, where the Metternichian absolutism was considered as oppressing every free movement. Still, such was stated only in subdued tones; for even Neuner's Café was not well regarded by the government, because one had the feeling that here stirred a spirit that could become menacing for the establishment. This can certainly also be said, that the Neunerian Café to no small degree had contributed in Vienna to prepare for the events in 1848.²⁸

While political overtones were omnipresent in Neuner's, this was not the case in the Lenau-Martensen relationship.

²⁵ Martensen, *Af mit Levnet*, I, pp. 170-71.

²⁶ Klemens Wenzel Nepomuk Lothar, Prince of Metternich-Winneburg-Beilstein (1773-1859), was an important Austrian statesman who served as a foreign minister (1809-1821), functioning as one of the organizers of the Congress of Vienna (1814-15), which determined the settlement of Europe after the Napoleonic Wars. He was the Chancellor from 1821 until the liberal revolution of 1848 forced his resignation.

²⁷ Count Anton Alexander von Auersperg, who used the pen name of Anastasius Grün, was an outspoken critic of the Austrian government. His fame rests largely on his political poetry, two collections entitled *Spaziergänge eines Wiener Poeten* of 1831 and *Schutt* of 1835. Martensen here refers to one of his most famous poems, "The Salon," from 1831, in which the Austrian people courteously plead, "May we ask you for the freedom to be free?"

²⁸ Martensen, *Af mit Levnet*, I, pp. 168-69.

The political did not take up any great place in our conversations. I did not have at that time any cultivated political views, while he I dare say had something that could be called a standpoint. He was, namely, coming from liberalism. Now since liberalism has a principal opponent in absolutism, so he hated all absolutism as tyranny and oppression. He hated papism and hierarchy and not least the political absolutism he knew from experience. Yet his liberalism was not so narrow-minded, as I have so often found it in others, who in their criticism of the establishment entangle themselves in multifarious specialties and pettinesses, but which are without ideas and without breadth of view. Lenau's liberalism had an ideal, a universal and cosmopolitan character. He saluted human rights. The political was in him taken up with a higher reality, and the freedom ideal, for which he was enthused, was after all the human's eternal personality ideal, which was obliged to have a right to unfold itself under the earthly relations.²⁹

It is no surprise that theology with a philosophical emphasis was a frequent subject of their dialogue. Martensen refers to it as philosophy of religion, which at that time was a category that had not been used for very many decades. Presented here are some thoughts that we will encounter again.

Our conversation moved especially in a philosophy-of-religion direction. We talked with each other about pantheism, about God's and the human's personality, with this also about Spinoza, Goethe, Hegel, and Fr. Baader, whom he knew not at all, and to whom I first drew his attention. It is well known that he afterwards sought Baader's personal acquaintance, that Baader dedicated to him an installment of his *Lectures on Speculative Dogmatics*, and that Baader gave him a practical word of wisdom for the road, which Lenau stuck in his hat as a fresh forest green: *Die Gescheidten werden immer gescheidter und die Dummen werden immer dummer*. [The clever ones are becoming more and more clever and the stupid ones are getting more and more stupid.] We talked likewise about mysticism, about the Middle Ages and the Reformation, about the present age's disorganization and about the necessity of a spiritual rebirth by Christianity. At that time he declared as his conviction that not merely science, but also art and poetry ought to work toward a transformation of the time's spiritual consciousness. Therefore, he very definitely raised objections to aesthetic formalism, the artistic indifferentism, which does not care about the religious-moral substantial truth, but only about the so-called beautiful form. The true poet, just as the true prophet, posits a true consciousness of eternity against the consciousness from the mere spirit of the time and that filled up with the tenets of the false prophets, is obliged to proclaim true views, speak judging and liberating words into his time (...) Niembsch was

²⁹ Martensen, *Af mit Levnet*, I, pp. 173-74.

Catholic, but had a freer conception and recognition of the significance of the Reformation. His recognition of Luther still had its considerable limitations. Often in his conversation he returned to what I have also heard from other Catholics, that both in Luther's personality and work there was something coarse and plebiscite, verging on the vulgar, which made him unqualified for being an apostolic character. I responded that precisely a man as Luther with these coarse flavorings was that which the time then needed. There was need for a man who could strike a bludgeon stroke.³⁰

Yes, these two intellectuals also discussed aesthetics, but we can see that those discussions did not take place without a broad consideration of the many arenas of life.

One of the artistic endeavors that gained significance in the relationship was music. Martensen had played the violin since his youth. But we learn that in this area Lenau excelled to an amazing extent.

Lenau captivated not merely by his rich conversation and what he gave as a poet. He captivated also, if one was not devoid of sense, by his exceptional musical gifts by which he opened a new side of his remarkable individuality. First he had masterly played guitar, but this had seemed to him to be too narrow, and he had completely thrown himself into the violin. I have heard many great violin virtuosos, but nobody who in execution, in expression could compare with him. A great virtuoso, who at that time heard him play, exclaimed in wonder and in a sort of shock: "Lord Jesus! What would have you been able to become, if you had made the violin your profession." Lenau himself sometimes thought that he should have chosen neither the violin nor poetry. Often after he played Austrian dances he passed into the most plaintive and touching sounds. But the center of his playing was Beethoven, who for him in music was one and all. He perpetually played long passes of Beethoven, which he could do by heart and continued in private fantasies. He had written a poem: "Beethoven's Bust," which is found in the second volume of his collected works. When I read this poem, I can still hear the violin passages he played before me.³¹

We are getting a sense for the expansive humanity of Lenau. The fact that these two became soulmates tells us that Martensen himself was also a person of uncommon substance. Music is one area that they ended up having to agree to disagree.

³⁰ Martensen, *Af mit Levnet*, I, pp. 171-73.

³¹ Martensen, *Af mit Levnet*, I, pp. 178-79.

I talked sometimes with him about Beethoven and Mozart, which latter was my musical ideal. But he would not at all allow Mozart to come up against Beethoven. Mozart is all too jovial, he said. There is in the human breast a font of pains and sufferings, which Mozart has known not at all, but which Beethoven has known and been able to reproduce in sounds. If I emphasized “Don Juan,” where not merely jovial sounds, not merely romantic sounds, but also the most serious and deepest sounds from the spirit-world are heard, neither would he grant this validity. “Figaro,” he said, is Mozart’s proper genre; here he is at home. He added: A requiem Mozart cannot write. One notes the forced, the artificial, the compelled, while it flows in Beethoven. Mendelssohn-Bartholdy he allowed more or less to pass. Yet Mendelssohn could not write an oratorium. His “Paulus,” he shall have found very feeble and weak. Even Lenau had an idea for an oratorium: Judas Ischariot, who waited for the right composer.³²

One last music-related account can be justified for inclusion in our narrative because in it we learn a little about Martensen’s good-natured humility about his finitude.

He [Lenau] persuaded me to take up again my shelved violin playing, and was even with me in an instrument maker shop where there created Machini violins. Concerning my own bungling shall here not be told, especially since the whole did not lead to anything, and I still soon had to shelve the violin, my childhood’s love, forever. Only one thing will I recollect. One of Lenau’s teachers on the violin once said to him: See you, my dear Lord von Niembsch! Everything depends on this, that in a Beethovenian composition on the violin one ought in such a case always to have an abyss by one’s side, in order immediately to be able to throw oneself into it, if one plays out of tune. Lenau always met with certainty the high pitch or another high note, which in the Beethovenian compositions required an abrupt, so to say, infinite leap on the violin. I for my part never attempted this, since I obviously foresaw that I would have immediately been obliged to throw myself into the abyss. But apart from this or that individual there was the one, who then became to me important and lay in my heart, in the whole set of people to find the right sound on the violin. Only after hearing Lenau did I believe to have received a concept of what that sound would say.³³

A complicating factor in the relationship was the matter of a cult, a cult centered about Lenau. Apparently the dashing, vibrant young Austrian poet had a magnetism about him.

³² Martensen, *Af mit Levnet*, I, pp. 180.

³³ Martensen, *Af mit Levnet*, I, pp. 182-83.

If we turn ourselves to the aesthetic, then there was at that time in Vienna a veritable Lenau-cult or Lenau-worship that was especially shorn up by women. It was mainly his lyrical writings that had gained him this favor. In a certain respect it can seem inexplicable, since the Austrian disposition [*Naturel*] is far more fitted for a life of enjoyment and optimism than for pessimism. However beautiful Lenau's lyrical poems are, either as seen in the intensity and depth of feelings or in the plastic and graphic images, so that they must be said to belong to the most outstanding in German literature, still everything in his lyrical writing is as enveloped in a sleeve's black mourning band. He is the poet of melancholy and pessimism, and not with little justice has his lyrical poetry been aligned with the shining but black mirror-globes we are accustomed to place in the gardens.³⁴ Lenau's poetry reflects the sunlit world with all its objects and forms, which are measured with a wonderful natural confidence, but everything is reflected in his disposition's darkness, is reflected in black, in the black globe. One has called him the German Byron, and among the points of comparison which here could be mentioned, can also be mentioned a certain monotony, for in the poets of melancholy and pessimism everything runs into the same, everything is vanity, every hope is disappointed, so that the ideal cannot be found. However much validity pessimism has for the deepest worldview, we yet need daily to employ a proportional optimism. Particularly it requires the cheerfulness, happiness, enjoyment and variety of the Austrian character [*Naturel*]. Nevertheless there was for Lenau's melancholic writings a general delight, in order not to say adoration, especially among the ladies. One sees what magic poetry can exercise, how it can even defeat also the natural differences and, what indeed was also the case with Byron, can completely take possession of the dispositions, at least for a time. In Lenau's *Faust* is struck no doubt other tones, and a higher outlook on life emerges. Also this work exerted a charming effect. His *Faust* was at that time, since I myself recently have become acquainted with this, in the mouths of all, and many read it again and again.³⁵

Lenau was a great poet, so he had definite thoughts about other creative writers of lyric poetry:

I also hardly need to say that we also talked about the poets. Goethe he did not love, at least at that time I lived with him. Schiller to the contrary stood for him as a noble spirit, who yet lacked something very essential. About Heine he expressed that he perhaps was the greatest lyric poet in Germany, but it

³⁴ Martensen is here apparently referring to a form of gas lighting that was used prior to electricity.

³⁵ Martensen, *Af mit Levnet*, I, pp. 169-70.

was to him inconceivable that one could be an actual genius and yet be so “verliederlicht” as Heine was.³⁶

And obviously they talked much about Faust.

It lay in the nature of the relation that in our conversations we often were led back to his Faust. I eventually made the decision to write a treatise on this. I communicated to him piecemeal, as I wrote, and had his full and undivided approval. When I came to him in the morning, I found him either playing the violin or lying in bed. He had the bad habit of often to continue lying in bed until late in the morning. As he often could not come into bed at night, then he could not come out of bed in the morning. Therefore, when I came to him in the morning and found him in bed, he had the stamp of the most advanced melancholy, which I nevertheless managed to drive away, as I sat down on the bed and lectured on the piece of my treatise I brought along. After the reading he rose and exclaimed: Masterful! Matchless, etc., an over-evaluation, which can only be excused with his enthusiastic nature. He absolutely wanted for the treatise to be published, and provided me at once with the most highly regarded publisher, namely, Cotta. Also I was obliged, when the treatise was finished, to do a reading on it for a gathering of the brethren from the Neunerian Café. There was unanimous praise for style and presentation. But no doubt it must be assumed what I also assumed, that the same opposition that is found in the time must also be found in the Neunerian Café, the opposition between the Christian and the merely humanistic view, which after all will have nothing to do with Christianity. There was agreement regarding the aesthetic construal of Lenau's Faust, in the admiration of the poet's beauties. I sought to direct consideration to a higher interpretation than the merely aesthetic. But this interpretation no doubt contains the seeds to more profound differences. Of remarks that were expressed, I remember that Bauernseld said: “You allow him to say more, than he has thought.”³⁷

The autobiography gives us access to Martensen's response to responses that were made to his treatise. And we witness the insistent case that Martensen makes for the distinctiveness of Lenau's Faust over against that of Goethe.

In his valuable autobiographical outline of Lenau, Grev Auersperg, who obviously had great sympathy for a so-called purely human construal and in outlook on life stood on Goethe's side, made the remark that I had attempted to claim back the “genuine Christianness” of Lenau's Faust, but with this

³⁶ Martensen, *Af mit Levnet*, I, pp. 173.

³⁷ Martensen, *Af mit Levnet*, I, pp. 183-84.

made me guilty of an anachronism, as I already here am supposed to have anticipated Lenau's later Christian standpoint. According to Auersperg, not faith but doubt is the inspiring in Lenau's Faust. If it caused trouble, I would here readily divide a country for my interpretation, as in addition I must regret that Auersperg, whom I esteem highly, is no longer among the living. It may yet presumably stand to reason that because Faust is presented as a skeptic, that does not necessarily need to mean that the prevailing outlook on life in the poet is the same. And if there is talk of a Christian outlook on life that shall be displayed in a Faust, I must be permitted to ask whether this can have any other basis than the creation-relation and the construal of evil, of Mephistopheles, grounded in this relation. But precisely this, the relation between the creature and the Creator—in which relation the creature will defy and rebel against the Creator, will reason away its creatureliness in order to be able to compose itself in an absolute independence—is consistently expressed in every case definitely aimed at in Lenau's Faust from first to last. Also may be asked how one shall state the reason for writing a Faust after Goethe, if one does not have other, that is to say, have another Faust and another Mephistopheles than Goethe; does not have another thing to come with after all than the same thing, a humanistic, pantheistic or semi-pantheistic outlook on life, with Christian reminiscences sprinkled into it as in Goethe. To compete with Goethe in a purely aesthetic respect, in poetic power, hardly any younger poets can even dream of doing, and would also after all have no interest in doing.³⁸

The treatise on Lenau's Faust was published anonymously in Germany and according to Martensen attracted some attention: "In what I have seen in the enormous Lenau-literature, I think that which deals with Lenau and which over the course of years has accumulated, I have not found in the interpretation of Faust anything other than the merely aesthetic treatment, but the problem, the relation between Lenau's Faust and Goethe's I have nowhere found touched on. The outlook on life seems completely to have lain outside the reviewers' horizon as a kind of adiaphora."³⁹ Lenau's close friend reports: "I later published my treatise in Danish in a more detailed adaptation, which was published in Heiberg's *Perseus*. Among Danish readers, namely, in the circle of the younger scholars, I have reason to believe that it produced some effect. Sibbern wrote a benevolent and weighty notification in *Maanedsskrift for Litteratur*, in which he completely agreed with the view that the purpose in Goethe is an entirely other one than in Lenau."⁴⁰

³⁸ Martensen, *Af mit Levnet*, I, pp. 185-86.

³⁹ Martensen, *Af mit Levnet*, I, p. 186.

⁴⁰ Martensen, *Af mit Levnet*, I, pp. 186-87.

Martensen restates his view that the fundamental idea in Lenau's *Faust* was its stark difference from that of Goethe. His essay's value depended on its success in executing this thought.

Martensen corresponded with Lenau to some extent after their parting. But after a number of years Lenau's melancholy intensified and from 1842 his mental illness progressed in earnest, so that from 1844 he was maintained under restraint in an asylum until eventually in 1850 he died, as a result of having committed suicide. Martensen devoted many pages of his autobiography to Lenau, not because he was writing Lenau's biography, but because he felt that Lenau's biography was such an intensely important part of his own autobiography that he was writing.⁴¹ Martensen closes his account of Lenau by noting: "his life and destiny serve to affirm the old golden precept: Life ought not be constructed aesthetically, but ethically."⁴²

Martensen's study trip concluded with a stay in Paris, and the encounter with the Heibergs, Johan Ludvig and Johanna Louise, dominated that experience. Martensen writes about the initial meeting with the distinguished Danish couple:

I went one day to Heiberg's hotel, around 12:00 o'clock noon, which I expressly emphasize since this visit lasted somewhat longer than usual. I received the best and most friendly reception from them both. It did not take long before Heiberg and I were right in the middle of Hegel's philosophy, which he had introduced into Denmark, and for which he continued to work. I had a fair bit of information about the Hegelian situation in Germany, which interested him. 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. After this it became easier for me to speak and negotiate my views with him. I also told him something of the view at which I myself had arrived. He listened to it with attentiveness. We even came to touch on some points of dogmatics, and although differences were inevitable, I nevertheless had the opportunity to admire the humanity and elegance with which he argued (...). We continued our exchange of ideas for a long time, as I believe, to mutual interest (...). Time flew, and when it was dinner time, Heiberg invited me to eat dinner with them, which I gladly accepted. We then drove to Palais Royal, where we dined at [the restaurant] Vefour. We ate magnificently and Heiberg did not spare the champagne. At the table the philosophical discussion con-

⁴¹ Martensen, *Af mit Levnet*, I, p. 194.

⁴² Martensen, *Af mit Levnet*, I, p. 212.

tinued since we began to discuss Heiberg's work *On Human Freedom*, which in Copenhagen had exercised an educative effect on several of the young people (...).⁴³

The eventful evening finally came to its conclusion.

But suddenly I noticed that it was 12:00 in the evening. It was midnight. Where had the time gone? I began my visit as 12:00 noon, and now it was 12:00 at night. The whole thing was like a vanishing dream, from which the midnight church-bells had awakened me. In a dream, time disappears or passes unnoticed. The conversation had become one; I did not recall a single place where the time made itself noticeable, i.e. where there appeared one of those pauses in which one feels exhausted, and where one must collect oneself in order to find something new. Had such a pause appeared, I would certainly have awakened. But everything happened spontaneously (...). When I returned to my hotel, I learned that my fellow countrymen had wandered out in order to look for me—a task, which was certainly difficult in Paris—because they feared that an accident had befallen me.⁴⁴

This night was the beginning of significant relationships for all three in the group.

III

The investigation of Lenau's *Faust* will be facilitated by examining its extended Danish version that appeared in Heiberg's *Perseus* in 1837 under the title of "Observations on The Idea of Faust: With Reference to Lenau's *Faust*."⁴⁵ Two parts comprise the essay. In the first part an attempt is made

⁴³ Martensen, *Af mit Levnet*, I, pp. 218-220. The translation is from Jon Stewart, *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark*, Tome I: *The Heiberg Period: 1824-1836*, Copenhagen: Søren Kierkegaard Research Centre / C.A. Reitzel's Publishers 2007, pp. 544-545.

⁴⁴ Martensen, *Af mit Levnet*, I, pp. 225-226. The translation is again from Stewart, *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark*, Tome I, p 546.

⁴⁵ "Betragtninger over Ideen af Faust. Med Hensyn paa Lenaus Faust," *Perseus, Journal for den speculative Idea*, no. 1, 1837, pp. 91-164. The essay was republished in *Mindre Skrifter og Taler af Biskop Martensen*, Udgivne med en Oversigt over hans Forfattervirksomhed af Julius Martensen, Copenhagen: Gyldendal 1885. My references are to the later republication of this extended Danish version. This review has been discussed in George Pattison, *Kierkegaard: The Aesthetic and the Religious*, New York: St. Martin's Press, 1992, pp. 21-22, and Kierkegaard, *Religion and the nineteenth-Century Culture of Crisis*, Cam-

to offer a more general overview of the significance of the figure of Faust; the second part reviews Lenau's Faust. For my purposes, the essay's first part is more germane to an investigation into Martensen's construal of aesthetics, so the focus here falls onto those more general deliberations.

In this essay Martensen is arguing for the distinctiveness of Lenau's Faust over against that of Goethe, and he actually does not spare criticism of both figures. He begins by broadening the scope even further to include Homer and his *Iliad*. Even then, though, there is room for a younger poet who desires to consider the tragedy of Faust from a point of view *contra* Goethe, and to do so with an eye on entering into the terrain of the speculative Idea, which we have seen is at the heart of the big picture utilized for construing meaning of creative works when operating from a Hegelian stance. So his opening paragraph runs as follows:

To write a Faust after Goethe, one will without doubt say, is the same thing as writing an *Iliad* after Homer, a bold undertaking, which can hardly turn out well. One may be entitled [to do this], as long as the assumption stands firm that the viewpoint from which Goethe has construed the idea of Faust is the only one which can and ought to be chosen; for then it would probably be bold for a younger poet to compare himself with that poetic spiritual giant in magical power of execution. If in the meantime a younger poet with true poetic talent attempts to present Faust from a completely different, indeed opposite, viewpoint from the Goethian, to show us this tragic whole in thought's kingdom in a new light, then the claim is placed on the public until further notice to stop with those general observations on the difficulty of writing an *Iliad* after Homer, etc. But to enter the far more difficult observation of the speculative Idea, which poetry has endeavored to present. For only from this standpoint of the Idea does it allow itself to determine whether Goethe actually has solved the problem or whether the solution of this still remains.⁴⁶

Construing the story of Faust from the vantage point of the Idea will make for a more satisfying solution to the problem addressed than what Goethe delivered.

bridge: Cambridge University Press 2002, pp. 101-103; Robert Leslie Horn, *Positivity and Dialectic: A Study of the Theological Method of Hans Lassen Martensen*, Copenhagen: Søren Kierkegaard Research Centre / C. A. Reitzel's Publishers 2007 (*Danish Golden Age Studies*, vol. 2), pp. 131-133; Jon Stewart, *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark*, Tome II: *The Martensen Period: 1837-1842*, Copenhagen: Søren Kierkegaard Research Centre / C. A. Reitzel's Publishers 2007, pp. 83-91.

⁴⁶ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," p. 27.

We have learned above that Martensen understands the Faust legend to have originated from the soil of Christianity. The Christian view of the fall into sin and resulting human corruption informs the tragic story. Accompanying this emphasis on human depravity is the related notion of God's judgment together with an apocalyptic mentality that envisions the end as imminent. In such a vision evil is a substantial spiritual reality pointing to the opposition between human self-consciousness and God, with the effects of this opposition intruding into the various spheres or regions of creative activity and the intensity of opposition varying with the particular arena in which it appears.⁴⁷ The fall, evil, and the Devil are part of the Christian landscape, and the opposition between God and the human is not confined to the practical side of life. Its greatest intensity manifests itself in life's theoretical side. The drama of Faust finds its life blood and *dénouement* in the battle that takes place in intelligence.⁴⁸ Martensen, we will see, regards Protestantism as a form of Christianity that is centered in freedom, and Heiberg too seems to adopt this perspective. Here it is Protestantism that possesses the speculative wherewithal and poetic profundity to accommodate the idea under consideration, namely, the reality of self-conscious freedom that is to be gained or lost. This places the idea of Faust above that of both Prometheus and Don Juan. And here speculative poetry reaches its height as the focus falls not on the objects illuminated by the speculative light but on the speculative light itself.⁴⁹ Revelation can be of a relative sort, in which case it is retained within the confines of subjective spirit. Revelation becomes closer to an absolute sort when it involves human striving to constitute a godless kingdom of thought, for then judgment can be seen in relation to such arrogance and the full disclosure of human spirituality can take place.⁵⁰ The drama manages to raise the matters under consideration to the level of highest importance. Human reflection on ultimacy often leads to thought of the end and judgment and that is the case here.

Not all thinking about the end and judgment assumes an apocalyptic form. Anticipated here, though, is the Day of Judgment as identified with the end but as also functioning efficaciously for historical periods preceding the end.⁵¹ The stages of this special type of poetry are identified. The

⁴⁷ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," pp. 28-29.

⁴⁸ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," p. 30.

⁴⁹ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," pp. 29-30.

⁵⁰ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," pp. 30-31.

⁵¹ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," pp. 31-32.

first is that found in the last book of the Bible, the apocalyptic document of the Revelation of John. In this stage poetry is still presented in the form of religion. As this Revelation appears within the context of Christianity, an implicit judgment occurs in relation to what is taken to be the two major finite forms of religion, Paganism and Judaism.⁵² Martensen underscores how in this first stage poetry is serving religion to such an extent that talk of a poetry that is in some sense artistic must still be precluded. Poetry gives rise to the beginnings of reflection, but it cannot free itself from the infinite content of the Idea presented symbolically that is monopolized by the predominating religious interest.⁵³

History enters the scene as the object world comes into focus by Christianity. Poetry gives shape to art with religion as its content. Medieval Catholicism, stage two of this type of poetry, develops into a religion of art that reaches its height with apocalyptic poetry but now underscoring judgment of a variegated world whose circumference lies within Christianity.⁵⁴ Awareness of dialectical movement in the world has allowed human consciousness to deepen as the complexified outer complexifies the inner. As religion becomes the subject-matter of consciousness, so too does the artistic self-consciousness assume form and give art's representations greater specificity and beauty. Religion and art thus merge and poetry's highest form has progressed to the height of its second developmental stage in its magnificent exemplar of Dante's *Divine Comedy*, with its three great spiritual regions. Disclosed in this artwork is Catholicism's best.⁵⁵

The extensive breadth of the poetic image-world needs to be traced back to the intensive where the poetic self-consciousness is penetrated with contemplation of the infinite. The center of this intensive consciousness is freedom, for hell, purgatory and paradise are forms of revelation of the universal kingdom of freedom and self-conscious thought.⁵⁶ At this point, the highest standpoint has not yet been reached. That is because poetry has not yet turned its attention to the source of the creative thinking that has been appearing. Thus far, its reach has not extended beyond the full account of external reality into the internal font of the outer in all its fullness.

⁵² Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," pp. 32-33. The stereotypical categories, of course, such as we encounter here are no longer regarded as accurate or satisfying as types of these two rich religious traditions.

⁵³ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," p. 33.

⁵⁴ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," pp. 33-34.

⁵⁵ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," pp. 34-35.

⁵⁶ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," pp. 35-36.

Required is to push matters back to the source, which is the imagination or fancy. In Kant's 1787 first critique, *Critique of Pure Reason*, he had distinguished between the transcendental analytic, which broke the external world down into its parts, and the transcendental dialectic, which brought the parts back together into a whole; but before treating these two, he advanced his transcendental aesthetic, in which he claimed that consciousness of sensation or perception involved *a priori* intuitions of space and time in and through which sense-perceptions were experienced. Martensen advises that Dante's spheres of hell, purgatory and paradise are to be regarded as fundamental intuitions of the imagination in and through which objects are to be construed; and he suggests that this should be seen as being analogous to Kant's intuitions of space and time. For Martensen, it is the imagination and the freedom being served by it that here becomes the privileged content for the highest observations.⁵⁷ Faust thus represents a progression beyond both John's Revelation and Dante's narrative, for the all-encompassing reality of human freedom has come center stage. Stage three of poetic development has been reached. Despair and doubt are two themes mentioned that will later receive further attention and then later still become major categories for another major Danish religious thinker. Thought in its free self-determination struggles with how it is going to compose itself in relation to knowledge. The ultimate destiny of the tragic hero is being determined.⁵⁸

Ideality is the world of possibility rendered relevant as a goal for a region of human endeavor. Here we are informed that within Protestantism the Divine Comedy comes to be understood as exhibiting an ideal that needs to be relativized, stripped of its absolutizing standpoint, and the Faust account gives expression to such judgment.⁵⁹ The poetic form of Faust transcends both that of the Christian biblical text and of Dante's medieval text. In Faust, mythology is reduced from multiple external figures to the two major players—Mephistopheles and Faust—who enact not an extensive drama centered on external characters spectacularly presented but an intensive drama centered on a relationship in which thought is highlighted.⁶⁰ Those with whom one associates can influence who one becomes. It becomes clear

⁵⁷ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," pp. 36-37.

⁵⁸ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," pp. 37-38.

⁵⁹ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," pp. 38-39.

⁶⁰ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," pp. 39-40.

that the guides Beatrice and Mephistopheles bestow wildly different experiences on those they are guiding, Dante and Faust respectively.⁶¹

Doubt is the form of the negative present in dialectical thinking that can become the speculative. Such negativity is present as well in understanding dogmas, and Christianity's truth is able to solve the problem of various dogmatic claims being cast asunder into irresolvable oppositions by reflexion.⁶² Freedom needs to contend with itself so that a higher form of freedom can emerge. Doubt, we learn, is an ingredient in movement toward the truth, as is temptation, which is comparable in the practical arena to what doubt is in the theoretical. In addition to temptation [*Fristelsen*], we also encounter here the verb reduplicated [*fordobblet*], both of which will become important notions for a Danish contemporary.⁶³

With the big moment of decision at hand, Faust in his freedom determines his future. The reference to Pan is to the Greek God of religion and mythology who had goat features, was associated with fertility and new growths of springs, and became significant in the Romantic movement.⁶⁴ The monumental significance Martensen attributes to the development of Protestantism becomes apparent in the next portion of his narrative. It is this form of religion—generated out of the causal flow dispersed by Luther's potent manifestation of the principle of subjectivity in his "Here I stand, I can do no other" claim when confronted by the authorities—that allowed the negative to be given its due on the world's stage. The independent thinking spirit became the basis for freedom finding its way into all of life's spheres, from the political to the artistic with Faust being the latter's best model.⁶⁵

We next are given a welcomed qualification. Certain points of view and perspectives, such as the particular philosophical standpoints and particular religions such as Judaism, have been presented in a pretty negative light. Here we receive word that besides the status a given reality is designated within the dialectical consideration at hand, it also has a more substantial side to it that gets lost in apocalyptic poetry's considerations. There is no backing off from the black-and-white judgments being offered about non-Christian religions, but this acknowledgement softens the rhetoric to some

⁶¹ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," p. 40.

⁶² Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," pp. 40-41.

⁶³ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," pp. 41-42.

⁶⁴ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," pp. 42-43.

⁶⁵ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," pp. 43-44.

extent and breathes a little fresh air into what seems to be a quite closed system.⁶⁶

In discussing the cultural form of science, the development of freedom in the realm of science gone astray is compared to the history of the temptation of Christ. Science loses faith in thought as it moves away from idealism to empiricism. Idea's truth comes to appear as a *Fata morgana*, a term Heiberg will use in an 1838 play that we will examine in the essay's next section. As the human spirit gives up on the Idea, it adopts a positivist, foundationalist form of science. A *famulus* is an assistant or servant, especially working with a scholar, and Wagner is referred to as Faust's assistant and also the brother of Gretchen, his love.⁶⁷ Taking too seriously the scholarly efforts involved in the physical sciences and in making sense of history do not bring the highest satisfaction. In fact, the fruitless effort to turn stone to bread is characterized as a bad [*slette*] one, a designation of inadequacy that we will delve into in the essay's section on Heiberg's *New Poems*.⁶⁸ The subjective idealist Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) comes to mind in a description Martensen offers, and arrogance is linked to the ego and its absolutizing of itself in defiance of faith.⁶⁹

Martensen introduces his central thought that the human being determines the nature of who and what she is going to be in the decision she makes in relation to the Creator. The decision to adopt the faith stance and to grant one's dependence upon God means that one sort of person is coming into being. Unwillingness to make such a decision means that another sort of person is coming into being. The former is the stance of an autonomous person acknowledging the theonomous situation she is in; the latter is that of using one's autonomy to deny the theonomous situation. That theme of autonomy in its relation to theonomy was the focus of the dissertation Martensen was writing at this time on the *Autonomy of Human Self-Consciousness in Modern Theology*.⁷⁰ Here is how the matter gets stated in this context:

⁶⁶ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," pp. 44-45.

⁶⁷ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," pp. 45-46.

⁶⁸ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," p. 46.

⁶⁹ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," pp. 46-47.

⁷⁰ Johannes Martensen, *De autonomia conscientiae sui humane, in theologiam dogmaticam nostril temporis introducta*. Copenhagen. Danish translation: *Den menneskelige Selvbevidstheds Autonomie*, trans. by L.V. Petersen, Copenhagen: 1841. (English translation: *The Autonomy of Human Self-Consciousness in Modern Dogmatic Theology in Between Hegel and Kierkegaard: Hans L. Martensen's Philosophy of Religion*, trans. by Curtis L.

As then Faust under the whole process must relate himself negatively against Christian dogma (...) so doubt, as it experiences the different stages of its negative process, must finally move towards the point that seems to be the central point in the worldview it is on the verge of demolishing, the point in which all religious-ethical concepts, the concepts of good and evil, faith and knowledge, mystery and revelation, have their final root, life's fundamental mystery from which all wonders originate, namely, the idea of the Creator in its relation to the creation. Here lies the proper stumbling block of all irreligious systems; for in this dogma is given proof of *faith's necessity* for the created spirit. As long as this dogma stands firm, things fare only badly with the human spirit's absolute independence. Here it is realized that that which impedes the spirit's tantalizing striving for an unlimited knowledge is not a mere appearance, but its own innermost essence, its *created* nature, its creatureliness. For the conscience, the created spirit's *character indelebilis*, contains for the finite spirit inalienable certainty, that as God's creature it has God as its *presupposition*, and just as little can it itself substantiate its thought as its being.⁷¹

The defiant one rebels against God, which in Martensen's view is at the same time rebelling against the human conscience. Such forceful exertion of energy ends in despair.⁷²

Paradise in Faust cannot be described because that is possible only on Christian grounds and therefore would require a transcending of the bounds of the work, unlike in Dante's and John's writings where that presupposition is met and makes possible descriptions of Paradise.⁷³ Martensen sings the praise of Protestantism, of its independently striving art, and of Goethe as that art's greatest representative. The meaning and value of secular life is embraced and the reality of the world is taken seriously.⁷⁴ But the absolute has not been arrived at by art. Art's secularity is being affirmed, but when it ascends to a higher level it shall again be reunited with religion. Not that secular art forms will vanish, but in select works and with select viewers transfigured art of great glory will be experienced. Lenau's writing on Faust is apparently being construed as one of those works uniting art and religion at a higher level.⁷⁵ In Goethe's Faust it is the pantheistic perspective that

Thompson and David J. Kangas, Atlanta: Scholars Press 1997, pp. 73-147.)

⁷¹ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," pp. 47-48.

⁷² Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," pp. 48-49.

⁷³ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," pp. 49-50.

⁷⁴ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," pp. 50-51.

⁷⁵ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," p. 51

informs it, although this perspective falls short of a complete worldview because it lacks a center. The opposition we are given, therefore, is nebulous and takes the shape less as an appearance, spectacle, or dream and more as a shadow of these. And evil is embodied more as a principle of negativity than as a personal defiance.⁷⁶

Martensen concludes his extended general treatment of Faust by reiterating his main point: that Lenau's Faust differs from that of Goethe and in fact surpasses the master's in its clear articulation of the central opposition. The full construal of the work would need to be an aesthetic one, but the theological construal cannot be omitted because religion no less than art is a dimension of the work.⁷⁷

Martensen then proceeds to a discussion of Lenau's epic-dramatic writing, which he concludes with the following statement:

I have now attempted to develop the thoughts that are contained in this poem. How far this is from satisfying the requirements of a Faust, which formerly was developed by the concept of apocalyptic poetry, is all too conspicuous to be in need of any further development. Without speaking of the poetic style and tone in which this poem is held, so lies the essential lack revealed in the fact that the poet through the whole presentation has allowed us to see all too little of the theoretical world in which Faust belongs. Thereby his work ends up lacking an essential substantiality. The genuine poetic presentation of the Christian myth of Faust, the poem's Day of Judgment over philosophy, must therefore still be awaited. This will only be able to be introduced when the desire for that higher union of art and religion emerges more clearly in the consciousness of the age; when the Protestant poet, whose gaze not only turns towards nature and history, but involuntarily is drawn towards the intellectual world itself, fully grasps the meaning of this direction of his genius; when, with a clear self-consciousness, he feels his prophetic call, his art's universality. For with the writing of Faust it is valid in a higher sense than usual that in the poetic creation not only power is challenged, but also wisdom.⁷⁸

Just who might be that awaited Protestant poet who is going to produce such a genuine poetic presentation of the Christian myth of Faust? The one who happily authorized the publishing of Martensen's piece on Faust in his new journal, *Perseus*, might be a good candidate.

⁷⁶ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," pp. 51-52.

⁷⁷ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," pp. 53-54.

⁷⁸ Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust," pp. 87-88.

IV

Prior to Martensen's study trip abroad and his publishing of the pieces on Lenau, he was initiated into apocalyptic thinking when he wrote a critical review of a book on the Revelation of John. This review, which took a stand against author E. G. Kolthoff's claim for the Johannine authorship of Revelation, came out in the summer of 1834.⁷⁹ Relying on J. G. Herder's work on Hebrew poetry, Martensen makes the case against a narrowly rationalistic biblical interpretation as not having made adequate use of the Idea in construing texts. Of course biblical texts must be interpreted with an eye on their historical context, but the events of history must be construed in relation to the unfolding activity of God's developing kingdom; from Herder can be learned the importance of recognizing the Apocalypse as a vibrant and symbolic poetic writing whose symbolism needs to be interpreted through a speculative lens that allows the religious viewpoint of the symbols to be ascertained.⁸⁰ This provocative book is not to be taken literally, and yet when looked at in the mirror of the Christian Idea, one can see reflected the contestatory spiritual forces that create a crisis in every historical period: the apocalyptic seer has envisioned the essential meaning of the church in relation to the contentious advance of history that is always at hand: the Revelation's symbols, therefore, are relevant for guiding the poetic deliberations of seers inscribing their significance in new symbols for new contemporary contexts.⁸¹ Martensen contends that Protestant biblical construing cannot be appropriately carried out without an appropriation of the faith that brings the realities of faith to life within the interpreter, so that within her subjective personal existence there is a basis for fulfilling the demand that the individual must possess the conviction of the biblical canon's authority at first hand.⁸² In other words, there are no Christians at second hand. Thus, faithful higher criticism cannot bypass human freedom.

⁷⁹ H. Martensen, "E. G. Kolthoff, *Apocalypsis Joanni Apostolo Vindicata*," in *Maanedsskrift for Litteratur*, vol. 12, 1834, pp. 1-31. See the helpful discussion of this review by Robert Leslie Horn, *Positivity and Dialectic*, pp. 56-60. See also my brief treatment of the article, Curtis L. Thompson, *Following the Cultured Public's Chosen One: Why Martensen Mattered to Kierkegaard*, Copenhagen: Museum Tusculanum Press / Søren Kierkegaard Research Center 2008 (Danish Golden Age Studies, vol. 4), pp. 6-9.

⁸⁰ Horn, *Positivity and Dialectic*, p. 56.

⁸¹ Horn, *Positivity and Dialectic*, p. 57.

⁸² Martensen, "E. G. Kolthoff, *Apocalypsis Joanni Vindicata*," p. 21.

Martensen's construing of art had here made a beginning. This early article in biblical interpretation represented a solid start on construing the meaning of literature. A handle has been gained on this important apocalyptic piece of literature, an approach to discerning figurative meaning of symbolism had been identified, the value of the Idea as providing the background for construing historical events had been realized, the centrality of freedom within the person doing the construing had been affirmed, and the need to see the intimate link between artistic poetry and religious vision had been acknowledged. These thoughts were maybe preliminary, but they provided a foundation for engaging in more refined thinking while on his study trip and upon his arrival back home.

Not long after returning to Denmark, Martensen wrote a review article of Heiberg's *Introductory Lecture to the Logic Course* that was published in *Maanedsskrift for Litteratur* in January, 1837.⁸³ Heiberg likely regarded this as a sign of their friendship. Not long thereafter the Danish version of Martensen's Faust essay, whose general discussion of Faust we have closely scrutinized, appeared in the first volume of Heiberg's new project, *Perseus: Journal for the Speculative Idea*. The Heiberg-Martensen collaboration seems to have been on a roll and continued with Martensen's 1838 publication of a review of Heiberg's play *Fata Morgana* in 1838. Julius Martensen explains that this article offers general comments on the task of the poet and the place of the theater in a period of history dominated by philosophical questions; then it refers to Heiberg's attempt to produce a new dramatic genre of art with the two adventure comedies, "Alferne" and "Fata Morgana," with the latter poetic work being made an object of a detailed consideration.⁸⁴

⁸³ 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," in *Maanedsskrift for Litteratur*, vol. 16, 1936, pp. 515-528. English translation: "Review of the *Introductory Lecture to the Logic Course*," trans. by Jon Stewart, in *Heiberg's Introductory Lecture to the Logic Course and Other Texts*, trans. by Jon Stewart, Copenhagen: C. A. Reitzel / Søren Kierkegaard Research Centre 2007, pp. 73-86.

⁸⁴ Julius Martensen, *Mindre Skrifter og Taler af Biskop Martensen*, p 3. Heiberg's *Fata Morgana* and Martensen's review of it are discussed in George Pattison, *Kierkegaard: The Aesthetic and the Religious*, pp. 18-23; George Pattison, *Kierkegaard, Religion and the Nineteenth-Century Crisis of Culture*, pp. 103-107; K. Brian Soderquist, *The Isolated Self: Truth and Untruth in Søren Kierkegaard's On the Concept of Irony*, Copenhagen: Søren Kierkegaard Research Centre / C. A. Reitzel 2007 (*Danish Golden Age Studies*, vol. 1), pp. 181-185, 198, 200; 23, Horn, *Positivity and Dialectic*, pp. 130-139; Jon Stewart, *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark*, Tome I: *The Martensen Period 1837-1842*, pp. 137-160; and Jon Stewart, *The Cultural Crisis of the Danish Golden Age: Heiberg, Martensen*

Alferne was a box office success, but with all its complicated thematic dynamics *Fata Morgana* was a major theatrical and financial disaster. Jon Stewart argues that “Heiberg’s friend Hans Lassen Martensen provided Heiberg with the inspiration for the piece [*Fata Morgana*].”⁸⁵ A sense of responsibility and guilt might have been one of the reasons Martensen’s review essay praised the work as an example of apocalyptic poetry and expanded on his understanding of this genre of dramatic writing. Here Martensen “lauds Heiberg as the creator, in *Fata Morgana*, of a new literary form in which the contrast between the ideal world, as such suprahistorical and supernatural, the archetype for the actual, comes into conflict with an actual world, which wishes to maintain its own independence. The comic form which results from this conflict is fantasy, another sub-form of the genus (...) speculative poetry.”⁸⁶

Jon Stewart provides a summary of the complex plot, which involves a prince, Clotaldo, raised as a fisherman’s son, who falls in love with Margarita, the daughter of a Duke. The poem presents the difficulties of these two becoming united in love, with Morgana’s designed actions attempting to destroy Clotaldo, about whom it has been prophesied that he will deprive the fairy of her illusory powers; in the end, Clotaldo and Margarita get together.⁸⁷ In his explanatory notes to this work, Heiberg remarks that its inspiration came from another play that included a minor role by a fairy Morgana. “*Fata morgana*” designates a meteorological phenomenon like a mirage, which is common along the coasts of Sicily. The locals attribute this natural phenomenon to the work of [a] fairy with the same name. Heiberg seizes on this as the motif for the philosophical question surrounding appearances and illusions.”⁸⁸ *Fata Morgana* uses her powers to keep humans in the illusion that what appears to them, the phenomena, do not contain in themselves the truth, so for truth they must go beyond what appears.

Informing this play is the debate within German Idealism between Kant and Hegel over the matter of whether the “thing-in-itself” can be known. To this question Kant answers “no,” and Hegel answers “yes.” Kant’s philosophy leaves us with a dualism in which we can only access the phenomenon, but the noumenon lying behind the phenomenon or the “thing-in-itself”

and Kierkegaard, Copenhagen: Museum Tusculanum Press / Søren Kierkegaard Research Centre 2015, pp. 97-116.

⁸⁵ Jon Stewart, *The Cultural Crisis of the Danish Golden Age*, p. 100.

⁸⁶ Horn, *Positivity and Dialectic*, p. 130.

⁸⁷ Stewart, *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark*, Tome I, pp. 140-142.

⁸⁸ Stewart, *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark*, Tome I, p. 140.

is inaccessible to human knowing (until the third critique with its combining of concept and intuition or sensation into a distinctive sort of aesthetic intelligibility makes possible a unification of the two domains). Hegel, on the other hand, maintained that there is no final division between what appears and its essence, and that by dialectically and speculatively grasping the Idea, one is grasping the universal essence as it envelops the concrete phenomenon or appearance. For Hegel, the Idea unites the Concept (the universal) and the empirical (the concrete). Grasping the Idea, in Hegel's vision of reality, is construing the concrete universal in which appearance and essence are united.⁸⁹ Hegel, we could say, incorporated into his basic philosophical viewpoint a way in which concept and intuitive perception could be united—in the rational, speculative following of the dialectical progression of the Concept—that Kant could not accomplish apart from producing his third critique.

Fata Morgana, created upon request for the birthday celebration of King Frederik VI, as reviewed by Martensen, is an indication of Heiberg's development as a playwright. He has learned, suggests Horn, that *Fata Morgana*'s hold on human beings lies in their status as creatures of spirit who strive for the ideal, and "this is no objective fate but human freedom's own artifact. The sole escape from the illusions of the fairy queen is in human freedom's capacity to make itself 'a phenomenon of the Idea.'"⁹⁰ We had noted above in this essay's first section, that reason included not just the subjective dimension, but the objective as well, in that it must find its corroboration within the mindset at play in the social, public sphere. As with a genuine divine revelation that is not complete until the divine giving has been reciprocated by a human reception, so too a genuine work of art is not complete until it has been appropriated by the public. In relation to *Fata Morgana*, the public is the "cultured" folks who give their support to the theater. Martensen makes the point that the widespread Danish apathy for its theater cannot be dismissed by underscoring the present age's lack of a sense for poetry. Hegelian aesthetics understands poetry as directing "reality back to its ideal source," so that poetry out of sync with the present reality cannot stir the public: Martensen is convinced that if the poet pres-

⁸⁹ See the fuller discussion by Stewart of an allegorical construal of *Fata Morgana* concerning "Hegel's analysis of the nature of appearances and his doctrine of the immanence of thought." Stewart, *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark, Tome II*, pp. 142-147.

⁹⁰ Horn, *Positivity and Dialectic*, p. 134.

ents to the public its own poetic ideal, that public will be stirred.⁹¹ This is the value of the masterpiece:

What gives the individual masterpiece its value is that it is a perfect representation of the poetic ideal. Now this poetic ideal is eternal, but nonetheless it is subjected to temporal development, and as long the human race finds itself in history (...) the ideal at every historical point of development will take on a new form which is qualitatively different from the foregoing. So long as the idea which dominates the artistic strivings of an age, as the eternal archetype working to be realized in the entire manifold of different forms, is acknowledged as the Absolute, so long also will the works which are its perfect representation be absolutely satisfying. But if a higher principle enters into consciousness, then this goes beyond the earlier ideal, which is relativized, a fate which the works in which it is realized also suffer, for they can stand no higher than their own ideal. What was before the object of a total enthusiasm must now let itself be satisfied with a relative recognition; what before was totally present now belongs to what has passed.⁹²

Arriving at a new ideal is going to demand a change in the poetic subject, who must develop a new eye. Martensen believes that Heiberg's poetry is not of the peripheral but rather of the centered variety and that it is capable of prompting people out of their complacency with the status quo:

Speculative poetry can be defined as a poetry of the center—in contrast to peripheral poetry which holds us enclosed within particular circles in life where it is as if the light of the Idea only shines through the cracks. Speculative poetry is light and ethereal by nature, breaks down every barrier which obscures a view of the infinite (...). Speculative poetry (...) takes the form of a harmonious illuminating light which transfigures life's darkness.⁹³

If Romanticism's poetry was in many instances marked by formlessness as it became intoxicated with the immediacy of its enjoyment of the infinite, the opposite emphasis on form was stressed by those in Goethe's school. Speculative poetry of the Heibergian variety unites these divergent strands:

On the contrary, no one in his right mind will think it a fantastic or superficial notion when we argue that the new evolution of poetry which is at hand will

⁹¹ Martensen, "Fata Morgana," *Maanedsskrift for Litteratur*, vol. 19, 1838, p. 361. See Horn, *Positivity and Dialectic*, p. 135.

⁹² Martensen, "Fata Morgana," p. 365, as quoted in Horn, *Positivity and Dialectic*, p. 136.

⁹³ Martensen, "Fata Morgana," p. 367. The translation is by Soderquist, *The Isolated Self*, p. 181.

present the clear, organic forms which portray the life of our consciousness *sub specie aeterni*. This position is not pulled out of the air, because poetry cannot be an exception to the rule which characterized the whole spiritual life, at every point to develop itself in continuity with the foregoing. But all the preconditions, all the moments, through which speculative poetry can mediate itself are given; namely they represent the two universal artistic tendencies which our age has seen—Romanticism with its striving for the infinite, and Goethe's plastic principle—the basic elements which it behooves poetry to mediate. The poetic genius needs only to draw together again the divergent strands into a higher form.⁹⁴

The insistent claim is made that speculative poetry is not allegory, but rather symbolism; and when symbolism is properly understood, then "it can be for us what mythology was for earlier peoples."⁹⁵

In this context Martensen also places comedy above tragedy, following Hegel's view presented in the publication of his *Aesthetics*: tragedy transpires within an ethical consciousness, negotiating demands of morality, and the requirements of worldly affairs without questioning the validity of the norms at play; comedy, on the other hand, operates from a metaethical, speculative consciousness, with this higher standpoint relativizing the concerns and struggles of the ethical consciousness, giving the worldly a quality of non-being.⁹⁶ Unlike tragedy, comedy allows a perspective to be taken that pits essence over against phenomenon, and with this distinction comes a leverage that can activate a "transfiguration of life," insofar as Martensen claims that recognizing the world's vanity is to hold "that the tension between essence and phenomenon within comedy takes the form of a conflict between a subject who understand 'the finite world as erroneous, and understands *itself* as the only true actuality.'" ⁹⁷ Martensen continues the discussion of comedy by noting that it has within it two major movements, irony and humor⁹⁸, and we will encounter this distinction as well in his review of Heiberg's *New Poems* to which culminating point of the essay we must at this point finally turn.

⁹⁴ Martensen, "Fata Morgana," p. 371, and cited in Horn, *Positivity and Dialectic*, pp. 137-138.

⁹⁵ Martensen, "Fata morgana," p. 371. See Horn, *Positivity and Dialectic*, p. 138.

⁹⁶ Martensen, "Fata Morgana," pp. 377-378. See Soderquist, *The Isolated Self*, pp. 182-183.

⁹⁷ Soderquist, *The Isolated Self*, p. 183. The quote within the quote is to Martensen's "Fata Morgana," pp. 378-379.

⁹⁸ Martensen, "Fata Morgana," pp. 379-381. See also Soderquist, *The Isolated Self*, pp. 184-185.

V

Two Martensen works were published between the 1838 Heiberg review just discussed and the next Heiberg review published in 1841. They were the book on mysticism and the contribution to the debate between rationalism and supernaturalism.⁹⁹

J. L. Heiberg's *New Poems* were published in December 1840, and one month later Martensen's review of these four philosophical poems appeared in three consecutive days in *Fædrelandet*, the newspaper of academic liberalism.¹⁰⁰ Martensen states in this review that he intends to confine himself to the universal or philosophical or ethical side of Heiberg's poems rather than to write an exhaustive aesthetic criticism. He sees these poems as having arisen under the inspiration of that spirit of modernity which wants to emancipate time from the inner emptiness that has already begun to be experienced. Even though the fully developed richness of the emancipation of time lies in the future, it can be said that Heiberg's poems bear an unmistakable testimony to the actual presence of a poetic breakthrough of

⁹⁹ H. Martensen, "Rationalisme, Supranaturalisme og *principium exclusi medii* I Anledning af H. Biskop Mynsters afhandling herom I dette Tidsskrifts forrige Hefte" ["Rationalism and Supernaturalism and the *principium exclusi medii*. (In Reference to His Right Reverend Bishop Mynster's Treatise on this Subject in the Previous Number of this Journal)"], in *Tidsskrift for Litteratur og Kritik*, vol. I, 1839, pp. 456-473, and *Mester Eckart. Et Bidrag til at oplyse Middelalderens Mystik*, Copenhagen 1840. (English translation: *Meister Eckhart: A Study in Speculative Theology in Between Hegel and Kierkegaard*: Hans L. Martensen's *Philosophy of Religion*, pp. 148-243.

¹⁰⁰ J. L. Heiberg, *Poetiske Skrifter*, 10, pp. 163-324. Martensen's review, "Nye Digte af J.L. Heiberg", appeared in *Fædrelandet*, vol. 2, no. 398 (January 10, 1841), cols. 3205-12; no. 399 (January 11, 1841), cols. 3213-20; and no. 400 (January 12, 1841), cols. 3221-24. Heiberg's book of poems and Martensen's review have been discussed in George Pattison, *Kierkegaard: The Aesthetic and the Religious*, pp. 21-22, and *Kierkegaard, Religion and the nineteenth-Century Culture of Crisis*, pp. 99, 110-115; K. Brian Soderquist, *The Isolated Self*, pp. 12, 186-187; Robert Leslie Horn, *Positivity and Dialectic*, pp. 169-177; Jon Stewart, *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark, Tome II: The Martensen Period: 1837-1842*, pp. 508-545; István Czakó, "Heiberg and the Immortality Debate: A Historical Overview," *Johan Ludvig Heiberg: Philosopher, Littérateur, Dramaturge, and Political Thinker*, pp. 132-138; Carl Henrick Koch, "Aesthetics and Christianity in the Early Works of H. L. Martensen," *Hans Lassen Martensen: Theologian, Philosopher and Social Critic*, edited by Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusculanum Press / Søren Kierkegaard Research Centre, University of Copenhagen 2012, pp. 202-205, 208, 212-213; Jon Stewart, *The Cultural Crisis of the Danish Golden Age: Heiberg, Martensen and Kierkegaard*, pp. 117-143.

the spirit of modernity which sits in judgment on those who would deny it.¹⁰¹ The primary vehicle of emancipation is apocalyptic poetry, which is now designated as that which allows one to gain a glimpse into the world beyond, so that it in addition portrays the resurrection of the present world for judgment. Thus the emphasis of the long review falls on Heiberg's "A Soul after Death: An Apocalyptic Comedy," which is generally acknowledged as a classic of Danish literature. The focus is on a single soul, whose destiny is not tragic, but comical. In Heiberg's comedy, it is the world of Copenhagen life in all its petty detail that has been resurrected for judgment. The result is a look at the kingdom of triviality.

Martensen proceeds to develop the theory behind "the metaphysics of triviality" presented by Heiberg in his poem.¹⁰² The kingdom of the bad or the insignificant or meaningless is distinguished from the kingdom of evil.¹⁰³ He writes:

The bad [*slette*] is a more immediate and lower category than evil [*Onde*], for evil is the Idea's spiritual opposite and therefore contains a reflection of the Idea; the bad to the contrary is only its immediate, reflectionless contrast. Evil always has a certain inspiration, indeed sometimes even its peculiar inspiration; the bad indicates only the spiritual zero point, expresses not so much the spiritual opposite to the Idea, as the perfect interestlessness and indifference. Its kingdom is therefore that of triviality. The bad and the trivial are expressions for the same concept, only that the trivial designates more the phenomenon, the bad the essence. This kingdom is not far away from us. It is not merely limited to life's practical sphere, but also in the theoretical sphere, in science and art it has its wide-ranging provinces.¹⁰⁴

The trivial is that which begins to become obsolete in the same moment it is born; when productions in science and art become obsolete over the course of time, then it is only because they originally contained a moment of triviality latent within them, the discovery of which resulted in boredom.¹⁰⁵

¹⁰¹ Martensen, "Nye Digte af J.L. Heiberg," col. 3205.

¹⁰² Martensen, "Nye Digte af J.L. Heiberg," col. 3208.

¹⁰³ Hegel, of course, had his category of the "bad infinity," and Heiberg, "A Few Words about the Infinite," *Heiberg's Contingency Regarded from the Point of View of Logic and Other Texts*, trans. by Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusculanum Press / Søren Kierkegaard Research Centre, University of Copenhagen 2008, p. 164, clarifies that thinking of infinity as a continuous progress to the beyond, be it in space, time, or idea, is a bad infinity that is a less than edifying notion.

¹⁰⁴ Martensen, "Nye Digte af J.L. Heiberg," col. 3207-8.

¹⁰⁵ Martensen, "Nye Digte af J.L. Heiberg," col. 3208.

As the spirit contains the unity of the infinite and the finite, so does the spiritless always appear when these moments indifferently turn away from each other. One can therefore define the trivial as the absolutely undialectical, the tautological, that which only is itself but has lost the transition to its other. It is the flat and empty because in this is seen only an abstract, meaningless one, instead of the two-in-one which should be seen.¹⁰⁶ Triviality, roughly the equivalent of Hegel's bad infinity, is the result of a similarity of vision:

Genuine science and poetry, just like faith, see all objects in a twofold way, see them simultaneously under the gestalt of eternity and temporality. This double view appears on the whole in everything that is called witty. The bad, flat view of the world, on the other hand, sees everything only in a single way. It is one-eyed and has no copula between the infinite and the finite, the supernatural and the natural, between thought and the empirical, a priori and a posteriori. When one of these moments arises within the horizon of triviality, the other lies outside of it. They are only separated, but never appear together.¹⁰⁷

It is on account of this empty monistic view that the worldview of triviality denies the mystery in religion, the Concept in science, and the ideal in art. The true worldview, on the other hand, grants that an inexhaustible dialectic is at work everywhere revealing itself. When the manifestations of this dialectic become trivial, then the fault lies in the eye of the beholder, who is conceiving reality with a meaningless, tautological eye capable of seeing only factual, unproductive knowledge.¹⁰⁸ The "bad" worldview follows the true one as the shadow follows the body, or the caricature the ideal.¹⁰⁹ It is this contrast between monistic and idealistic worldviews which, in Martensen's mind, divides all literature and separates all authors. "Bad are all the practical thoughts that are not able to be realized, and bad is the actuality that does not bear the image of thought."¹¹⁰ When triviality, which extends into the practical sphere by propounding an impersonal morality to match the spiritless thought-world, becomes all in all and forms an independent kingdom, then appears the shape or form of hell which Heiberg has envisioned in his apocalypse. The existence of trivial souls has only been an

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ Martensen, "Nye Digte af J.L. Heiberg," Col. 3209.

¹¹⁰ *Ibid.*

existence of illusory being, therefore they are excluded from the kingdom of heaven as well as the kingdom of evil, for the latter is reserved for those who have always strived, though in a false way, after spirit and personality.¹¹¹

In the apocalyptic vision which Martensen portrays, the concepts of the comical and the cosmical are especially important. We recall that earlier in his "Fata Morgana" review, Martensen had developed the concept of the comical as being higher than the tragic. Here he again expounds on this theme. If the tragic depends on the ethical contrast between good and evil, the comical depends on the metaphysical contrast between the empirical existence of the spirit and its concept, between illusory being or appearance and essence.¹¹² Dante's hell is a tragic vision; Heiberg's depiction of the kingdom of triviality is comical because in following the philosophical nature of Protestantism it cannot remain content with the concrete forms of actuality of the spirit (the collision of which gives rise to tragedy) but wants to grasp spirit in its pure metaphysical freedom whose aesthetic expression is the comical.¹¹³ Martensen contends that a Protestant divine comedy must incorporate the whole tragic side that Dante has emphasized, but in addition must integrate throughout the dialectic of the comical. This means that hell must be illuminated in a dual way, so that it can be seen as evil but also as the bad, so that light shines on hell from both the religious-ethical side but also from the metaphysical side.¹¹⁴ The Christian apocalypse thus includes the comical, through which the world in all its fullness is granted constitutive significance for the heavenly vision.

Inadequate in Martensen's eyes is that paradise which has been described by theologians and poets alike as being a place where one tautologically sings songs to God's honor, because it lacks content: here the blissful spirits find God but not the world, or at most only a world of cherubim and seraphim which is cleansed from all change.¹¹⁵ Martensen acknowledges that Christian doctrine has wanted to affirm that this world passes away, and that in this affirmation lies the ground for the world not being granted any actual eternity.¹¹⁶ But that does not prevent this world from being maintained in a *phenomenal* eternity. As surely as the comical has reality in the

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² Martensen, "Nye Digte af J.L. Heiberg," col. 3209-10. This is Martensen's distinction between essential and subjective freedom.

¹¹³ Martensen, "Nye Digte af J.L. Heiberg," col. 3210.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ Martensen, "Nye Digte af J.L. Heiberg," col. 3211.

¹¹⁶ *Ibid.*

apocalyptic vision, just as surely is this world in all its frailty assured of a phenomenal eternity: “The phenomenal eternity is only an eternity *in image, in the mirror*, against which the Christian eternity, as the personality’s life in God, as the glory of creation beholds the freedom of the children of God, is the actual eternity”; this phenomenal eternity is found in art and reflective thought, but also “in all of life’s immediate joys, in each of life’s summer night’s dreams, in love, in short, in every enjoyment which allows the human to forget that he or she is in time.”¹¹⁷

The concept of the comical entails the exchange of transitory actuality for appearance, show, or illusory being, but it also involves a conservation of this:

The tragic has validity only so long as this world endures with its struggles and pains; the comical on the other hand outlives the world’s destruction, will in spite of its destruction keep it and immortalize it—not in actuality, nor in abstract memory, but *in appearance*. In this form the entire secular world becomes preserved for an eternal joy of the spirit, which through this secures for itself consciousness of its own essentiality. In this way the world’s vanity receives its necessary place in God’s kingdom.¹¹⁸

It is for this reason that the details of life in Copenhagen have a place in an apocalyptic comedy. The comical entails the cosmical.¹¹⁹

“A Soul After Death” can also be considered in relation to what Martensen refers to as “the modern *apokatastasis* of all things.”¹²⁰ Then the comical will clearly be seen to possess a greater dignity than the tragic, or rather, “the dialectic between the comical and the tragic will come to rest in the

¹¹⁷ Martensen, “*Nye Digte* af J.L. Heiberg,” col. 3215.

¹¹⁸ Martensen, “*Nye Digte* af J.L. Heiberg,” col. 3211.

¹¹⁹ *Ibid.* Martensen writes in col. 3210: “The *comical* is a category which also in heaven will have its validity. They will then as blessed spirits play with their temporal phenomena of consciousness: their empirical actuality with all its detail, with all its frailty and transitoriness they will take with them in heaven, because it must serve them as a poetic material through which spirit prepares itself for the enjoyment of its infinite freedom and blessedness. Their temporal, childish interest will then appear as accidents in the substance of blessedness.” It should be kept in mind here, of course, that it is Hegelian metaphysics, and in particular Hegel’s notion of *Aufhebung*, as not only an annulment but a preservation, that is informing this vision of the comical as including the cosmical.

¹²⁰ Martensen, “*Nye Digte* af J.L. Heiberg,” col. 3212. Biblically, the term *apokatastasis* is used in Acts 3:21 in Peter’s sermon, and theological, it is associated most closely with the Origen of Alexandria.

humoristic, as not merely a negative but a positive comical, the speculative comical, which is related to irony as profundity to acuteness”:

The humoristic, which belongs exclusively to Christianity, contains all irony, the poetic justice over the fallen world, but in addition the fullness of love and reconciliation. It contains all the world's suffering overcome in a depth of richness of joy. Just because the humoristic view considers the whole world not merely through a moral but a metaphysical medium, it sees all oppositions as dialectical; the same principle of sinfulness which is in the evil person it also sees in those who are called good and pious, the same mark of finitude in the one who is called insignificant it also sees in the one who is called high and mighty; it is vanity all the same and for that reason it all the same still only belongs to this transitory world. But it loves the world in spite of its transitoriness, its wickedness and badness, and just as it allows all finitude without exception to be destroyed and annuls the difference between the great and small, so does it also save and restore the whole of finitude, the least with the greatest.¹²¹

Therefore, Martensen concludes that in a divine comedy which had the humoristic as its principle, God would not merely be represented as the righteous judge of the world, but as the absolute spirit, who views humans not merely through ethical but just as much through metaphysical categories, not merely through tragic but just as much through comical categories.¹²² And this absolute spirit, in addition, would be seen as restoring one and all to favor, because each is not merely sinful, but evil, culpable, and fallen, but also finite, bad, ridiculous, and belonging to a fallen world.¹²³ As Soderquist notes: As the “negative comedy” of the egocentric ironic consciousness is supplanted by the “positive comedy” of the humoristic consciousness, the status of the world has been transfigured from a “hollow” other of the subject to an other now “reconciled” to the subject; such a “saved” world is the work of *Christian* humor.¹²⁴

The natural reaction to this view of the judgment of God in terms of a divine comedy is to suggest that it surely takes seriously the role of divine grace, but does not do the same for human freedom. It is interesting that Martensen moves away from this position to a more agnostic one in developing his eschatology in his dogmatics. But here it should be remembered

¹²¹ *Ibid.*

¹²² *Ibid.*

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ Soderquist, *The Isolated Self*, p. 186.

that Martensen recognizes Heiberg's poem as being a critique of Copenhagen culture and life. When the soul in the poem arrives in hell it has only arrived again in Copenhagen.¹²⁵ Martensen suggests that those who complain about Heiberg's inclusion in his poem of many particulars of Copenhagen life, including particular people, have missed the point: that the particular here is only an accidental and disappearing moment in that irony which has a quite universal content. And it belongs to the style of Aristophanes, who along with St. Peter is a main character in the poetic drama, to be local. Other critics have been repulsed by Heiberg's obvious effort to make an ethical claim about the life in Copenhagen, for they are of the opinion that the comical is to be motiveless if the full hilarity and freedom is not to be squelched. But to this Martensen responds that if one wants to reject every personal motive as having any place in comedy, then one must condemn the whole Aristophanian type of comedy, and even a person like Socrates must then be abandoned.¹²⁶

The soul in Heiberg's poem in one respect has suffered a most unfortunate fate and therefore can lead to some very serious reflections; and yet, on a closer look, it is comical:

Comical it is, namely, because "the soul" in all its adversity preserves its good humor and does not lose its calm equilibrium. It is so secure in the reality of its view of life that neither by St. Peter or Aristophanes can it be disoriented. Comical is this soul because it is so respectable and well-thought of, but does not notice that it always accomplishes the bad; because it is enthusiastic about the practical and real, but does not notice that it finally is only a bad idealist who has spun itself within a web of illusions; because it is indefatigably active and striving, but does not notice that it never starts, and if from time to time it notices this, it does nothing about it but maintains an unruffled harmony with itself.¹²⁷

So this soul is not aware that it has entered hell. Only the external spectator knows this. The soul itself thinks it is now in eternity. Whether it will be able to be emancipated from this bad eternity or be doomed irrevocably to remain there, is a question the answer to which Martensen believes depends on whether or not this soul can turn itself around and this again depends on whether it can arrive at a true self-knowledge:

¹²⁵ Martensen, "Nye Digte af J.L. Heiberg," col. 3217.

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ *Ibid.*

Hence, if it can become comical not merely for others, but *for itself*, if it can arrive at a higher irony over both itself and over Mephistopheles, it will also be able to be emancipated. Its realistic inveteracy will then be dissolved and disappear in a humoristic aether, through which it will be advanced to a better blessedness.¹²⁸

Martensen is willing to leave open whether this will happen with the soul in Heiberg's poem. But since the soul's fate is revealed for "the surviving," the hope is that by seeing themselves in a mirror, the people of Copenhagen will arrive at this self-knowledge and, finding themselves infinitely comical, be emancipated from their inveteracy:

For just as liberation from evil happens most precisely through tears, so does the liberation from the domination of triviality happen most precisely through laughter. And just as the sinner who is capable of shedding tears over herself by this shows that she is not absolutely evil but gives the good a power in itself, so is the one who is capable of finding her own triviality laughable not absolutely spiritless, as she by this goes beyond herself and abandons the bad.¹²⁹

Consequently, if people are able to furnish evidence of a higher self-consciousness, then more cheerful prospects will be opened for them. Apocalyptic poetry brings the speculative Idea to the populous, but we can see from this that it obviously need not do so in an uncritical way. While it is possible to excuse the phenomenal in dwelling on the ideal and thus have a conservative political theory based on the Idea, one can also here recognize, even if Heiberg's focus is confined to the individual, the potential for an idealistic critical theory: in illuminating the true reality of a situation, the Idea renders judgment on the status quo.

Having summarized Martensen's explication of Heiberg's metaphysics of triviality, we must not leave unmentioned his striking comments on Heiberg's poems on the theme of "Protestantism in Nature." Martensen's religious confessionalism, or some would say his religious chauvinism, is evident here, and elsewhere as we have seen, in his claim that Christianity is the true religion and Protestantism is the true Christianity.¹³⁰ The essence of Protestantism Martensen finds in the striving of freedom towards the ideal, in a continual transcending of immediate actuality. Therefore, he states

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ Martensen, "Nye Digte af J.L. Heiberg," col. 3218.

¹³⁰ Martensen, "Nye Digte af J.L. Heiberg," col. 3222. Elsewhere he goes on to claim Lutheranism as the true Protestantism.

that this same Protestantism, which appears subjectively in the spirit, must be conferred on nature objectively insofar as it vaguely and unconsciously strives to be transformed from its immediate actuality into its ideal.¹³¹ We have here, it seems, an expression of what Alfred North Whitehead will later call “the reformed subjectivist principle.” Nature protests. It protests even against all naturalism, Martensen claims, both in an aesthetic and a religious respect.¹³² This knowledge has arisen for Heiberg who now can dedicate himself entirely to the service of Protestantism, since not merely the spirit but nature itself has protested.¹³³ Heiberg’s poem has contributed not a little to bringing Protestantism’s *pneumatic* or spiritual reflection on nature to consciousness:

This reflection on nature in the poet shall not merely appear in the religious intuition of nature, but shall appear just as much in all spheres of poetry in a pneumatic treatment of nature. Just as nature with a quiet voice expresses its longing for the magnificence of the world to come, so does it already now demand to be explained in the poet’s spirit.¹³⁴

The true writer of poetry will not appropriate nature in its raw, unredeemed state, nor use it in the service of corruption. Rather, in offering a pneumatic treatment of nature, the genuine poet will come especially to make use of picture language. In fact, Martensen believes one can draw a parallel between the way poets use images together with their placement of the poetic moment of nature to the Idea and the way various Christian confessions treat picture-language in relation to the Eucharist, e.g., the Catholic transubstantiation, the Reformed allegory, the Lutheran spiritual presence.¹³⁵ Just as poetry only finds its true explanation with religion, so will a deeper aesthetic consideration on many occasions be able to shed a stimulating light on theology.¹³⁶

This claim for the complementarity between aesthetic theory and theology has been exemplified in Martensen’s aesthetic construals. Those aesthetic construals have often been influenced by his theology and in some instances they might have influenced his theology. He did not keep the issue of construing aesthetics near the top of his list after 1841. He headed more

¹³¹ Martensen, “*Nye Digte af J.L. Heiberg*,” col. 3223.

¹³² *Ibid.*

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ Martensen, “*Nye Digte af J.L. Heiberg*,” col. 3224.

¹³⁶ *Ibid.*

in the interest of dogmatics. However, it did not find the need to criticize or retract the above-recounted construals at a later time.

VI

The discussion could be brought to a close right here. But that would be to leave the construal that has been offered largely in the past. We know, though, that a construal or interpretation of some import is going to have more value if the consideration is brought into relation with the present. We began our deliberations with a reminder from Robert Pippin that since Kant there has been an acknowledgment by many of a distinctive aesthetic mode of intelligibility. Heiberg and Martensen surely affirmed such a mode, and their deliberations on aesthetics resulted in some interesting insights. I believe that in traveling our narrative journey we have encountered some thoughts that are worth lifting up in order to point out their possible relevance to the contemporary situation. My perspective in identifying some of these pertinent matters for helping guide us through troubling times is shaped by the fact that, like Martensen, I operate as a theologian who desires to affirm significant experiences of meaning wherever those might be taking place within the culture.

A first point is that Heiberg and Martensen alike are open to appreciating meaning-making activities in whichever sphere or region of culture it might be occurring. In the instances considered here this was primarily in the context of the dramatic theater, but the contexts could be multiplied to include film, TV, dance, sports, and many other areas in which people are experiencing life-enhancing and sometimes life-changing encounters with profound stories, images, ideas, and values that might be cultural activities of a secular world but that nonetheless possess a potent religious dimension. These experiences are no less ambiguous than are more traditional religious experiences, but the point is that they are conjuring up greater awareness of what is most important in life, and therefore they are worthy of being endorsed and thought about in theological ways.

Second, the appearance/essence distinction is a relevant one to bring to bear on our situation or any situation for that matter. That is why it has been such a powerful tool in most religions. The twist here has been to emphasize harnessing this reflection to serve the heightening of consciousness concerning human freedom, that the essential matter is to own the fact of one's

freedom and to take responsibility for how one uses one's freedom to give shape to one's life. This is easier said than done because life's appearances are continually in our face vying for our attention. Some of those appearances are glittering and glowing and alluring, so that it is easy to get caught up in them. Cutting through them to get to the essential core of the matter can be done, but it seems that many remain very content in a superficial life of becoming very comfortable in their cozy confines of a rapprochement with appearances. To some degree or other all of us succumb to this temptation to live a hell of a life, as Heiberg and Martensen would characterize it, but at the same time many of us realize the need to fight against that temptation in striving to actualize the ideal.

Closely related to capitulating to appearance is the third issue of the triviality that results from such capitulation. The metaphysics of triviality that Martensen identifies is a form of nihilism that underscores life's nothingness and vacuity. The trivial is shorn of its dialectical connections. Pre-occupied by trivial concerns and tasks, one loses an appreciation for truth, beauty, and goodness. Becoming caught up in the trivial leaves one without a sense of purpose and alienated from existence. Boredom becomes the order of the day and doubt concerning this particular and that eventually leaves one in despair or without a basis for hope. If an awareness of eternity envelops one's existence and can bring unity to the personal narrative that one is playing out, being lost in triviality is the condition of not having such an awareness. Of course, without an awareness of eternity, one can also be blithely content with one's trivial life since it's all one knows. Some contemporary cultural manifestations of meaning give expressions to triviality, but some of them also help to jolt people out of living complacently in that sort of delimited world.

Becoming liberated from the kingdom of triviality, point four, is not likely to begin to take place until one's entanglement becomes disrupted by how one views the world. If one's viewpoint is monistic, then there is little chance of escaping the clutches of triviality's entanglement. For such one-eyed seeing tends only to the flat, surface-aspects of reality that don't transcend the uni-dimensionality of the trivial that proclaims there is nothing in life to become excited about. True infinity, according to Hegel's view, is to be found in the dialectical relation between the infinite and the finite, through seeing these two in one. Two-eyed seeing, then, does not limit its attention to the flat, surface-character of temporal reality but takes into account as well its eternal dimension, its episodes of higher and deeper

meaning that open one's experience to a much bigger reality that is bursting forth with significant connections and creative occurrences. Becoming accustomed to two-eyed seeing is to be reborn into a bright world full of adventure, discovery, mystery, meaning, and serendipity. Obviously, secular forms of religion serve a major role in sponsoring the need for operating beyond the monistic mindset.

Living out of a two-eyed seeing of the world makes possible the rich stances of irony, the comical, and the humorous, a fifth point of relevance for negotiating life in our contemporary world. Irony represents one form of two-eyed viewing of reality. Romanticism's infatuation with irony in many instances fell short of being fully edifying because it did not have adequate limits to keep its egotism under control so that it could be properly freed from the finite world.¹³⁷ Irony gains distance from the world by breaking with the immediacy of experience. It provides an independent perspective on the world's follies, but the ironic judge of the world excludes himself from judgment and rather stands apart in superiority over the illusory world of everyday consciousness that soon is viewed through nihilistic eyes. Comedy on the other hand brings a similar distantiation from the world but with a more extensive judgment now including the beholder's foolishness too within its grasp. Comedy's sub-category of humor, for Martensen a Christian category, entails the humble adopting of a metaphysical view that regards finite reality as not just foolish but as fallen, but that reestablishes a connection to the infinite and affirms a reconciliation between the infinite and the finite. All three of these tools can contribute to enabling us to cope in positive ways with the finite world that is the only one we have.¹³⁸

Another implicit insight informed the work of Heiberg and Martensen on aesthetics. That sixth point is that it matters where the public comes down in its receptivity or lack thereof of the creative work being presented. That was the case in the theater of Copenhagen in Golden Age Denmark and it is the case no less in the churches of Christianity in the U.S. of A. If Christianity has lost its audience because many younger as well as some older people can no longer readily relate to the beliefs, rituals, and ways of operating of Christian church traditions, then it seems that thoughtful lead-

¹³⁷ Jon Stewart has made a convincing case that Kierkegaard's solution to this situation, "controlled irony," is comparable to the "higher irony" that Martensen here suggests as the needed remedy. See Stewart's Chapter 9 on "Kierkegaard's Enigmatic Reference to Martensen in *The Concept of Irony*," in *The Cultural Crisis of the Danish Golden Age*, pp. 215-231.

¹³⁸ For a thorough treatment of these three themes, see Soderquist's *The Isolated Self*.

ers should be making an effort to open up different ways of communicating with these people, ways that go to where these people are rather than expecting them to make their way into the churches, ways that listen intently to find out about the manner in which they are experiencing meaning in their lives. Such a process of genuine seeking could lead to a much-needed self-criticism of the church that could transform how it carries out its work.

A seventh matter that comes to the fore in the above narrative is that of courage. This applies to the creative work being carried out at this time by both Heiberg and Martensen, but I'm thinking here more of the latter figure. The young fledgling professor still wet behind the ears steps into the role of public theologian that places him on very much uncharted terrain. Embedded in this context, he is called to engage in working out issues that have arisen by formulating central ideas for a theology of culture addressing the situation. The thirty-year-old demonstrates a bold self-confidence as he marches ahead with his creative construing in relation to the cultured elites of Copenhagen society, but shining through his contributions is also an element of courage that might inspire those faced with a similar challenge today.

Closely connected to the previous point is the eighth observation that even though one is engaged as a theologian in arenas somewhat far removed from the more traditional domains and loci of theological reflection, it is possible to maintain one's integrity as a person of faithful commitment. All good theologians recognize the challenges involved in their creative task of bringing into a living synthesis the deliverances of a religious tradition and the thought-world of the contemporary cultural context. But the challenges are intensified when the work engages one in developing a theology of culture. Martensen exemplifies how this can be accomplished without losing one's religious identity to the gusty winds of change introduced by a newly emerging spirit of the times.

The ninth and final point of relevance concerns the central antagonist in Heiberg's *Fata Morgana*, the Queen of Illusion herself. The fairy *Fata Morgana* represents the power of illusion and she possesses great power to lead people into life's mere appearances and away from essential truths. Resulting is a confusing relativism that cannot rely on the reality of truth. The way to defeat the mistress of illusion is not to rest content in the world of shadowy appearances she presents but to move instead into the deeper truths of life such as beauty, justice, love, and goodness. This Morgana figure is highly relevant to life in 2017 because we are dealing with a presiden-

tial figure who is the King of Illusion. With Donald J. Trump's strategy of employing "fake news" himself by way of a continual barrage of tweets and labeling the truths of genuine journalism as "fake news" in order to divert attention away from the important matters at hand, he is obfuscating previously agreed-upon principles of reality and introducing a relativism of truth that debilitates communication and confuses people who hold too dear the authority of his office. Not many times in American civic life has there been such a need to be able to get behind appearances to the truth of the matter at hand and to ferret out what is actually going on. Much can be learned from Heiberg's *Fata Morgana* and from Martensen's construal of it for assisting us to deal as constructively as possible with the desperate situation of living together in the surreal world of Trump.

Bibliography

Bosanquet, Bernard, *A History of Aesthetic*, Cleveland: The World Publishing Company 1932, 3rd edition, 1961.

Czakó, István, "Heiberg and the Immortality Debate: A Historical Overview," *Johan Ludvig Heiberg: Philosopher, Littérateur, Dramaturge, and Political Thinker*, ed. by Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusculanum Press / Søren Kierkegaard Research Centre, University of Copenhagen 2008, (Danish Golden Age Studies, vol. 5), pp. 132-138.

Hegel, F. W., *Hegel's Aesthetics: Lectures on Fine Art*, trans. by T. M. Knox, 2 vols. Oxford: Clarendon Press 1975.

Heiberg, Johan Ludvig, "Et Par Ord om det Uendelige," in *Kjøbenhavns flyvende Post*, no. 100, December 15, 1828, [pp. 413-414]. (In English as "A Few Words about the Infinite," in *Heiberg's Contingency Regarded from the Point of View of Logic and Other Texts*, ed. and trans. by Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusculanum 2008 (*Texts from Golden Age Denmark*, vol. 4), pp. 163-166.

——— *Fata Morgana, Eventyr-Comedie*, Copenhagen: J.H. Schuboths Boghandling 1838. (Reprinted in *Poetiske Skrifter*, vols. 1-11, Copenhagen: C.A. Reitzel 1862, vol. 2, pp. 93-226.).

——— *Nye Digte*, Copenhagen: C.A. Reitzel Publisher 1841. Reprinted in *Poetiske Skrifter*, vols. 1-8, Copenhagen: J.H. Schuboths Boghandling 1848-49, vol. 7, pp. 191-203, vol. 2, pp. 313-379; vol. 7, pp. 125-168; vol. 7, pp. 204-207 (reprinted as individual poems). *Poetiske Skrifter*, vols. 1-11, Copenhagen: C.A. Reitzel 1862, vol. 10, pp. 163-324.

Horn, Robert Leslie, *Positivity and Dialectic: A Study of the Theological Method of Hans Lassen Martensen*, Copenhagen: Søren Kierkegaard Research Centre / C. A. Reitzel's Publishers 2007 (*Danish Golden Age Studies*, vol. 2).

Koch, Carl Henrik, "Aesthetics and Christianity in the Early Works of H. L. Martensen," *Hans Lassen Martensen: Theologian, Philosopher and Social Critic*, ed. by Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusculanum Press / Søren Kierkegaard Research Centre, University of Copenhagen 2012.

—— "Heiberg's 'Hegelian' Solution to the Free Will Problem," *Johan Ludvig Heiberg: Philosopher, Littérateur, Dramaturge, and Political Thinker*, ed. by Jon Stewart (Copenhagen: Museum Tusculanum Press / Søren Kierkegaard Research Centre, University of Copenhagen 2008), pp. 5-36.

Kramer, Nathaniel and Matthew, Ancell, "Heiberg, The Golden Age, and the Danish Afterlives of Pedro Calderón de la Barca," *Johan Ludvig Heiberg: Philosopher, Littérateur, Dramaturge, and Political Thinker*, ed. by Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusculanum Press / Søren Kierkegaard Research Centre, University of Copenhagen 2008, (*Danish Golden Age Studies*, vol. 5), pp. 327-356.

Martensen, Hans Lassen, "E. G. Kolthoff, *Apocalyps Joanni Apostolo Vindicata*," in *Maanedsskrift for Litteratur*, vol. 12, 1834, pp. 1-31.

Johannes M.....n, *Ueber Lenau's Faust*, Stuttgart: Verlag der J.G. Cotta'schen Buchhandlung 1836.

—— "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," in *Maanedsskrift for Litteratur*, vol. 16, 1936, pp. 515-528. English translation: "Review of the *Introductory Lecture to the Logic Course*," trans. by Jon Stewart, in *Heiberg's Introductory Lecture to the Logic Course and Other Texts*, ed. and trans. by Jon Stewart, Copenhagen: C. A. Reitzel / Søren Kierkegaard Research Centre 2007, pp. 73-86.

—— "Betragtninger over Ideen af Faust. Med Hensyn paa Lenaus Faust," in *Perseus, Journal for den speculative Idea*, no. 1, 1837, pp. 91-164. The essay was published in *Mindre Skrifter og Taler by Biskop Martensen*, Udgivne med en Oversigt over hans Forfattervirksomhed af Julius Martensen. Copenhagen: Gyldendal 1885, pp. 27-88.

—— *De autonomia conscientiae sui humane, in theologiam dogmaticam nostri temporis introducta*, Copenhagen: Danish translation: *Den menneskelige Selvbevidstheds Autonomie*, trans. by L.V. Petersen, Copenhagen: 1841. (English translation: *The Autonomy of Human Self-Consciousness in Modern Dogmatic Theology in Between Hegel and Kierkegaard: Hans L. Martensen's Philosophy of Religion*, trans. by Curtis L. Thompson and David J. Kangas, Atlanta Scholars Press 1997, pp. 73-147.)

—— *Fata Morgana, Eventyr-Comedie* af Johan Ludvig Heiberg. 1838. Copenhagen: Schuboths Boghandling 1838,” in *Maanedsskrift for Litteratur*, vol. 19, 1838, p. 361-397.

—— “Rationalisme, Supranaturalisme og *principium exclusi medii* i Anledning af H. Biskop Mynsters afhandling herom i dette Tidsskrifts forrige Hefte,” in *Tidsskrift for Litteratur og Kritik*, vol. I, 1839, pp. 456-473.

—— *Meister Eckart. Et Bidrag til at oplyse Middelalderens Mystik*. Copenhagen 1840. (English translation: *Meister Eckhart: A Study in Speculative Theology*, in *Between Hegel and Kierkegaard: Hans L. Martensen's Philosophy of Religion*, trans. by Curtis L. Thompson and David J Kangas, Atlanta Scholars Press 1997, pp. 140-243.

—— “Nye Digte af J.L. Heiberg,” in *Fædrelandet*, vol. 2, no. 398 (January 10, 1841), cols. 3205-12; no. 399 (January 11, 1841), cols. 3213-20; and no. 400 (January 12, 841), cols. 3221-24.

—— *Af mit Levnet. Meddelser*, vols. 1-3, Copenhagen: Gyldendal 1882-83.

Martensen, Julius, *Mindre Skrifter og Taler by Biskop Martensen*, Udgivne med en Oversigt over hans Forfattervirksomhed af Julius Martensen, Copenhagen: Gyldendal 1885.

Olesen, Tonny Aagaard, “Heiberg’s Initial Approach: The Prelude to His Critical Breakthrough,” *Johan Ludvig Heiberg: Philosopher, Littérateur, Dramaturge, and Political Thinker*, ed. by Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusculanum Press / Søren Kierkegaard Research Centre, University of Copenhagen 2008 (*Danish Golden Age Studies*, vol. 5), pp. 211-245.

Pattison, George, *Kierkegaard: The Aesthetic and the Religious*, New York: St. Martin’s Press 1992.

—— *Kierkegaard, Religion and the nineteenth-Century Culture of Crisis*, Cambridge: Cambridge University Press 2002.

Pippin, Robert B., *After the Beautiful: Hegel and the Philosophy of Pictorial Modernism*. Chicago: The University of Chicago Press 2014.

Soderquist, K. Brian, *The Isolated Self: Truth and Untruth in Søren Kierkegaard's On the Concept of Irony*, Copenhagen: Søren Kierkegaard Research Centre / C. A. Reitzel 2007 (*Danish Golden Age Studies*, vol. 1).

Stewart, Jon, *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark*, Tome I: *The Heiberg Period: 1824-1836*, Tome II: *The Martensen Period 1837-1842*, Copenhagen: Søren Kierkegaard Research Centre / C. A. Reitzel’s Publishers 2007.

——— *The Cultural Crisis of the Danish Golden Age: Heiberg, Martensen and Kierkegaard*, Copenhagen: Museum Tusculanum Press / Søren Kierkegaard Research Centre 2015.

——— *Søren Kierkegaard: Subjectivity, Irony, and the Crisis of Modernity*, Oxford: Oxford University Press 2015.

Thompson, Curtis L., *Following the Cultured Public's Chosen One: Why Martensen Mattered to Kierkegaard*, Copenhagen: Museum Tusculanum Press / Søren Kierkegaard Research Center, 2008 (*Danish Golden Age Studies*, vol. 4).

PERSPECTIVAS KIERKEGAARDIANAS

LUCES Y SOMBRAS KIERKEGAARDIANAS EN LA CULTURA LITERARIA CONTEMPORÁNEA. LECTURAS, RELECTURAS Y DESLECTURAS¹

Elsa Torres Garza
Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen

La obra de Kierkegaard, dentro de su contenido filosófico y de experimentación literaria, ha servido de influencia directa e indirecta a innumerables autores de siglos pasados y contemporáneos. La obra de Henrik Ibsen y de August Strindberg toca temas de índole kierkegaardiano como personajes representando el estadio estético, ético y religioso, la fuerza simbólica de la mujer, y el cristianismo como estado de angustia constante. Autores contemporáneos como David Lodge en *Terapia*, personificará a través de Lawrence Passmore, su personaje principal, la transformación radical de este a partir de la lectura de Kierkegaard, ya que decidirá arrasar con su precario equilibrio burgués, debido a “la aparición de la libertad ante sí misma como posibilidad”. Paul Auster en *La invención de la soledad* recurrirá a temas como la soledad, el silencio de la interioridad y el vínculo paterno para crear una lectura empática del autor. Finalmente, *Reanudación* de Alain Robbe-Grillet establece una relación directa con *Repetición* de Kierkegaard, a través de una compleja trama en la que los personajes, espacios y cosas se transforman desencadenando devenir, recordando que esta lectura, como la del escritor danés nos obliga a leer, releer y desleer sus signos *ad infinitum*.

Palabras clave: filosofía de la existencia, filosofía política, filosofía y literatura, teatro, novela, Kierkegaard en los siglos XIX, XX Y XXI.

Abstract

The work of Kierkegaard, within its philosophical content and literary experimentation, has been a direct and indirect influence on several authors, from past centuries and present times as well. The work of Henrik Ibsen and August Strindberg portrays Kierkegaardian themes such as characters of theirs depicting the three stages of life, women as a symbolic strength, and Christianity as a constant state of anguish. Contemporary authors such as David Lodge in his novel *Therapy*, personifies through Lawrence Passmore, his main character, a radical transforma-

¹ Recibido: 15 de noviembre de 2016; Aceptado: 23 de enero de 2017.

tion of himself after reading Kierkegaard's *Either/Or*, because he will decide to abruptly end his precarious bourgeois equilibrium, in account of the apparition of freedom before itself as a possibility. Paul Auster in *The invention of solitude* will appeal to themes such as loneliness, the silence of interiority, and the paternal bond in order to create an empathic reading of the author. Finally, *La Reprise* (Repetition) by Alain Robbe-Grillet establishes a direct connection with Kierkegaard's *Repetition*, throughout a complex plot where the characters, sceneries and objects constantly change in order to unchain the becoming, reminding us that this process of reading, as well as for Kierkegaard, forces us to read, reread and unread his symbols *ad infinitum*.

Keywords: existentialism, political philosophy, philosophy and literature, theater, novel, Kierkegaard in the 19th, 20th, and 21st centuries.

La obra de Kierkegaard constituye la más extensa y variadísima demostración de experimentación literaria en la historia de la filosofía. La escritura como expresión plurívoca, como en el caso del danés, dio lugar a la incursión en todos los géneros, en todos los giros retóricos, en el más extremado impulso dramático narrativo.

De aquí la pseudonimia, esa disolvencia o disgregación de firmas autorales, genial y artificioosamente inventada para explorar los problemas de la existencia en la triada de los estadios estético, ético y religioso.

El uso de *dramatis personae* para poner en acción su dialéctica cualitativa y el salto de la decisión.

La riqueza de la literatura dramática que se desprende aquí y allá de entre las páginas de su obra procede de emanaciones aleccionadoras.

El carácter instrumental de la ironía y el humor, como contraseñas de una escritura pulsada por el *pathos* existencial. Una escritura que busca, seductoramente, una secreta complicidad con el lector, condición imprescindible para el prolífico desdoblamiento del autor. Cabe decir que solo deviene en lector de Kierkegaard aquel que queda adictivamente enganchado en la heterogeneidad de su escritura, escritura que no resulta fácil de agotar. Toda la construcción filosófica de su pensamiento debe extraerse siempre de este mapamundi de escrituras que desafían a cada paso al lector.

T. W. Adorno, en sus páginas doctorales sobre la construcción de lo estético en Kierkegaard, advertía no sin razón que la fascinación es la fuerza más terrible en la obra de Kierkegaard:

Quien sucumbe a ella, al aceptar alguna de las grandes y rígidas categorías que incesantemente pone ante los ojos; quien se incline ante su magnitud, sin cotejarlas nunca con sus casos concretos y sin investigar si se adecuan a ellos, habrá sucumbido a esa fascinación como si ingresara en un territorio mitológico².

Cabe decir sin embargo que aun tomando las debidas precauciones como nos sugiere Adorno, ningún lector kierkegaardiano legítimo sale completamente ileso del *glamour* de esta escritura y hasta puede afirmarse que es esta perturbación la condición iniciática misma del vínculo autor-lector.

El carácter seductor de su escritura cumple una función comunicativa insoslayable, y si no fuese por el encanto de su rica estilización, los lectores de esta obra excéntrica, nada convencional, no podrían haber continuado la conversación más allá de sus libros, como ocurre hasta hoy en día en todas las culturas literarias y en los más insospechados rincones del arte, la filosofía y la religión. El hecho es que resulta innegable que el danés continúa siendo un autor insoslayable, aún por marginal, de la casa del pensamiento filosófico.

Muchas luces y sombras se proyectan en esta trayectoria, y se conjugan con ellas los claroscuros de las voces más diversas; las más inmediatas, provenientes de la dramaturgia nórdica hasta alcanzar la cinematografía y, más allá, las de los novelistas de otras latitudes. Aquí trataremos de pisar aunque sea brevemente la tierra firme de algunos de estos territorios.

Como señalábamos al inicio, el carácter experimental del *opus* kierkegaardiano es una *in promptu* vital que el danés selló para nuestra modernidad. Las variaciones estilísticas que utilizó para transmitir su pensamiento, si bien desempeñan una función filosófica en cada caso, deben añadirse como especificidades cruciales de su escritura: poesía, aforismos, ensoñaciones, diarios íntimos, esbozos teatrales, alocuciones iniciáticas, cartas, reseñas sobre música y drama, ensayos de distinta tonalidad, estudios psicológicos, fragmentos filosóficos, apostillas o comentarios críticos, “discursos edificantes” (a manera de sermones), alegatos sobre la política y el Estado, y apólogos.

Despuntando ora aquí ora allá, el teatro, la teatralidad, el drama y los dramaturgos inundarán las páginas de esta extensa obra: Overskou, Holberg, Scribe, Heiberg, o sus antecesores: los antiguos griegos, Shakespeare

² Theodor W. Adorno, *Kierkegaard*, Caracas: Monte Ávila, 1969, p. 22.

y Goethe. Todo el acervo teatral clásico se asoma en estas páginas, desde Sófocles, Longo, Molière, Lessing, hasta Tieck.

Sus frecuentes visitas al Teatro Real de Copenhague (simuladas o legítimas) son emblemáticas pues, al igual que Aristóteles, Kierkegaard trabaría relación con coregos, actores y actrices más allá de la luneta. Sus textos sobre Frau Louise Heiberg y Herr Hansen son pruebas elocuentes en este sentido. Fue sin duda un crítico literario de primer nivel y un hombre de teatro en toda la extensión de la palabra.

El espectáculo teatral, por medio de profundas conmociones y catarsis, invita a los individuos a encontrar, al menos en una cierta dosis, la cura a sus perturbaciones e inclinaciones. El *ethos* teatral permite accionar, mediante los caracteres, las pasiones humanas y sus consecuencias, los más insolubles problemas de la existencia. Así, los personajes estéticos, éticos y religiosos como creaturas de sus propios textos, emergen de entre las páginas kierkegaardianas para entablar con los lectores una comunicación indirecta, sustancialmente intersubjetiva. Son *personajes conceptuales*, tal como lo proponen Deleuze y Guattari:

El personaje conceptual no es el representante del filósofo, es incluso su contrario: el filósofo no es más que el envoltorio de su personaje principal y de todos los demás, que son sus intercesores, los sujetos verdaderos de su filosofía. Los personajes conceptuales son los ‘heterónimos’ del filósofo, y el nombre del filósofo, el mero seudónimo de sus personajes³.

El curioso Apéndice que Johannes Climacus inserta en su *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, intitulado: “Un vistazo a un esfuerzo contemporáneo en la literatura danesa” y que a propósito de la obra *O lo uno o lo otro* aprovecha para comentar los escritos de otros pseudónimos, incluyendo al autor de *Dos discursos edificantes*, Magister Kierkegaard, es un claro ejemplo de la ingeniosidad de esta escritura enigmática, amante por excelencia de la autoría anómala.

La influencia de Kierkegaard en el desarrollo del drama moderno puede rastrearse a partir de la obra de Henrik Ibsen⁴, en donde los elementos de los estadios kierkegaardianos se desenvuelven en los personajes de sus dramas. Por ejemplo, Peer Gynt representa al hombre de la inmediatez que

³ Gilles Deleuze y Felix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Anagrama, 1997, p. 65.

⁴ Véase Henrik Ibsen, *Teatro completo*, trad. de Else Wasteson, Madrid: Aguilar, 1959.

caracteriza al estético. El impulso libidinal, la insensatez, la temeridad, incluso la irreverencia religiosa que roza con la tragedia fáustica, hace de este personaje una figura equiparable al Don Giovanni mozartiano de los “Estadios eróticos inmediatos”, y a Juan el Seductor de su célebre “Diario de un seductor”.

Si bien la tensión implícita entre los estadios existenciales parece ser menos distendida en los personajes estéticos kierkegaardianos que en Peer Gynt, este se delata más abiertamente como una fuerza casi irrefrenable, donde la reflexión no interviene para movilizar su interioridad profundamente de manera que esto lo decida a dar el salto cualitativo que implicaría un cambio de vida radical, una toma de conciencia comprometida “con el reclamo ético”. En realidad, el personaje parece ser, a todas luces, un anti-héroe, su superficialidad soñadora y la manera de figurar de pie en el lugar mismo de su mitomanía, lo tornan ridículo; este personaje sufre tal conflicto de identidad y resulta tan poco moral en todas sus acciones que pareciera estar parodiando la más alta autoconciencia en términos hegelianos⁵. Sin embargo, Peer Gynt, de cualquier modo es, en cierta forma, tocado por la reflexión constante, la que no logra ser la reflexión infinita planteada por Kierkegaard, cuya vía permitiría la *realización del yo*. La reflexión de Peer es impura, no lleva a la verdad ni a la conciencia, aunque sí la atisba y la reproduce en su autenticidad, pero miméticamente. Incidentalmente quisiéramos señalar que esta obra ha sido escrutada magistralmente por Otto Weininger y por Rollo May⁶.

Brand, otra de las obras de Ibsen es un ejemplo negativo del estadio religioso. Al parecer, Ibsen tomó de Kierkegaard la base estructural que conforma a este pastor –capellán comarcal– cuya actitud, vista desde nuestra modernidad, no dudaríamos en designar como “súper-ortodoxa” o “fundamentalista”, ya que se entrega a sus convicciones religiosas desde el precepto teológico de cumplir a la letra el primer mandamiento mosaico: “Amarás a Dios por sobre todas las cosas”, mandamiento que preside su prédica como guía religioso. Brand es sobre todo un voluntarista, y en esto se parece a Lutero, quien habría de hacer de la voluntad una mística. Aquel no soportaba la vida contemplativa, su resorte era la acción y por ello la

⁵ Véase Bruce G. Shapiro, *Divine Madness and the Absurd Paradox. Ibsen's Peer Gynt and the Philosophy of Kierkegaard*, Nueva York: Greenwood Publishing Group, 1990.

⁶ Véase Otto Weininger, “Peer Gynt e Ibsen”, en *Sobre las últimas cosas*, Madrid: Mínimo Tránsito-Machado Libros, 2008; Rollo May, “Peer Gynt: los problemas de un hombre en el amor”, en *La necesidad del mito. La influencia de los modelos culturales del mundo contemporáneo*, Barcelona: Paidós, 1991.

religión tendría que reflejarse solo mediante el servicio al prójimo. Sin duda es de este voluntarismo basado, no en realizar grandes obras, sino en el sencillo trabajo diario, hecho de fatigas y fincado en un sentido misionario de trabajo de donde abreva Brand.

La postura de Kierkegaard, en cambio, disiente del voluntarismo de predicadores y profetas, pues se apartan del sentido humano que debe implicar el vínculo religioso, el cual no es un vínculo solipsista, sino que involucra una comunicación, un entendimiento y un amor universales. Kierkegaard, como pensador religioso, habrá de efectuar una cruzada contra toda impostura espiritual que pretendiera exonerar a los individuos de un compromiso auténtico con la fe; su irónico y brutal enfrentamiento con las autoridades religiosas de Copenhague dan cuenta de su profundo interés en darle un sentido cabal, incorruptible, a la vida religiosa. De ahí que podamos afirmar que la obra de Ibsen, *Brand*, puede haber sido una interpretación negativa del punto de vista de Kierkegaard.

En *Casa de muñecas* quisiéramos mostrar su preocupación por otro tema que también desveló a Kierkegaard, y es el de la situación de la mujer en el siglo XIX, tema en el que ambos autores estuvieron profundamente interesados. Esta obra constituye la piedra angular de la reivindicación femenina en el drama moderno. Los personajes femeninos en la obra kierkegaardiana poseen una fuerza simbólica análoga a los de Ibsen. Para no ir más lejos, el ciclo *O lo uno o lo otro* fue como sabemos dedicado a una mujer: Regina Olsen. Esta sería el motivo indirecto de toda una reflexión sobre los vínculos hombre-mujer, una reflexión sumamente polémica ya que Kierkegaard albergaba un dolor irrenunciable acendrado por la ruptura de su compromiso matrimonial. Cordelia Wahl, la seducida de Juan el Seductor será el personaje femenino más significativo y cercano a su propia experiencia amorosa. Nora Helmer, el personaje de Ibsen trasciende el ámbito de la creación artística para trasladarse, en términos sociales, hacia un destino más completo y legítimo de la mujer. Es quizá el primer espejo en el que se reconocieron y se siguen reconociendo muchas mujeres. Y es también Nora la ejemplificación del estadio ético.

August Strindberg continúa en la línea de los dramaturgos de la existencia subjetiva. Es preciso señalar el lugar de encuentro del dramaturgo sueco con el filósofo danés, este se encuentra en la referencia en la segunda obra autobiográfica de Strindberg, *Fermentación*⁷. En ella se afirma que

⁷ August Strindberg, *Fermentación*, Barcelona: Montesinos, 1981, pp. 197-198.

después de haber leído *O lo uno o lo otro* se sintió invadido por el pecado. El imperativo categórico se insinuaba tras un nombre latino, sin ninguna cruz sobre los hombros, y él se dejó engañar. No se dio cuenta de que allí estaban disfrazados dos mil años de cristianismo. “Kierkegaard no le hubiera calado tan hondo si no hubiera sido por una serie de circunstancias que le ocurrieron al mismo tiempo. Kierkegaard predicaba el goce y el sufrimiento en las *Cartas de un Esteta*⁸.

Es evidente que la lectura de Kierkegaard tuvo un efecto perturbador en Strindberg y, del mismo modo, resulta clave enterarnos que los efectos de esta lectura lo acompañaron varios años en su trayectoria. Lo dice así:

La verdadera importancia de Kierkegaard no la supo hasta años más tarde, cuando descubrió que no era más que un pietista, un ultracristiano que quería realizar un antiguo ideal oriental de hacía dos mil años en una sociedad moderna. Pero Kierkegaard tenía razón en un punto. Si debía existir un cristianismo, tenía que ser un verdadero cristianismo”⁹.

La similitud de Strindberg con la visión kierkegaardiana aparece muy clara si se atiende al fondo existencial de la materia prima de la cual parten ambos: el cristianismo y su estado psicológico concomitante: la angustia y el sentimiento profundo y enquistado de la culpabilidad. La condición humana es la condición de la caída sin redención antes de Cristo; el hombre debe saber vivir con su fragilidad, que es la de saberse escindido, jaloneado por las contradicciones y los opuestos; solo de esa conciencia puede surgir el valor de la vida, es la asunción de un estado defectuoso originario que no admite reparación posible, la culpa es la del pecado original. Ante todo eso se revela violentamente Strindberg pero, sin poder trasponerlo, asume, fatalmente, su impotencia.

El movimiento de Strindberg es descendente, oscuro, negativo. El de Kierkegaard contempla la observación de una saga caballeresca que va del Caballero de la resignación infinita al Caballero de la fe que representa Abraham de modo arquetípico. Aunque el propio danés no alcance a obtener las preas (por lo demás intangibles) del Caballero de la fe, como lo reconoce el pseudónimo Johannes de Silentio en *Temor y temblor*, lo apunta como un ideal y una salvación paradójica; pero desde la resignación que va de lo infinito a lo finito, se concilia con la condición humana finita y desde ahí pondera las obras del amor cristiano: el arrepentimiento, la compasión,

⁸ Ibid., p. 197.

⁹ Ibid., p. 198.

la caridad, el perdón, el culto a la memoria de los muertos y la ejemplaridad de las acciones y el sacrificio personal. Hay un arte de vivir después de todo.

Si bien los afluentes anímicos de estos autores nórdicos son similares, podemos destacar las diferencias radicales que los apartan conduciéndolos a distintos planos y derroteros. Kierkegaard extiende el territorio donde el individuo se resuelve a través de acciones y tomas de posición que lo comprometen electivamente, utiliza la ironía y los recursos de la farsa –categoría teatral–, para contrastar los equívocos humanos. Strindberg se introduce de lleno en el señalamiento de las carencias ahí donde las halla, incide directamente en la conciencia del espectador espetándole las fallas que le son inherentes. No hay valores que puedan vindicar y limpiar de sus culpas a la empresa humana. Estamos condenados a seguir cayendo.

Con Ibsen y con Strindberg podemos constatar que la relación interhumana dentro del drama, la tensión dramática en la que se encuentran las *dramatis personae*, acrecienta los conflictos interpersonales, pero siempre con el afán de superarlos. El pensamiento subjetivo de Kierkegaard les abrió las puertas, y muchos han entrado por ellas desde entonces.

El universo literario de Kierkegaard, tan inundado de recursos dramáticos, también incluye entre sus páginas un material crítico en el sentido cultural y político. Aunque oculto en un título principal: “Una reseña literaria” dedicada a una novela de Thomasine Gyllembourg (la madre de Johan Ludwig Heiberg), Kierkegaard, en *La época presente*, expresa una visión del mundo contemporáneo que pasa por raseros que siguen vigentes. Kierkegaard denunció por este medio (y no es gratuito que el reseñar una novela fuera la ocasión perfecta), la base del concepto de “nivelación”, la “unidimensionalidad” humana, ese vaciamiento de sentido de la vida de los individuos producto de los aparatos de comunicación masiva y publicitaria que permite que todo permanezca en pie, mientras vacía todo de significado mediante circunloquios reiterativos.

De acuerdo con Karl Löwith¹⁰, junto a la crítica económico-política de Marx al orden burgués en defensa del proletariado, Kierkegaard realiza una crítica a la burguesía cristiana de la molicie y la indolencia, en donde el cristianismo ha quedado rebajado a una mera fórmula sin contenido. La sociedad que describe Kierkegaard con despiadada ironía es una sociedad desapasionada en donde priman (y privan) los mezquinos intereses de clase y se exhorta a los individuos al ahorro como práctica virtuosa en lugar de

¹⁰ Véase Karl Löwith, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*, Buenos Aires: Sudamericana, 1968.

ser exhortados a la acción y a la vida. La inanidad y la inercia dominan, el suicida no se suicida por impulso sino después de una meditación. Todo esto lo critica Kierkegaard acerbamente. Toda esta acidia es señalada por el danés como “nivelación”, una consecuencia del orden establecido con la que se rasa a los individuos bajo la misma enajenación. “La nivelación –escribe– no es la obra de un individuo, sino un juego de reflexión en manos de un poder abstracto”¹¹.

Y este es precisamente el drama de nuestro tiempo, el individuo alienado de la existencia comunitaria frente al que Kierkegaard protestó con insidiosa insistencia. De aquí los ejemplos extremos de Kafka y de Beckett, donde el mundo de la justicia divina y el de la ética colisionan entre sí: Gregorio Samsa, el juez de *El proceso*, el amo de *El Castillo*, Godot, Mercier y Camier, Malonne todos sumidos en el paisaje sombrío de la nivelación. Lo cierto es que toda la literatura desde Joyce hasta Bernhard son críticas concomitantes. Löwith lo ha señalado como el “aplanamiento de la disyuntiva apasionada entre el hablar y el callar”, que Kierkegaard veía nivelarse

en la habladuría irresponsable, entre lo privado y lo público, en la publicidad privada-pública; entre la forma y el contenido, en una uniformidad insustancial; entre la reserva y la notoriedad, en actos de representar papeles; entre el amor esencial y el libertinaje, en amoríos desapasionados; entre el saber objetivo y la convicción subjetiva, en un razonar no comprometido¹².

El drama histórico que le tocó en suerte a Kierkegaard no ha dejado de ser el nuestro, un reino del absurdo.

De aquí entonces que Kierkegaard siga estrechamente vinculado a nosotros. Su pensamiento nos incumbe porque se ocupó de la interioridad subjetiva y de esta forma donó a la experiencia de la existencia algunas llaves maestras. No nos parece una exageración que Ernst Becker, en su libro *El eclipse de la muerte*, haya considerado el pensamiento kierkegaardiano “por encima del psicoanálisis”, todo el desarrollo de la psicología profunda le debe al danés un enorme empréstito¹³.

En la literatura contemporánea, una prueba sensible de esta influencia la constituyen las tres novelas que, brevemente, comentaré a continuación.

¹¹ S. Kierkegaard, *La época presente*, trad. de Manfred Svensson, Santiago de Chile: Universitaria, 2001, p. 66.

¹² Löwith, *De Hegel a Nietzsche*, p. 228.

¹³ Véase Ernest Becker, *El eclipse de la muerte*, México: FCE, 1977.

La primera de ellas es *Terapia*, de David Lodge¹⁴, novelista británico. Se trata de una acrobacia humorística que pone de manifiesto cómo la obra kierkegaardiana todavía incide en la clase intelectual contemporánea, espolcando sus valores y sus simulacros.

Lawrence Passmore (Tubby, de cariño) es un cincuentón y rubicundo guionista de una comedia televisiva: “Los vecinos de enfrente”, que le ha redituado posición y fama. Debido a un intenso dolor en la rodilla se ve impelido a someterse a una microcirugía seguida de innumerables terapias como: quiropráctica, aromaterapia, yoga y otras filosofías *underground*. En ese trayecto desesperado, que hunde a Tubby en profundas meditaciones, aparecen un buen día, a sus ojos de lector avezado, las magistrales *O lo uno o lo otro*, con su “Diario de un seductor” y *El concepto de la angustia*, entre otras obras que facturara nuestro filósofo.

Cual una especie de lobo estepario, Passmore irá adoptando excéntricas actitudes que lo pondrán en el linde de perder el reconocimiento de la realidad y sus propios límites, de perder su posición social por más de dos envidiable. Pero a él no le parece importar, está decidido a arrasar con su precario equilibrio burgués.

La urdimbre de sus dudas existenciales –lectura de Kierkegaard en mano–, y las experiencias a las que se arrojará para reafirmar su virilidad, para desenquistarse el hábito de la fidelidad que le dieran en rédito largos años de matrimonio, habrán de llevar a Passmore a la obtención de una cura definitiva, lo que no quiere decir que ganará con ello el cielo de la seguridad. Esta cura consistirá, por el contrario, en “la aparición de la libertad ante sí misma como posibilidad”. Frase extraída de *El concepto de la angustia* de la que el propio Passmore declara no captar “ni jota”.

Ya que no es posible pormenorizar demasiado en la trama de esta divertidísima novela por razones de espacio, sirva al menos subrayar que Lawrence Passmore encarna esa personalidad que Kierkegaard llamó poseída por una “ira demoniaca”. Él desafía su debilidad sumergiéndose en la vida y entregándose a sus experiencias y sensaciones inmediatas, mas no a la manera irreflexiva del “héroe de la inmediatez”, quien desea olvidar o buscar el olvido en la sensualidad, “quizá en el libertinaje”, a la manera de Don Giovanni o Juan, el Seductor. No, Passmore lo hace consciente de la angustia, la única educación definitiva. Aun amando, el sujeto del anhelo, es decir, el sujeto angustiado que se edifica en la nada, en la entropía, ese sujeto que no pretende trascender o ligarse a logias y que no da con un sentido

¹⁴ Véase David Lodge, *Terapia*, Barcelona: Anagrama, 1996.

lógico y definido que le dé cumplimiento a sus deseos, se basta a sí mismo. De modo que ya podemos sospechar a dónde puede ir a parar Lawrence Passmore, Tubby, para nosotros que somos sus amigos.

Otra novela contemporánea en cuyos flujos se pasea el pensamiento kierkegaardiano es *La invención de la soledad* del célebre novelista norteamericano Paul Auster¹⁵. Si bien Kierkegaard no está presente de forma explícita podemos conjeturar a través de la lectura de esta novela intimista, muchos niveles de reflexión que dialogan con el danés. Dividida en dos partes: “Retrato de un hombre invisible” y “El libro de la memoria”, esta novela permite una lectura empática con el autor, ya que en ella se aborda fino sobre temas como la soledad, el silencio de la interioridad, la memoria y el recuerdo, la vocación de escritor y el vínculo paterno, temas por lo demás tan caros a Kierkegaard.

En “Retrato de un hombre invisible” el autor ahonda en la memoria familiar impulsado por la muerte de su padre (acontecida una mañana de enero de 1979). Sobrecogido por la pérdida y cumpliendo su deber de hijo, Auster acude a la casa paterna para dismantelarla y ultimar los preparativos del funeral. Entonces, más que abocarse al recuerdo exterior de una vida, el autor se adentra en los extraños intersticios de la vida interior del padre, quien había sido siempre una figura distante y fría. Entonces descubre que el padre había guardado durante sesenta años un terrible secreto de familia: un asesinato. Auster, a través de la escritura, tratará de acercarse a su padre para descubrir que aquél fatídico secreto había trastocado la vida entera de su padre, no sin dejarlo a él, como hijo, inmune.

Mutatis mutandis, recordemos que el padre de Kierkegaard albergaba un patético secreto que si bien resolvió confesárselo al pequeño Kierkegaard, no por ello dejó de erigirse ante este como una figura enigmática y atormentada, produciéndole un sentimiento de culpabilidad, un “temblor de tierra”, como solía denominar su efecto y que, a la postre, determinaría sus más dolorosas decisiones.

Me permito extraer una cita del texto de Auster que nos recordaría a su vez de los efectos que la fuerza de la contradicción producía en Kierkegaard: “Ahora entiendo que cada hecho es invalidado por el siguiente, que cada idea engendra una idea equivalente y opuesta. Es imposible decir algo sin reservas: era bueno o malo, era esto o aquello. Todas las contradicciones son ciertas”¹⁶. Pero no acabaríamos aquí de encontrar componentes de

¹⁵ Véase Paul Auster, *La invención de la soledad*, Barcelona: Anagrama, 1994.

¹⁶ *Ibid.*, p. 91.

analogía con la interioridad kierkegaardiana, lo importante es que de un escritor contemporáneo ha surgido la verdad del individuo singular.

En la segunda parte de esta novela, “El libro de la memoria”, Auster nos entrega una mixtura de estilos muy hermosa: poesía, diario, memoria, referencias de toda índole: Pascal, Descartes, Bruno, Leibniz, Hölderlin, Rimbaud, Mallarmé, Ana Frank, y un largo etcétera. La voz masculina narrativa, llamada A (otra casualidad si recordamos al autor seudónimo A de *O lo uno o lo otro*), es quien ahora encarna la paternidad en sí mismo y reflexiona profundamente sobre ella. Pero también se trama en la soledad del escritor y del silencio que ronda la escritura. Una frase de Pascal aparece como un insistente *leitmotiv*: “La infelicidad del hombre se basa en una sola cosa: que es incapaz de quedarse quieto en su habitación”. *Horror vacui* que aun siendo advertido por nosotros nos es difícil domeñar. El escritor, quizá más que ninguno, sabe y aprende a lidiar con este vacío.

Quisiera terminar mi comentario con esta cita del narrador A. que me parece central:

Cada libro es una imagen de la soledad. Es un objeto tangible que uno puede levantar, apoyar, abrir y cerrar, y sus palabras representan muchos meses, cuando no muchos años de soledad de un hombre, de modo que con cada libro que uno lee puede decirse a sí mismo que está enfrentándose a una partícula de esa soledad¹⁷.

Kierkegaard, como Auster, claman cada uno por ese espacio de libertad que consta de silencio, un silencio poblado de escrituras.

Existe otra novela, escrita y publicada hace quince años por el octogenario escritor y cineasta de gran talla, Alain Robbe-Grillet, esta sí abiertamente inspirada en Kierkegaard: *Reanudación* (*La reprise*, 2001)¹⁸. Ya desde el título podemos advertir su parentesco con *Repetición* de Constantin Constantius, el “pseudónimo estético” elegido por Kierkegaard para la ocasión, y quien escribió que repetición y recuerdo constituyen el mismo movimiento, pero en sentido contrario. Es de esta idea de donde partirá Robbe-Grillet para ofrecernos una trasposición propia del concepto de repetición kierkegaardiano, pasado por el crisol todavía más temperado de su característica escritura, tan experimental como pocas.

Si bien las similitudes con *Repetición* no son evidentes, puesto que Robbe-Grillet pergeña una trama pródiga y complejísima, aprovecha los

¹⁷ Ibíd., p. 193.

¹⁸ Véase Alain Robbe-Grillet, *Reanudación*, Barcelona: Anagrama, 2003.

personajes kierkegaardianos para espejearlos con sus propios personajes. Así el viaje de Kierkegaard a Berlín de 1843, hospedado en un hotel con vista a la Gendarmenplat, y el agente secreto Henri Robin, quien irá cambiando de nombres –HR, Ascher, Boris Wallon, Wall, Mathias Franck– y quien viajará al derruido Berlín de 1949. (No se olvide la secreta vocación de espía que acariciaba el propio filósofo danés.) Bien, Henri Robin tiene una enigmática misión de la que ignora los objetivos. Durante el trayecto en tren se cruza con su doble, un personaje que lo sigue desde la infancia al que llama “el viajero”. El lector también encontrará una trasposición de Regina Olsen, y de la Antígona-Kierkegaard en Gigi que es a la vez Dolores Haze.

Espionaje, asesinatos, prostitución y otras raras perversiones se entrelazarán en un ritmo hipnótico de escenas repetidas una y otra vez con el objeto de aniquilar todo sentido unívoco. No olvidemos que Robbe-Grillet fue el Padrino del movimiento llamado *nouveau roman* en cuyos manifiestos se pronunciara a favor de la realidad confusa, apelando no a la imagen de un universo estable, coherente y continuo como el sostenido por el estilo novelesco tradicional, sino a la ininteligibilidad del mundo. Después de Kafka y de Beckett el mundo ya no puede contarse. Y de nuevo Kierkegaard, si a este le parecía mejor evidenciarse –como afirma Peter Szondi– no como teórico de lo trágico, sino de los conceptos antagónicos: la ironía, el humor y la comicidad¹⁹, esto sería porque pudo percibir los nuevos vientos que corrían arrasando los conceptos de profundidad, naturaleza y tragedia que habían reinado hasta entonces hasta desgastarse definitivamente. Y él fue un claro instrumento de esta transformación.

Como no es mi intención hacer aquí una reseña detallada de *Reanudación*, cuya trama es además casi imposible de referir, solo agregaré que la novela es un juego de traslapamientos de toda índole: el de los personajes vueltos otros y otros y otros, en un desencadenado devenir, o el de las voces narrativas que se desmienten entre sí de sus relatos, trastocando el orden de las cosas, los espacios y las casualidades que dan lugar a los hechos. De ese modo la escritura se tacha para reescribirse de nuevo o, dicho de otra forma, de su borradura surge otra cara de la realidad descrita, otra escritura renovada, reanudada.

Respondiendo quizá al aliento irónico kierkegaardiano que empuja a sus lectores a realizar un denodado esfuerzo de desciframiento de sus charadas, Robbe-Grillet nos obliga también como lectores a resolver las claves

¹⁹ Véase Peter Szondi, *Teoría del drama moderno. Tentativa sobre lo trágico*, Barcelona: Destino, 1994.

intertextuales de una escritura que, como la del escritor danés, nos obliga a leer, releer y desleer sus signos *ad infinitum*.

Bibliografía

- Auster, Paul, *La invención de la soledad*, Barcelona: Anagrama, 1994.
- Adorno, Theodor W., *Kierkegaard*, Caracas: Monte Ávila, 1969.
- Becker, Ernest, *El eclipse de la muerte*, México: FCE, 1977.
- Deleuze, Gilles y Felix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Anagrama, 1977.
- Ibsen, Henrik, *Teatro completo*, tr. Else Wasteson, Madrid: Aguilar, 1959.
- Kierkegaard, S., *La época presente*, tr. Manfred Svensson, Santiago de Chile: Universitaria, 2001.
- Lodge, David, *Terapia*, Barcelona: Anagrama, 1996.
- Löwith, Karl, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*, Buenos Aires: Sudamericana, 1968.
- May, Rollo, “Peer Gynt: los problemas de un hombre en el amor”, en: *La necesidad del mito. La influencia de los modelos culturales del mundo contemporáneo*, Barcelona: Paidós, 1991.
- Robbe-Grillet, Alain, *Reanudación*, Barcelona: Anagrama, 2003.
- Shapiro, Bruce G., *Divine Madness and the Absurd Paradox. Ibsen's Peer Gynt and the Philosophy of Kierkegaard*, Westport, CT: Greenwood Publishing Group, 1990.
- Strindberg, August, *Fermentación*, Barcelona: Montesinos, 1981.
- Szondi, Peter, *Teoría del drama moderno. Tentativa sobre lo trágico*, Barcelona: Destino, 1994.
- Weininger, Otto, “Peer Gynt e Ibsen, en *Sobre las últimas cosas*, Madrid: Mínimo Tránsito-Machado Libros, 2008.

KIERKEGAARD AND SHESTOV: “A PILGRIMAGE AMONG HUMAN SOUL”. REFLECTIONS ON EXISTENTIAL PHILOSOPHY¹

Ivan Ivlampie
“Dunarea de Jos” University of Galati, Romania

Resumen

El presente estudio pretende enfatizar la única manera en la que el filósofo Lev Shestov entendió el pensamiento del filósofo danés, en su escrito, *Kierkegaard y la filosofía existencial*, publicado hacia el final de su vida. Aun así, Nikolái Berdyaev criticó a su cofrade, afirmando que ni Dostoievski ni Kierkegaard habían dicho lo que Shestov les había hecho decir. Esto es lo que da peso a la perspectiva del filósofo ruso, cuyo existencialismo explica temas y motivos semejantes a los de sus predecesores: la cuestión de la fe y la naturaleza irracional del hombre, el absurdo, el pecado, la libertad, el sufrimiento, la muerte, etcétera.

Palabras claves: Existencialismo, filosofía especulativa, conocimiento, ruptura, angustia.

Abstract

The present study aims to emphasise the unique way in which the philosopher Lev Shestov understood the Danish philosopher's thinking, in his writing, *Kierkegaard and the Existential Philosophy*, published towards the end of his life. Even so, Nikolái Berdyaev criticised his confrere, asserting that neither Dostoyevsky, nor Kierkegaard had ever said what Shestov made them say. This is what lays weight on the perspective of the Russian philosopher, whose existentialism accounts on themes and motives similar to those of his predecessors: the question of faith and the irrational nature of man, the absurd, sin, freedom, suffering, death, etc.

Key words: Existentialism, speculative philosophy, knowledge, breakdown, anxiety.

Well before his death, Kierkegaard was dismayed and infuriated by the idea that, after he died, Privatdozenten would present his philosophy as a complete system of ideas, arranged in sections, chapters, and paragraphs, and that amateurs of interesting philosophical structures would find it mentally enjoyable to follow the development of his thought. (Lev Shestov)

¹ Recibido: 15 de julio de 2017; aceptado: 10 de agosto de 2017.

It is only in 1928, ten years before his passing, that Lev Shestov (Lev Isaakovich Schwarzmann) becomes acquainted with Søren Kierkegaard's works and personality. Sensitive as the Eastern philosopher is to the singular voices of philosophy, to the lone voices crying in the wilderness, not only does this last discovery betray him, but especially the strength by which the Danish philosopher succeeds in entering the Europeans' philosophical conscience.

In 1935, Shestov finishes the volume *Kierkegaard and the Existential Philosophy*, in Russian. The translation into French is published the next year, while the original version is published one year after its author's death, in 1939. Just as Lev Shestov managed to place himself in the *avant-garde* of those who drew attention to the importance of Nietzsche's philosophy as early as 1900, he also succeeds in imposing Kierkegaard, with his study of the Danish philosopher, to a fairly wide francophone audience. It is in this context that we can understand the confession he makes in the beginning of the first chapter, entitled "Job and Hegel":

Kierkegaard bypassed Russia. Not once did I so much as hear his name in philosophical or literary circles. I am ashamed to admit it, but it would be a sin to conceal the fact that just a few years ago I knew nothing about Kierkegaard. Even in France he is all but unknown; it is only quite recently that a start has been made at translating him. His influence in Germany and the northern countries, however, has been immense. And that fact is of great importance; he has taken hold in the thinking, not only of the more distinguished German theologians, but also the philosophers, and even the professors of philosophy; it is enough to name Karl Barth and his school, on the one hand, and Jaspers and Heidegger on the other.

We can consider that Shestov's text on Kierkegaard is the fruit of five or six years of focus on reading and understanding the message of an unsettling work, hardly accessible to the European spirit used to reason within clear and unequivocal categories, in lucid reasoning which proves respect and categorical submission to the rules and principles of the logical laws. Is such a relatively short time enough for passing sentences in regard to such complex and inexhaustible a work as Kierkegaard's?

In Shestov's case, the answer can only be affirmative, based on a few considerations. The first pertains to the closeness of the two thinkers in what their similar existential experience is concerned. We can truly believe that, in reading the Danish philosopher, Shestov was reading himself. He also had an experience that is recorded as "the catastrophic event" in his biography. Even so, is 1895 the year of the climax of a crisis triggered by an

unpleasant and exhausting effort, in the successful attempt of salvaging the family business, by an inner turmoil related to the moral dilemma induced by the love affair with the family's maid, Aniuta Listopadova², who gives birth to an illegitimate son in 1892, and by the friendship with the young writer Varvara Grigoryevna Malakhieva-Mirovich, also an Orthodox. This passion ends with the essential event, which remains a secret, but which is betrayed by the moral quandary and the revolt against the imperative of ethics, which bursts out from this moment on in Shestov's soul. And Kierkegaard is not far from a similar experience, which, as shown further, he names "the thorn in the flesh".

Yet another consideration may rest on the fact that Kierkegaard appears on the horizon as a new opportunity for Shestov to apply his already trodden technique of pilgrimaging among souls. In his philosophical exercise, Shestov avidly tried to rouse those thinkers who did not resign themselves to sleeping under the restful breeze of syllogistic conclusions, of the abstract truths and principles which solace or send the spirit to sleep, but who sedulously and unremittingly experienced their tragic, existential and, at the same time, absurd truth, being not understood or accepted by their contemporaries. Shestov repeatedly asserts the idea that the tragic and the absurd of the existence remains, most often than not, anonymous, due to the majority's failure to express themselves artistically or philosophically. Against Hegelian philosophy, and, by and large, rationalist philosophy, the only way of philosophising would be the reanimation of the few survivors and unique confessors of metaphysical unrest who skilfully managed to sublimate and communicate, to a lesser or greater extent, their tragedy. This method, of "peering into another's soul" was intended to surprise the mysterious "you". On the other hand, in the Hegelian philosophy of history, seduced by simplified constructions, there is no possibility of communicating with remarkable people from the past, as it only provided "the development process", "the self-becoming of the concept". Even the great men, the greatest of them all, are mercilessly ground by the wheel of the historic process, and they hardly notice it, as if they were unanimated objects.

² "A painful neuralgia, manifested through spasms and aches in the head and face, vouches for a complete physical and psychic fall, against the background of a depression worsened by the impossibility to reconcile the intransigence of moral imperatives (embodied by the "venerable" presence of the father) with the impulse of a "condemnable" passion for an Orthodox girl" (Ramona Fotiade, "Lev Șestov și problema binelui" [Lev Shestov and the matter of good] in Lev Shestov, *Filosofia tragediei* [*The Philosophy of Tragedy*], București: Univers Publishing House, 1997, p. 8).

The philosophy of spirit rises above everything that is finite and evanescent. This is what Hegel claims – and in one of the chapters of his *Lectures on the Philosophy of History*, he imperturbably asserts that Socrates had to be poisoned and that it was not a bad thing: an old Greek died – is it so much ado about nothing worth?

Shestov is certain that the task of history and philosophy should be “a pilgrimage among human souls” and that the great philosophers “have always remained pilgrims among souls”³. The castaways of history – Job, Plotinus, Tertullian, Pascal, Luther, Nietzsche, Dostoyevsky, Tolstoy, etc. – are the greatest philosophers in Shestov’s opinion. But, in 1928, Husserl draws his attention to yet another castaway: Kierkegaard.

What Shestov undertakes in his study can be regarded as an attempt at synthesising all his pilgrimages among the shouts of those who dared to escape from omnitude and from the soothing comfort of common consciousness, of those who still wander through the desert, under our staring eyes, in search of the tree of life, in search of faith. Shestov places Kierkegaard in the category of those who were courageous enough to look into what madness and death reveal to us; in the category of those who saw and heard what no one has ever seen or heard. This is the reason why these people have nothing in common with the others, not even at the level of language: they are the ones who detached themselves from the universal, who are named “the knights of faith” in *Fear and Trembling*⁴.

³ Lev Shestov, *Noaptea din grădina Ghetsimani [The Night in the Garden of Gethsemane]*, Iași: Polirom Publishing House, 1995, p.17.

⁴ “The knight of faith knows how beautiful and joyous it is to belong to the general. He knows how soothing it is to be an individual who adapts himself to the general, and, so to speak, publishes a second edition of himself: neat, pleasing to the eye, without errors, easy for all to read; he knows how good it is to understand yourself in the general, so that you yourself understand the general, and every other person who understands you, understands you in the general, and together with you rejoices in the peace which the general offers the soul. He knows how beautiful it is to be born the sort of man who has the general as his fatherland, for whom the general is an unfailing haven where he will always be received with open arms, where there must be refuge for him. But he knows that a lonely road, narrow and steep, winds above the general; and he knows the horror of being born lonely, of being born outside the general, of being condemned to go through life without meeting a single traveller along the way. He sees very clearly what his relationship is to other people. Humanly speaking, he has gone mad, and cannot make anyone understand him. And yet, “gone mad” is the very mildest expression. If they do not take him to be mad, people will declare him a hypocrite, and the higher he goes on his path, the more he will seem to all an utter hypocrite”. (Søren Kierkegaard, *Frică și cutremur [Fear and Trembling]*, București: Humanitas Publishing House, 2002, pp. 145-146.)

If Kierkegaard bypassed Russia, it does not mean that his spirit did not wander through this part of Europe. The same spirit can be encountered upon reading Dostoyevsky's works. In the preface to his book, Shestov emphasises the similarities between the two nineteenth-century writers who never met or had any knowledge about one another. We are confronted with a great enigma, partly explained by the syntagm "the spirit of the time" (*zeitgeist*). The enigma can be expanded even more by referring to one of Nietzsche's confessions in a letter to Franz Overbeck, dated on February 25th, 1887, two years before his nervous breakdown:

I didn't know the first thing about Dostoyevsky until a few weeks ago; I didn't even hear his name – I, the unlearned who does not read newspapers. I haphazardly laid my hand, in a bookstore, on the book *L'esprit souterrain* in a recent translation into French (the same hazard operated in the case of Schopenhauer, in my 21st year of life, and in that of Stendhal, in my 35th!). The instinct of kinship (or what should I call it) asserted itself immediately, my joy was extraordinary: I must go back in time to the moment when I encountered [*Le*] *Rouge et [le] Noir* by Stendhal if I want to remember a similar pleasure. It's about two short stories⁵, the former being, in fact, truly music, an unknown, non-German music, and the latter, a brilliant psychological sketch, a form of self-mockery of the formula γνῶθι σεαυτόν⁶. As an aside: these *Greeks* have a burdened conscience – falsification was their very craft, the entire European psychology suffers because of the Greek *superficiality*, and without the scarce Jewishness, etc. etc.⁷

Shestov probably did not encounter this text, or he would have fully valorised it. These lines reveal the intention which tied-in these three great writers of the nineteenth century, the war waged against the Greek conscience, but also the interpretation key used by Shestov in the understanding of the exhausting, indecisive battle that Kierkegaard fought with the Greek spirit. Be it as it may, in the very first paragraph of the *Preface*, one notes that Shestov associates the three great thinkers in the problem he wishes to present to the readership: the understanding of the original sin or of the difference between speculative truth and revealed truth, between theoretical (speculative) philosophy and existentialist philosophy.

⁵ In the book, *Notes from the Underground*.

⁶ Know thyself!

⁷ Friedrich Nietzsche, *Aforisme, scrisori* [*Aphorisms, Letters*], București: Humanitas Publishing House, 1992, p. 252.

Two spiritual attitudes are noticeable in this respect. A dominant one, present in all European or Oriental cultural spaces, which regards sin or the horrors of life in the imperfection of the Creation, in a disorder of existence, dominated by the law of the inexorable disappearance of all the things that are born. This attitude represents the source of speculative philosophy and theoretical truth. The other attitude is underrepresented, avoided as much as possible by the great thinkers of all times, until the present day. Its 'obscure' source is a story named *Genesis* in the *Book of All Books*. The simple, well-known story of the six days of creative efforts, which end with the Creator's assessment "it was good", continues with the enigmatic event in the Garden of Eden, when the first humans, seduced by the serpent – "No! You will not die! God knows in fact that the day you eat it your eyes will be opened and you will be like gods, knowing good from evil." – tasted from the forbidden fruit and, faced with the good of the Creation, saw an overflow of evil. Knowledge brought about sin. This is the revealed truth! And it has scandalized and still scandalizes the most uplifted spirits of the humanity who placed their bets on reason and sensible knowledge.

Let's exemplify, alongside Shestov, with one of these spirits of same notable century, probably the last in the line of the greatest European philosophers: Hegel. Assimilating the entire European system of thinking, he steadily asserts that the serpent did not deceive the human being, and that we need to trace the origins of philosophy in the fruits of the tree of knowledge. With subtle irony, which otherwise characterises his *opera omnia*, though imperceptibly, Shestov admits that, historically speaking, Hegel is right. The fruits of the tree of knowledge have indeed turned into sources of philosophy, the sources of thinking for all times. All philosophers, and not only the pagan ones, but also the Jewish and Christian ones, who acknowledge the divine revelation in the Holy Writ, have always wanted to possess knowledge and have never agreed to give up the fruits of the forbidden tree. From such a stand, despiteful of everything that cannot be justified by reason in the Bible, Hegel considers, in his *Lectures on the Philosophy of History*, that we ought to give up a great deal of its narratives, and to interpret what is left of it so as not to offend our consciousness. God's omnipotence, present in miracles, should also be scornfully rejected, as it is a violation of the spirit, since "it requires the man to believe in things in which he can no longer believe once he has reached a certain position of culture (...). This faith, so required, is the faith in an accidental content, which is

not true faith, because true faith does not have accidental contents"⁸. By deriding the biblical stories which only speak of the finite, the accidental, Hegel demands the reconciliation of religion with philosophy: religion must acquire its justification through philosophy, the only one capable of discovering "the necessary truth", as a revelation of "the Absolute Idea" in the diversity of religions.

Kierkegaard's formative years were based on Hegelian principles. But soon enough he feels the great deceit, the great temptation of his master: *eritis scientes*, you will be knowing by the biblical serpent, by abandonment of faith and wilful and unconditioned submission to the truths of reason. Confronted with this deceit, his only solution was to abandon the world-renowned professor and embrace the "private thinker" Job as the only possible saviour. And Job will help him to find Abraham, the father of faith, for whom he seems willing to give up Socrates himself.

Kierkegaard found himself confronted with the impetuous *Entweder-Oder* [*Either/ Or*]. Either nothing is impossible to God, who promised to man power over all things in the world, or the entire reality is sensible and, faced with its truths, both created or Creator must submit. Either faith is above and beyond knowledge, or knowledge is more valuable than eternal redemption and, what is more, one can only know redemption through knowledge.

Along his entire writing, in this crucial point of *Entweder-Oder*, Shestov identifies Kierkegaard's fears, irresoluteness, weakness, indecision, his hesitations and toing and froing between the two antagonist poles of the spirit, reason and faith, between the grandiose manifestations of the extraordinary men who tried to illustrate with their deeds or ideas the true path to be followed by man in acquiring happiness and the greatest possible good. Faced with choosing a side, Kierkegaard was confronted with a thorn that entered deeply under his flesh: "As for me, a thorn was set in my flesh early in life. If it were not for that, I would from the beginning have lived an ordinary life"⁹.

⁸ G.W. F. Hegel, *Prelegeri de filosofie a religiei* [*Lectures on the Philosophy of History*], București: Humanitas Publishing House, 1995, p. 121.

⁹ *Die Tagebücher* I, 405. And on pages 276 and 277, he writes: "I am, in the real sense of the word, an unhappy man; I have, from my earliest years, been nailed down to a suffering which is driving me mad, a suffering which is bound up with some sort of abnormality in the relationship of my soul to my body... I spoke of this with my doctor and asked him whether he supposed that the abnormality might be cured, so that I could realize the general. He was doubtful of this. Then I asked him again, whether he did not think that

What makes him choose Job and Abraham, and reject Hegel, Kant, Spinoza and, half-heartedly, Socrates? A life event which he refuses to mention and which he denies any curious person the right to investigate. In this context, Shestov remarks Kierkegaard's recourse to indirectness, by employing pseudonyms, but also the fact that we should not gnaw at this too much, as the "secret" that the Danish philosopher wants to conceal is transparent enough: "he was not able to become a husband". Breaking his engagement, not only did he separate from Regine Olsen for good, but he also broke up with society. While it may seem a trifle in the eyes of the contemporaries, it rises to Kierkegaard to the dimensions of a historical world event. It is not that exposed himself to public opprobrium, which falls into oblivion and brings forgiveness with the passing of time. It is rather about the condemnation of ethics, which never forgives or forgets, and in whose eyes, one can never be rehabilitated. Confronted with this nightmare, not only did Kierkegaard take his stand and turn appalled, but this predestined misfortune also brought him on the verge of despair. This is the starting point of existentialist philosophy: desperation, anxiety, and not wonderment, as Greek philosophy taught us. Ethics became the concrete and overwhelming hindrance to existentialist philosophy, whose main task was being outlined in outgrowing the moral imperatives.

Kierkegaard abandons Hegel as he could not find a place for his personal issues in the latter's philosophical system, a system which claims that reality is sensible and, more precisely, that it is as it should be and it should not be any different under any circumstances. However, abandoning Hegel means becoming a misologist, an antagonist of reason, a peril that Plato, Socrates' student, drew attention upon as early as the Antiquity. The Greeks' lesson is to love reason and necessity, whose entwinement makes up the universe. Reason teaches us that neither people nor gods can fight necessity. It is supreme, and any confrontation with it seems to be insanity. Kierkegaard does nothing but throwing himself in this battle, allowing the Absurd to embrace him. But the path to the Absurd is barred by Ethics, the ally

a man's mind could of its own will make some adjustment or set things right there. He had his doubts of this, too. He did not even advise me to try to exert all my strength of will—which, he knew, could destroy everything together. From that moment, my choice was made. I accepted this unhappy abnormality (which would probably have led most people capable of understanding such horrible torment to commit suicide) as a thorn set in my flesh, as my limitation, my cross, as the enormous price for which the Heavenly Father has sold me my strength of mind, a strength which has no equal among my contemporaries."

of Necessity. According to Shestov, not only does the Danish philosopher repudiate reason, but he is also forced to discontinue ethics, just as Job did.

What are the means by which ethics can be discontinued? They are the cries and curses, which means waging a war with bare hands. Job waged this war. And what did he obtain? Repetition: he obtained everything twofold. Job defeats necessity and earns repetition! Excitedly, Kierkegaard exclaims: "I am waiting for the thunder – and for the repetition. And what does this repetition bring to me? It makes me good to be a husband"¹⁰. But what if Job falls in this unequal battle? These fears do not leave the Danish philosopher, who discontinues ethics to make the return to it possible, should Necessity win. This is why, as Shestov considers, he always introduces an ethical element in the understanding of religious.

"The greatest provocation to offense comes when man admits that what lies outside the realm of possibility for human reason is possible for God"¹¹. Can Kierkegaard cope with this temptation? Shestov is certain that this is the field of the battle with Necessity and that Søren Kierkegaard was overwhelmed by this temptation. Only that there is weakness that is perceived in his efforts – he shows inconsequence. We have already seen that he keeps the ethics, which he only temporarily "discontinues". With the same irony, Shestov writes that if Kierkegaard wants to speak and be heard, he must gain the ethics over, he must dress up its garments. He was never abandoned by the anxiety induced by the authority of Necessity and by the judgement of his peers: He knew that his was a voice crying in the wilderness and that he was condemned to absolute loneliness and hopeless abandonment by circumstances he could not alter. Unable to pluck out the anxiety provoked by the eternal truths revealed by the Greeks, he discovered an instinctive fear of Nothingness in himself and the others, which led him to despair and to the titanic attempt at destroying both anxiety and nothingness. Although it was not him who discontinued ethics, but sooner ethics discontinued him. In its turn, ethics experiences the same paralysing anxiety in front of Nothingness. According to Shestov, Kierkegaard has the courage and the power to seek a new beginning in life, one that knows no fear and anxiety in front of Nothingness. Provisionally, this courage defines the greatness of existential philosophy: for a period of time, he gives up the

¹⁰ Søren Kierkegaard, *Repetarea [Repetition]*, Timișoara: Amarcord Publishing House, 2000, p. 109.

¹¹ Søren Kierkegaard, *Maladia mortală [The Sickness unto Death]*, Craiova: Omniscop Publishing House, 1998, p. 117.

protection of ethics. But will he succeed or not in acquiring the final victory?

If Job awakened his courage and strength to ask for repetition, Abraham amazes him with his boldness and determination to discontinue ethics. “When I think about Abraham – writes Kierkegaard – it is as if I were utterly destroyed. At every moment, I see what an unheard-of paradox is presented by the content of Abraham’s life; at every moment, something thrusts me back and, as hard as it tries, my thought is unable to penetrate the paradox. I do not move forward by so much as a hairs breadth. I exert my entire being in order to achieve my aim, but I immediately feel that I am totally paralyzed”¹². In front of Abraham, Kierkegaard cannot accomplish the motion of faith, being aware that had he had faith, Regina would have stood by him. He lacked the ultimate courage of daring. A believer in the virtue of the absurd, Abraham did not lack the courage to raise the knife in order to slaughter his son, thus remaining a knight of faith for posterity, as opposed to the knight of resignation, designed by all those who do not dare, of those who decide to quit.

Abraham had faith. And having faith, admits Kierkegaard, means giving up reason in view of acquiring God. Reason led Socrates to resignation, to the awareness of his helplessness in front of Necessity. The lack of power that Kierkegaard feels, the same as Socrates’s, is his lack of faith or, in other words, his exaggerate trust in reason. Confronted with the paralyzing Necessity, reason suggests us that we *cannot get anywhere*, and the ethics tells us that we must stop. Reason, with its aspirations to universal and necessary truths, and ethics, with its claim that resignation is the highest virtue, hide his own weakness from the human being, but also their own weakness. By hating reason and discontinuing ethics – paradoxical and absurd aspects – we acquire faith, we acquire the strength and the power to ask, screaming and cursing, for repetition. And if we repeat what Shestov, walking in the footsteps of the Danish philosopher, constantly asserts, that the opposing notion of sin is not virtue, but faith, then the connection between weakness and sin becomes apparent.

Kierkegaard’s personal experience as a sinner leads him to statements which do not correspond to the biblical text. In *The Concept of Anxiety*, commenting the following excerpt – “Innocence is ignorance. In innocence, man is limited, not spiritually, but mentally, in direct union with the natural state. Man’s mind is still sleeping. This idea fully agrees with the Bible,

¹² Søren Kierkegaard, *Frică și cutremur [Fear and Trembling]*, ed. cit., p. 88.

which does not recognize that man in the state of innocence has any knowledge of the difference between good and evil"¹³ – Shestov emphasises that nowhere in the Bible is written that the spirit of man, as moulded by the Creator's hands, would be asleep and that it might be awakened by acquiring the ability to know right from wrong. In the same work, Kierkegaard sees the original sin as a result of the anxiety of Nothingness: the state of innocence is, at the same time, anxiety.

Shestov, who believes that it is equally incorrect to discover the fear in the state of innocence, as it is to discover the slumber of spirit there, rejects this idea. Both slumber of spirit and fear – according to Bible – came after the fall. This is why the serpent is introduced into the narrative as an external, yet active principle of sorts. The serpent induced a phony fear to the first man: the anxiety of Nothingness, which turned overwhelming and invincible. And this anxiety sent the human spirit to sleep, paralysed the human will, and transformed his freedom in a state of senselessness. Kierkegaard expedites the serpent, considering that he cannot imagine any idea related to it. "No other book -writes B. Fundoianu, Shestov's disciple- upset me as much as this one, in which Kierkegaard, set on establishing that sin is knowledge, let himself drawn, as hallucinated, to the open-mouth of the serpent"¹⁴.

Following the thread of the biblical narrative, Shestov is consistent with the aspects narrated: Man, in his state of innocence, which is also a state of freedom, did not trade the fruits in the tree of life for the fruits in the tree of knowledge; it is only the serpent that bewitched him and locked away his freedom. It is in the serpent's deed that we have to see the root of all evil: the fall represents knowledge and the ability to tell right from wrong. Knowing that the greatest martyrdom of man is his giving up reason, Kierkegaard assumed that the dread of the first man had been this possibility of losing his reason. Thus, the easy way in which the serpent succeeded in his temptation of making him taste from the fruits of the tree of knowledge in order to cast away the anxiety. Aside from the fact that Kierkegaard regards the present of the snake as unnecessary, since it cannot be sensibly explained (this is how Fundoianu's quotation should be interpreted), Shestov underlines the

¹³ Søren Kierkegaard, *Conceptul de anxietate [The Concept of Anxiety]*, Timișoara: Amarcord Publishing, House, 1998, p. 77.

¹⁴ B. Fundoianu, "Șestov, Kierkegaard și șarpele" [Shestov, Kierkegaard and the Serpent] in *Conștiința nefericită [The Wretched Conscience]*, București: Humanitas Publishing House, 1993, p. 250.

fact that the greatest discovery of existential philosophy in the mystery of the fall from grace is the identification of fear with “the dread of Nothingness”.

Starting from this discovery, Shestov considers that both: God and the tempting serpent had the Nothingness at their disposal. God created both universe and man out of nothing, and the latter did not go beyond the limits of his condition and, without God, would have never acquired a meaning of his existence. Through the dread inspired to man after the fall, nothingness turned into a huge, destructive force: it became Nothingness.

Nothingness ceased to be nothingness, ceased to be non-existent. It became existent and, together with its lack of being, established itself and took root in all that exists—although there was absolutely no need for it to be. Nothingness has turned out to be a mysterious Proteus. Before our eyes it has transformed itself, first into Necessity, then into the Ethical, then into Eternity. And it has fastened its chains, not only upon man, but also upon the Creator Himself. It cannot be fought by ordinary means. There is no way to get at it, no way to overcome it—it hides beneath its lack of being whenever it senses the approach of danger. And—from our point of view—God finds it even more difficult to contend with than man does. God abhors coercion. There is nothing that Nothingness abhors. It is maintained by coercion alone, and accomplishes nothing but coercion in its unforeseen and totally superfluous existence.¹⁵

Nothingness appropriated the predicate of existence as if it had always belonged to it. Confronted with this illegitimate act, not only did Reason keep silent, but it also consolidated the power of Nothingness, transforming it into Fate, Necessity, Ethics, and Eternity.

The moment man chose the tree of knowledge, that is, the freedom of choosing between right and wrong, meant, according to Shestov, the loss of his freedom. Human freedom is not about choosing between right and wrong, but about the world's deliverance from evil. Authentic freedom destroys evil, turning it into nothingness, but not in that Nothingness which destroys and ruins whatever stands before it and which considers itself at the same level with Existence, and which appropriated the predicate of being for its own use, but in that nothingness devoid of will and power from which God created the world. Man will only acquire freedom when he de-

¹⁵ Лев Шестов (Lev Shestov), Киркегард и экзистенциальная философия [*Kierkegaard and Existential Philosophy*], Издательство Гнозис, Прогресс, 1992. See chapter XVIII “Despair and Nothingness”.

stroys Nothingness for good, only when, returning to the tree of life, knowledge loses its power over him. Kierkegaard believed that ignorance was the slumber of spirit; Shestov argues the exact opposite: this belief is an illusion, the death of the spirit; knowledge enslaves the human will, submitting it to the eternal truths. This idea is not a far cry from what Nietzsche wrote in *The Birth of Tragedy*.

As soon as that daily reality comes back again into consciousness, one feels it as something disgusting. The fruit of this condition is an ascetic condition, in which one denies the power of the will. In this sense, the Dionysian man has similarities to Hamlet. Both have had a real glimpse into the essence of things. They have understood, and it now disgusts them to act, for their actions can change nothing in the eternal nature of things. They perceive as ridiculous or humiliating the fact that it is expected of them that they should set right a world turned upside down. The knowledge kills action...¹⁶

We can infer, as Shestov does, that the state of ignorance, of emancipation from knowledge is the beginning of man's liberation, of freedom's awakening from its senselessness. The senselessness of freedom is the condition of possibility for knowledge. In ignorance, the spirit is awake, whereas knowledge brings man closer to slumber; the fall was the beginning of knowledge; the sin and knowledge are, therefore, synonymous. The knowledgeable man, who strives to make sure that what exists ("daily reality", according to Nietzsche), "must necessarily exist this way and not any other" (Kant) or that "what is real is also sensible" (Hegel), discovers a destiny which does not exist. For the ignorant man, as long as he stays ignorant, the destiny does not exist.

These assertions were not Kierkegaard's, but Shestov's inferences from his indecisive, contradictory, and sometimes so bold statements, which cannot be attributed to a knight of resignation. We sometimes encounter, in the Danish philosopher's case, the certainty that the ability to know right from wrong is a spiritual evolution, and that man was unfulfilled before the fall, not knowing to tell right from wrong. But he also asserts: "the possibility of freedom is not that of being able to choose right or wrong. Neither the Holy Writ, nor thinking support such recklessness. The possibility [of freedom] is that of being able"¹⁷.

¹⁶ Friedrich Nietzsche, "Nașterea tragediei" [*The Birth of Tragedy*], in *De la Apollo la Faust*, București: Meridiane Publishing House, 1978, p. 209.

¹⁷ Søren Kierkegaard, *Conceptul de anxietate* [*The Concept of Anxiety*], ed. cit. p. 86

This courageous understanding of freedom agrees with Kierkegaard's repeated statements to which Shestov constantly refers, which claim that "everything is possible to God"¹⁸. This statement, also present in the Holy Writ, represents the fundamental thesis of existential philosophy, one unacceptable for speculative philosophy, and also for the historical, institutionalized Christianity. How can we accept the paradox that whatever is impossible within human reason is possible to God? To believe that "everything is possible to God" is a decisive strike against reason, which does not tolerate any other authority than itself, and which, by virtue of this, has constantly subverted the power of faith. The reason sees, clearly and distinctly, where everything that is possible ends, and does not accept faith, which searches for truth in a God that is alive, unconfined and free. With Shestov, the antithesis between rational and irrational, between impossible and possible, between the obvious and the revealed truth takes shape as a war between Athens and Jerusalem, or as an alternative between the tree of knowledge and the tree of life. The exegesis of Kierkegaard's works already announces the ideas from his last book, a genuine synthesis of his entire essayistic activity, which is entitled *Athens and Jerusalem*.

¹⁸ "But for God all things are possible. This constitutes the struggle of faith: a mad struggle for possibility. For only possibility reveals the way to salvation. In the last analysis one thing remains: for God, all things are possible. And only then is the way to faith made open. Man believes only when he cannot find any other possibility. God signifies that everything is possible, and that everything is possible signifies God. And only that man whose being has been so shaken that he becomes spirit and grasps that everything is possible, only he has drawn near to God". (Søren Kierkegaard, *Maladía mortal [Sickness unto Death]*, ed. cit., pp. 37-39.)

"I have repeated these words by Kierkegaard so many times because they express in a remarkably concrete and vivid form the basic concept of existential philosophy: for God, everything is possible. That is also what was meant by his violent attacks on the church. The church and Christianity, by living in peace and harmony with reason, abolish Christ, abolish God. One cannot «live» with reason." (Lev Shestov, XX, "God and Coercive Truth").

"Kierkegaard, in venturing to declare that for God everything is possible, departed from the broad road along which thinking humanity, even Christianly thinking humanity, is moving. For him, «triumphant», «victorious», recognized Christianity was a Christianity that had abolished Christ, i.e., God. But on paths unknown to anyone, in wildernesses where no one had even made paths, his ears caught the silent voices of men unknown and unnecessary to anyone: men with the «courage» to look at what madness and death reveal to us. They have seen and heard things that no one has ever heard and seen before. That is why they have nothing, not even language, in common with all the others; these are men who have «withdrawn from the general»" (Lev Shestov, XIX, "Freedom").

In his conclusions, about the value of Kierkegaard's confessions, Shestov is certain that they were forced out of him through torture – the horrors and burden of his entire existence. This torture insinuated the fear in his soul, as in the souls of us all: "We are afraid of everything, even of God, and we don't dare to believe in Him as long as we haven't been previously persuaded that He is not a threat. And no sensible argument can dispel this fear; on the contrary, the sensible arguments feed it"¹⁹.

All the writings of the Danish thinker discuss the desperate struggle of man with the original sin and its consequences. Reason and ethics brought Kierkegaard to qualm and despair. This state, manifested as the dread of nothingness, appeared in the world as a consequence of sin, making the human being a slave. Kierkegaard's vivid and painful experience gave him the opportunity to authentically identify the sin and the helplessness of the will, to glorify the Absurd, which leads the path to faith. He could not accomplish the "movement of faith", his will was paralysed, his freedom fell into senselessness, but he loathed and cursed his helplessness. Isn't that – Shestov wonders – isn't that the faith itself, the authentic, veritable faith?

Bibliography

Kierkegaard, Søren, *Conceptul de anxietate [The Concept of Anxiety]*, Timișoara: Amarcord Publishing House, 1998.

– *Maladia mortal [Sickness unto Death]*, Craiova: Omniscop Publishing House, 1998.

– *Frică și cutremur [Fear and Trembling]*, București: Humanitas Publishing House, 2002.

– *Repetarea [Repetition]*, Timișoara: Amarcord Publishing House, 2000.

– "Sau-Sau" [Either/or] in *Opere [Works]*, vol. II, București: Humanitas Publishing House, 2006.

– *Die Tagebücher*. Ausgewählt und übers. von Th.Haecker. Bd. I – II. Innsbruck: Brenner Verlag, 1923.

Dostoyevsky, F. M., *Jurnal de scriitor [A Writer's Diary]*, vol. 1-3, Iași: Polirom Publishing House, 1998-2000.

Dostoyevsky, F.M., *Însemnări din subterană [Notes from the Underground]*, Iași: Timpul Publishing House, 1999.

¹⁹ Lev Shestov, chapter XXII, "Conclusions".

Fundoianu, B. “Şestov, Kierkegaard și șarpele” [Shestov, Kierkegaard and the Serpent] in *Conștiința nefericită* [*The Wretched Conscience*], București: Humanitas Publishing House, 1993.

Hegel, G.W. F., *Prelegeri de filozofie a religiei* [*Lectures on the Philosophy of Religion*], București: Humanitas Publishing House, 1995.

Nietzsche, Friedrich, *Aforisme, scrisori* [*Aphorisms, Letters*], București: Humanitas Publishing House, 1992.

– “Nașterea tragediei” [The Birth of Tragedy], in *De la Apollo la Faust* [*From Apollo to Faust*], București: Meridiane Publishing House, 1978.

Shestov, Lev, *Noaptea din grădina Ghetsimani* [*The Night in the Garden of Gethsemane*], Iași: Polirom Publishing House, 1995.

– *Filosofia tragediei* [*The Philosophy of Tragedy*], București: Univers Publishing House, 1997.

– Începuturi și sfârșituri [Beginnings and Ends], Iași: Institutul European Publishing House, 1993.

Шестов, Лев, Афины и Иерусалим [*Athens and Jerusalem*], Издательство „Азбука”, Санкт-Петербург, 2001.

– Киркегард и экзистенциальная философия [*Kierkegaard and Existential Philosophy*], Издательство Гнозис, Прогресс, 1992.

CULPA Y MEMORIA.
LA INTERPRETACIÓN DE KIERKEGAARD
AL “AGUIJÓN EN LA CARNE”¹

Luis Guerrero M.
Universidad Iberoamericana, México

Resumen

El problema central que trata este ensayo es la interpretación hermenéutica y biográfica que hace Kierkegaard de la expresión paulina: “aguijón en la carne”. Para esto se revisarán, primeramente, algunas de las interpretaciones más comunes sobre ese texto bíblico, para después poder contrastarlas con el discurso edificante que Kierkegaard escribió en 1844 sobre esa expresión. Por último, se revisarán los diarios del pensador danés para ver la importancia que tuvo el significado que dio del aguijón en la carne en su propio destino como persona y como escritor.

Palabras clave: Kierkegaard, Pablo de Tarso, aguijón en la carne, memoria, culpa, hermenéutica.

Abstract

The central problem addressed by this essay is Kierkegaard’s hermeneutic and biographical interpretation of the Pauline expression “thorn in the flesh”. For this, some of the most common interpretations of this biblical text will be reviewed first, in order to contrast them with the edifying discourse that Kierkegaard wrote in 1844 concerning that expression. Finally, the diaries of the Danish thinker will be reviewed to see how important the significance he gave to the thorn in the flesh was in his own destiny as a person and as an author.

Key words: Kierkegaard, Paul the Apostle, thorn in the flesh, memory, guilt, hermeneutics.

El continuo recurso de alegorías en la escritura bíblica ha sido siempre una ocasión para la discusión hermenéutica e historiográfica de esos textos, tal es el caso de la conocida expresión del apóstol Pablo, sobre el “aguijón o

¹ Recibido: 11 de agosto de 2017; Aceptado: 26 de agosto de 2017

espinas en la carne” en el capítulo 12 de la segunda carta a los corintios, cuando afirma:

12:1 Ciertamente no me conviene gloriarme; pero vendré a las visiones y a las revelaciones del Señor.

12:2 Conozco a un hombre en Cristo, que hace catorce años (si en el cuerpo, no lo sé; si fuera del cuerpo, no lo sé; Dios lo sabe) fue arrebatado hasta el tercer cielo.

12:3 Y conozco al tal hombre (si en el cuerpo, o fuera del cuerpo, no lo sé; Dios lo sabe),

12:4 que fue arrebatado al paraíso, donde oyó palabras inefables que no le es dado al hombre expresar.

12:5 De tal hombre me gloriaré; pero de mí mismo en nada me gloriaré, sino en mis debilidades.

12:6 Sin embargo, si quisiera gloriarme, no sería insensato, porque diría la verdad; pero lo dejo, para que nadie piense de mí más de lo que en mí ve, u oye de mí.

12:7 Y para que la grandeza de esas revelaciones no me envanezca, me fue dado un aguijón en la carne, un ángel de Satanás para que me golpee a puñetazos.

12:8 Tres veces pedí al Señor que me librara,

12:9 pero él me respondió: “Te basta mi gracia, porque mi poder triunfa en la debilidad”. Mas bien, me gloriaré de todo corazón en mi debilidad, para que resida en mí el poder de Cristo.

12:10 Por eso, me complazco en mis debilidades, en los oprobios, en las privaciones, en las persecuciones y en las angustias soportadas por amor de Cristo; porque cuando soy débil, entonces soy fuerte².

Kierkegaard consideró detenidamente este texto y su interpretación orientó el significado de su propia vida, de aquí la relevancia que tiene ahondar más en el problema hermenéutico que supone y en los aspectos más originales de la reflexión del filósofo danés sobre esa epístola. Existen básicamente dos líneas interpretativas sobre el aguijón en la carne, la más difundida ve en las palabras del apóstol la referencia a una enfermedad prolongada y dolorosa o, al menos, que le afecta para su vida cotidiana y en especial para su misión evangélica. Sobre esta línea hay muchas hipótesis: una enfermedad de los ojos, epilepsia o algún trastorno nervioso, la fiebre palúdica, o incluso gota, ciática, cálculos, lepra, fuertes jaquecas, dolores de muela etc. La otra línea considera que el apóstol se refiere a los múltiples problemas que sufría la comunidad de Corintio y el mismo Pablo con ella, por el surgimiento de

² 2 Cor 12:1-10.

falsos profetas, insidias, malos entendidos, etc. En este caso no se trata de una enfermedad física, sino de un persistente obstáculo humano para el desarrollo de la comunidad cristiana en ese y otros lugares. La perspectiva de Kierkegaard es distinta a estas dos tradiciones hermenéuticas; desarrolla una explicación más interior al apóstol, una suerte de sufrimiento espiritual asociado al recuerdo doloroso de sus pecados contra Cristo y la comunidad cristiana antes de su conversión.

Es importante aclarar que, a lo largo de los siglos, este texto de san Pablo no solamente ha sido estudiado bajo las líneas interpretativas anteriores, frecuentemente ha sido usado en consideraciones pastorales o edificantes en diversos contextos religiosos, e incluso como una metáfora aplicable, por diversos intelectuales, en ámbitos distintos al religioso. Como ejemplos pueden mencionarse a Tomás de Aquino, quien considera el aguijón al exponer las características que debe tener la oración³; por su parte, el cardenal Newman se refiere al aguijón para hablar de humildad⁴.

En este estudio se hará un breve recuento de las dos líneas interpretativas más comunes⁵, después se revisará la propuesta de Kierkegaard en su discurso edificante sobre el aguijón en la carne; finalmente se revisarán los textos de sus diarios donde se puede comprobar la enorme importancia que tuvo su interpretación en la orientación y explicación que él mismo dio de su vida.

I. *Las interpretaciones hermenéutico-teológicas sobre el aguijón en la carne (σκόλοψ τῇ σαρκί)*

Como ya se ha mencionado, las dos principales líneas de interpretación se distinguen en que una se refiere a una enfermedad o dolencia física, y la otra a las dificultades que el apóstol Pablo enfrentó en su labor evangélica, a causa de los falsos apóstoles, la incomprensión y la debilidad de algunos

³ Tomás de Aquino, *Suma teológica* II-IIae, q. 85, a.15. También en *Suma contra gentiles*, cap. XCVI.

⁴ John Henry Newman, *Sermones parroquiales* 7, trad.de Víctor García R, Madrid: Ediciones encuentro, 2012, p. 85.

⁵ De la bibliografía que he revisado para este estudio, considero que Mariano Herreranz es el más ordenado y completo en los capítulos que dedica a las diversas teorías. Aunque pondré algunas objeciones a su hipótesis, lo seguiré y complementaré en el primer apartado. Cfr. Mariano Hernández, *San Pablo en sus cartas*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2008, especialmente los capítulos VII y VIII, pp. 153-190.

creyentes. Sobre la primera hipótesis, la interpretación general se basa en que ambos términos pueden referirse a una enfermedad corporal, el término *σκόλοψ*, que suele traducirse como espina o aguijón puede referirse al carácter doloroso en el cuerpo (*σάρκι*). A lo que hay que agregar, que si ha pedido tres veces al Señor que se lo quite, significa que lleva tiempo con el aguijón, una enfermedad que desde hace algún tiempo se ha vuelto crónica. Barclay traduce *σκόλοψ* como estaca, lo que le permite afirmar que “la misma palabra «estaca» sugiere un dolor casi salvaje”⁶. Por el contrario, algunas hipótesis dan otras interpretaciones al término *σάρκι*, pues existen diversos usos de ese término en la Biblia; por ejemplo, Carrillo opina que Pablo ejerce con elegancia su buena educación en retórica aprendida como estudiante en Tarso, y la sentencia debe interpretarse a partir de las “tribulaciones apostólicas que Pablo tuvo que sufrir de parte de los suyos, de los de su «carne»; de los judíos incrédulos o incluso de los mismos cristianos procedentes del judaísmo”⁷. A continuación se hará un recuento de algunas de las hipótesis más importantes, primeramente las que se refieren a una enfermedad física y después a las dificultades apostólicas como evangelizador.

1. *El aguijón en la carne como epilepsia, depresión o algún padecimiento nervioso*

El principal argumento para esta hipótesis se basa en la expresión “Me ha sido dado... un ángel de Satanás para que me golpee a puñetazos”⁸. El verbo griego *κολαφίζη* (puñetazo, abofetear), es interpretado como tirar al suelo, derribar, como suele ocurrir en los ataques de epilepsia. Esto se complementa con otra expresión de san Pablo, cuando en la epístola a los Gálatas afirma: “sabéis que fue por causa de una enfermedad física que os anuncié el evangelio la primera vez; y lo que para vosotros fue una prueba en mi condición física, no despreciasteis (*ἐξεπτυσάτε*) ni rechazasteis, sino que me recibisteis como un ángel de Dios, como a Cristo Jesús mismo”⁹. La expresión griega *ἐξεπτυσάτε* literalmente significa escupir hacia afuera. En la antigüedad, cuando alguien se encontraba con alguna persona que

⁶ William Barclay, *Comentario al Nuevo Testamento. Vol. 09: Corintios*, Barcelona: Editorial CLIE, 1997, p. 305.

⁷ Salvador Carrillo Alday, *Pablo, apóstol de Cristo: su vida y sus epístolas*, Navarra: Editorial Verbo Divino, 2008, p. 117.

⁸ 2 Cor 12:7.

⁹ Gal 4:13-14.

padecía una enfermedad extraña y manifiesta, o no controlable con los recursos médicos, habitualmente se le consideraba como alguien poseído del demonio, se escupía en el suelo como señal de rechazo al mal espíritu que lo habitaba, o simplemente como un símbolo de no querer ser contagiado; tal era el caso ante los síntomas de la epilepsia. No obstante, este no era el único uso que se le daba a la expresión *ἐξεπτυσσάτε*, también se extendía como señal apotropaica, de rechazo a muchas cosas desagradables o a personas *non gratae*. La hipótesis de la epilepsia como aguijón en la carne ha sido criticada por los siguientes motivos:

- Si el aguijón en la carne fuera una enfermedad física dolorosa, no se podría aplicar a los ataques epilépticos, pues estos no están asociados con dolores corporales.

- La mayoría de los epilépticos no podrían, ni intelectual ni físicamente, hacer los esfuerzos misioneros que hizo Pablo en sus distintos viajes; ya que, la intensidad y duración de los padecimientos epilépticos serían incompatibles con las exigencias extraordinarias de sus continuos viajes apostólicos¹⁰.

- Los que originalmente sostuvieron esta teoría, K. L. Ziegler y M. Krenkel¹¹, buscaban encontrar en los ataques epilépticos la causa humana y no divina de las diversas visiones que tuvo el apóstol. Herranz desestima esta hipótesis, ya que los ataques epilépticos están acompañados de inconsciencia, amnesia y, en los casos de estados crepusculares, los recuerdos son confusos y débiles. En cambio, Pablo recuerda bien estas visiones y claramente no las asocia a su enfermedad, pues se basa en ellas para la transformación de su vida y para desarrollar su labor apostólica¹².

- En el contexto del Nuevo Testamento no hay indicios de que se tratara de esta enfermedad, que se consideraba como un mal mayor, y que solía alejar a los que la padecían de la vida ordinaria en comunidad. Si Pablo tuviera esa enfermedad sería lógico que hubiera varias referencias explícitas.

¹⁰ Un posible contrargumento sobre este punto lo da Trenchard cuando afirma que la imposibilidad en un sentido humano haría más patente “los inmensos recursos de la gracia y el poder de Dios; aunque desde el punto de vista médico, la duda es considerable”. Ernesto Trenchard, *Comentario expositivo del Nuevo Testamento*. Barcelona: Editorial CLIE, 2014, ProQuest ebrary, p. 1660. Por su parte Bruce no ve inconveniente en las exigencias físicas de los viajes de Pablo con la epilepsia, ya que hay otros ilustres ejemplos como Julio Cesar y Napoleón. Cfr. F. F. Bruce. *Paul the Apostle of the Heart Set Free*, Cambridge: The Paternoster Press, 2000, p. 135.

¹¹ Cfr. Mariano Herranz, *San Pablo en sus cartas*, p. 164.

¹² Cfr. *Ibidem*, pp.164-165.

2. *El aguijón en la carne como una enfermedad en los ojos*

Esta teoría se basa en algunos pasajes que hacen alusión a su vista. En primer lugar, se narra que su conversión le atrajo un problema en los ojos:

Yo soy Jesús, a quien tú persigues; dura cosa te es dar coces contra el aguijón. (...) Entonces Saulo se levantó de tierra, y abriendo los ojos, no veía a nadie; así que, llevándole por la mano, le metieron en Damasco, donde estuvo tres días sin ver, y no comió ni bebió. (...) Fue entonces Ananías y entró en la casa, y poniendo sobre él las manos, dijo: Hermano Saulo, el Señor Jesús, que se te apareció en el camino por donde venías, me ha enviado para que recibas la vista y seas lleno del Espíritu Santo. Y al momento le cayeron de los ojos como escamas, y recibió al instante la vista; y levantándose, fue bautizado¹³.

Por otra parte, en la misma referencia a los Gálatas acerca de *ἐξεπτύσατε* se encuentra otra expresión que pudiera favorecer esta hipótesis, dice el apóstol: “Doy testimonio de que si hubieseis podido, os hubierais sacado vuestros propios ojos para dármelos”¹⁴. Asimismo, esta epístola termina con otra posible alusión a una enfermedad en los ojos: “Mirad con cuán grandes letras os escribo de mi propia mano”¹⁵, como si necesitara escribir de esa manera debido a su poca visión. Esta teoría de una enfermedad en los ojos estaría en consonancia con las interpretaciones más antiguas, de Tertuliano y Jerónimo, quienes consideraban que el aguijón en la carne se refería a fuertes dolores de cabeza, jaquecas que postraban a san Pablo, que bien pudieran ser producidas por algún tipo de oftalmía. Esta tesis ha sido criticada por los siguientes motivos:

- La ceguera de san Pablo en el camino a Damasco se ha entendido como una señal de Cristo, así como lo fue la mudéz de Zacarías; y así como Zacarías volvió a hablar al darle el nombre a Juan; Pablo recobró la vista cuando Ananías le impuso las manos. Considerar que Pablo continuó de manera crónica con un problema en los ojos es desestimar la referencia milagrosa y sobrenatural de aquel acontecimiento.

- La expresión: “os hubierais sacado vuestros propios ojos para dármelos” es una forma de hablar figurativa, como otras expresiones referidas a los ojos: “ojo por ojo y diente por diente”, “guárdame como a la niña de tus ojos”, “los ojos son la ventana del alma”, “se me van los ojos por esa

¹³ Hech: 9: 5-18.

¹⁴ Gal 4:15.

¹⁵ Gal 6:11.

tierra”, “me ha costado un ojo de la cara”, etc. Sería muy extraño usar esas expresiones de una forma literal; por el contrario, el significado más plausible para la expresión de Pablo sería: “sé que ustedes harían los sacrificios necesarios para ayudarme”.

- En la antigüedad, cuando se acudía a un escribiente, era común que el autor real incluyera algún saludo de despedida o alguna otra frase de su puño y letra, ordinariamente al final, y muchas veces lo hacía con letras más grandes que las del escribano, como una forma de hacer distintivo ese gesto. Es muy difícil asociar esa alusión del apóstol a un problema con su visión, sería extraño que quisiera enfatizar, de forma indirecta, que tenía el problema de la visión por ese medio.

3. *El aguijón en la carne como malaria vírica*

Esta tesis defiende que san Pablo sufría de ataques crónicos recurrentes de fiebres de un tipo de malaria vírica (fiebre de Malta, fiebre napolitana o fiebre palúdica) que se extendían por las costas del Mediterráneo oriental. Esta enfermedad produce dolores e inconvenientes orgánicos dignos de ser calificados como un aguijón en la carne. Incluso se han hecho suposiciones respecto a la época y el lugar en donde contrajo el virus, tomando en cuenta lo siguiente: la referencia al aguijón en la carne está antecedida a sus visiones en las que fue arrebatado al tercer cielo, “y para que la grandeza de esas revelaciones no me envanezca, tengo una espina clavada en mi carne, un ángel de Satanás que me hiere”¹⁶. Por lo que podría inferirse que la enfermedad la contrajo poco después de esas revelaciones. El mismo apóstol afirma que han transcurrido 14 años desde las revelaciones, posiblemente el año 43 o 44; poco después, en el año 45, comenzaron sus viajes misioneros, predicó primero en Chipre y se trasladó después a Perge de Panfilia¹⁷, población situada en un lugar pantanoso a orillas del río Kestros, en donde abunda la malaria, incluso en nuestros días. Posiblemente a partir de ahí comenzó a sentir los estragos de esa enfermedad¹⁸. Aunque esta tesis es plausible tiene el siguiente inconveniente:

¹⁶ 2 Cor 12:7.

¹⁷ Hech 13:13.

¹⁸ Cfr. W. M. Ramsay, *St. Paul the Traveller and the Roman Citizen*, London: Hodder & Stoughton, 1920, p.94 y ss.

- Pablo recorrió alrededor de cuatro mil kilómetros durante sus tres viajes misioneros, en condiciones precarias, en ocasiones teniendo que trabajar, con diversos peligros y dificultades que se narran, entre otros, en el capítulo 11 de la segunda carta a los corintios. Es muy lógico que durante ese tiempo y en esas circunstancias Pablo haya enfermado más de una vez, que sintiera en distintas ocasiones el agotamiento físico que suponían aquellas caminatas o traslados en embarcaciones. Esto nos habla de la fortaleza física y de ánimo que, en general, acompañaron al apóstol, pero también es difícil imaginar que una fuerte enfermedad física “su aguijón en la carne” le hubiera permitido realizar todo lo que hizo durante aquellos años hasta su muerte¹⁹.

Hay otras posturas que desestiman las hipótesis anteriores, al argumentar, también con diversos elementos hermenéuticos, que el aguijón en la carne se refiere a otro problema y no necesariamente a una enfermedad o dolencia física. La postura de Herranz sobre el aguijón en la carne es que se trata de los diversos obstáculos humanos que sufrió el apóstol, dificultades causadas por falsos profetas, por algunos judíos conversos y otros no conversos, por distintas insidias y malos entendidos entre los miembros de las comunidades y, en ocasiones, como un ataque a la legitimidad apostólica del propio Pablo. A continuación se revisará la argumentación de Herranz.²⁰

4. *El aguijón en la carne como la oposición a la evangelización realizada por los falsos apóstoles*

Herranz estructura su argumento por medio de la interpretación de tres expresiones clave contenidas en el pasaje sobre el aguijón en la carne. Las expresiones son: “debilidad”, “la espina en la carne” y “el ángel de Satanás”.

Primer argumento: A partir del significado de la expresión *σκόλοψ τῆ σαρκί* (aguijón en la carne).

Sobre el argumento general de que la expresión aguijón en la carne se refiere a un padecimiento corporal, Herranz señala que se trata de una expresión figurada y por consiguiente no puede aplicársele una directa literalidad, Pablo “no hace referencia a una enfermedad, pues en los versículos

¹⁹ Cfr. Herranz, *San Pablo en sus cartas*, pp. 167-168.

²⁰ Cfr. *Ibidem*, pp.172-190.

anteriores, que parecen contener una lista exhaustiva de las contrariedades que ha debido superar en su misión de apóstol y pastor, no leemos la menor alusión, ni siquiera implícita, a ningún tipo de enfermedad”²¹. Además, en las Escrituras se ha usado con otros sentidos, no corpóreos. “El apóstol no crea el lenguaje que emplea; aunque no lo diga, las imágenes o metáforas que utiliza no son creación suya: están tomadas de la tradición judía”²². Hay dos textos del Antiguo Testamento donde puede verse el uso y significado que se le da a expresiones similares. El primer texto es del libro de los Números, cuando el pueblo elegido se halla en la llanura de Moab, en el Jordán. Moisés habla a su pueblo de parte de Dios:

Cuando hayáis pasado el Jordán para entrar en la tierra de Canaán, arrojad de delante de vosotros a todos los habitantes de la tierra, y destruid todas sus esculturas y todas sus imágenes fundidas, y devastad todos sus santuarios de los altos... Si no arrojáis de delante de vosotros a los habitantes de la tierra, los que de ellos dejéis en medio de vosotros serán como *espinas en vuestros ojos y aguijón en vuestros flancos*, y os hostilizarán en la tierra que vais a habitar, y yo mismo os trataré a vosotros como había resuelto tratarlos a ellos²³.

La alusión a espinas en los ojos y aguijón en los flancos se refiere, dice Herranz, a que los cananeos idólatras, a los que se les permitiera quedarse en la tierra que Dios les entregaría, serían ocasión de tropiezo, de idolatría, atrayendo entonces el castigo divino. En este mismo sentido Josué dice a su pueblo:

Tened gran cuidado de vosotros mismos, amando al Señor, vuestro Dios. Porque si os apartáis de Él y os ligáis con los restos de esas gentes que han quedado entre vosotros, si contraéis matrimonio con ellas, mezclándoos con ellas y mezclándose ellas con vosotros, sabed bien que el Señor, vuestro Dios, no seguirá arrojándolos delante de vosotros, sino que serán para vosotros un lazo y una trampa, *aguijón en vuestros costados y espinas en vuestros ojos*, hasta que desaparezcáis de sobre esta excelente tierra que os ha dado el Señor, vuestro Dios²⁴.

Hay un tercer texto del libro de Ezequiel, se trata de un oráculo contra Sidón por ser un aguijón punzante y un espino desgarrador contra la casa de Israel.

²¹ Ibíd., p. 177.

²² Ibíd., p. 181.

²³ Nm 33:55-56. Las cursivas son mías.

²⁴ Jos 23:11-13. Las cursivas son mías.

Me fue dirigida la palabra del Señor, diciendo: Hijo de hombre, vuélvete de cara a Sidón y profetiza contra ella. Di: Así habla el Señor: Heme aquí contra ti, Sidón. Yo seré glorificado en medio de ti; y sabrán que yo soy el Señor, cuando la juzgue y manifieste en ella mi santidad. Mandaré a ella la peste, y la sangre a sus calles, y caerán en ella muertos a espada, y sabrán que yo soy el Señor. Y Sidón ya no será para la casa de Israel *un aguijón punzante, un espino desgarrador* en medio de cuantos la rodean y la aborrecen²⁵.

Como puede observarse en los tres textos, aguijón y espina son expresiones figuradas y se refieren a situaciones dolorosas provocadas por sus enemigos, no por enfermedades. Con lo que concluye Herranz: “el significado más espontáneo de la expresión «espina en la carne» resulta claro: con ella san Pablo alude también a la hostilidad de que fue objeto en su acción misionera y pastoral; y sin duda primordialmente por parte de sus hermanos de raza. De este modo es mucho más comprensible que el apóstol pidiese a Dios tres veces que lo liberase de esta espina”²⁶. Pablo no solamente ve la incompreensión y hostilidad de muchas personas, sino ve en su actitud y acciones un real peligro para el desarrollo de la fe en la comunidad de Corinto. De forma que estos «enemigos del Evangelio», como en los tres casos del Antiguo Testamento citados, son una espina en la carne, por eso, la oración de san Pablo no es en un sentido personal, como podría serlo de una enfermedad, sino de un mal que afectaba a todos. Secundariamente se puede añadir que cuando señala sus padecimientos, dividiéndolos en dos clases, no menciona ninguna enfermedad, sería lógico que la mencionara de forma explícita, pues lo estaba haciendo de todos los inconvenientes, y no simplemente que se refiriera a ella de forma figurada.

Segundo argumento: A partir del significado del término ‘debilidad’ (*ασθενεια*):

Cuando san Pablo pidió al Señor la liberación de su espina en la carne escuchó como respuesta: “Te basta mi gracia, porque mi poder triunfa en la debilidad”²⁷, y a continuación refuerza esta respuesta reafirmando el valor de su debilidad: “me gloriaré de todo corazón en mi debilidad, para que resida en mí el poder de Cristo. Por eso, me complazco en mis debilidades, en los oprobios, en las privaciones, en las persecuciones y en las angustias soportadas por amor de Cristo; porque cuando soy débil, entonces soy

²⁵ Ez 28:20-24. Las cursivas son mías.

²⁶ Herranz, *San Pablo en sus cartas*, p. 183.

²⁷ 2 Cor 12:9.

fuerte”²⁸. El término *ασθενεια* puede entenderse como enfermedad, aunque ha sido más aceptada su traducción como debilidad. Esto es lo primero que comenta Herranz:

En 2 Cor 11-13 encontramos juntos el sustantivo *asthénéia*, el adjetivo *asthénés* y el verbo *astheneín*, que la Vulgata traduce por *infirmas*, *infirmas* e *infirmor*. Esta traducción latina, que se ajusta a la etimología de las palabras griegas, puede dar la impresión de que sus equivalentes castellanos son «enfermedad», «enfermo» y «estar enfermo o enfermar». Pero en realidad los términos griegos son más genéricos: designan una debilidad o fragilidad cualquiera, corporal o espiritual, provocada por agentes físicos, como una dolencia, o personales, como determinados hombres o Satanás. Será el contexto lo que en cada caso ayudará a decidir el tipo concreto de debilidad aludido²⁹.

Para comprender el uso de *ασθενεια*, pueden verse otros textos de Pablo usando esa misma expresión, refiriéndose a diversos personajes del Antiguo Testamento, de cómo ellos perseveraron en la fe a pesar de sus múltiples enemigos, “escaparon al filo de la espada, recibieron fuerza para superar la debilidad (*ασθενεια*), se hicieron fuertes en la guerra, abatieron campamentos de extranjeros”³⁰. Entre los personajes que menciona la Epístola a los Hebreos está Sansón, reducido a la debilidad por los filisteos; no obstante, Dios le devuelve la fuerza para infligirles un último castigo³¹. Aunque en este caso se trata de una debilidad corporal, se refiere a que es causado por sus enemigos. Tanto la debilidad como la fuerza están vinculados al enemigo: el enemigo logra debilitar a Sansón por medio de su esposa Dalila, a quien toman preso y le quitan los ojos; sin embargo, Dios escucha su plegaria y le devuelve la fuerza para acabar con sus enemigos, al destruir las columnas y, con ellas el templo del dios Dagón.

De igual forma puede entenderse la referencia a David en la Carta a los hebreos, cuando se narra la batalla entre David y Goliat, entre un pequeño pastor grato a Dios y los enemigos del pueblo elegido. Así, siendo David alguien débil e insignificante ante la fuerza de Goliat, recibe la fuerza de Dios para vencer al enemigo a pesar de la desproporción en la fuerza. Antes de acertar con su honda, David dijo a Goliat: “Tú vienes a mí con una espada y con una lanza y con una jabalina, pero yo voy a ti con el nombre de Yahvé

²⁸ 2 Cor 12:10.

²⁹ Herranz, *San Pablo en sus cartas*, p. 174.

³⁰ Hb 11:32-34.

³¹ Cfr. Jc 16:4-31.

de los ejércitos, el Dios de las líneas de batalla de Israel, a quien tú has desafiado con escarnio”³².

Teniendo en cuenta estos textos, Herranz destaca que el pasaje del aguijón en la carne está antecedido por una enumeración dramática de las dificultades y peligros que ha supuesto su acción apostólica y pastoral³³. El apóstol menciona agentes físicos como naufragios, hambre, sed, frío, cansancio, desnudez. Pero otros peligros y sufrimientos son obra de los hombres que obstaculizaron su misión: recibió golpes, azotes y fue apedreado, estando por ello al borde de la muerte, fue hecho prisionero, tuvo peligros de parte de sus compatriotas y de extranjeros, e incluye a los falsos hermanos. Después de esa relación termina con una expresión donde vuelve a aparecer tres veces la referencia a la debilidad (*ασθενεια*): “¿Quién desfallece (*ασθενει*) que no desfallezca (*ασθενω*) yo? ¿A quién se le hace tropezar que yo no me indigne? Si es necesario gloriarse, me gloriaré en lo que es de mi debilidad (*ασθενειας*)”³⁴. En este texto, la alusión de san Pablo a su debilidad no hace referencia a una enfermedad sino en un sentido figurativo; en cambio, de lo que se gloría el apóstol es de las persecuciones padecidas, que humanamente hablando parecían debilitarlo y reducirlo a la impotencia. Esta misma idea viene confirmada por otra expresión de san Pablo que se encuentra como colofón al aguijón en la carne:

Más bien, me gloriaré de todo corazón en mi debilidad, para que resida en mí el poder de Cristo. Por eso, me complazco en mis debilidades, en los oprobios, en las privaciones, en las persecuciones y en las angustias soportadas por amor de Cristo; porque cuando soy débil, entonces soy fuerte³⁵.

El término debilidad(es) en este texto engloba, o es un sinónimo, de las otras que vienen a continuación: oprobios, privaciones, persecuciones y angustias soportadas por amor de Cristo. Con estos argumentos Herranz puede concluir:

Creemos, por tanto, poder afirmar con una muy fuerte dosis de seguridad: en los últimos capítulos de la segunda carta a los corintios, «debilidad» designa la (aparente) impotencia a que se ve reducido san Pablo por obra de los que pretenden entorpecer su obra misionera o pastoral. Y viendo las cosas, no

³² 1 Sam 17:45.

³³ Cfr. 2 Cor 11 23-33.

³⁴ 2 Cor 11:29-30.

³⁵ 2 Cor 12:9-10.

desde la perspectiva del apóstol, sino de sus adversarios, «debilidad» es sinónimo de persecución, acción hostil en cualquiera de sus manifestaciones³⁶.

Tercer argumento: A partir del significado de la expresión «el ángel de Satanás» (αγγελος σαταν):

La expresión Satán se usa numerosas veces en las Escrituras y hace referencia a las diversas formas como el mal, frecuentemente personificado, es enemigo de Dios y de los hombres. Baste un ejemplo de las dos interpretaciones hasta ahora mencionadas, como portador de una enfermedad física o como un perseguidor de la palabra divina: En el libro de Job se lee la intervención de Satanás para provocar una enfermedad física: “Y salió Satanás de delante de Yahvé e hirió a Job con una sarna maligna desde la planta de su pie hasta la coronilla de su cabeza”³⁷. Otras referencias hacen hincapié en la acción maligna de Satanás para estropear la labor evangélica: “El sembrador es el que siembra la palabra. Y éstos son los de junto al camino, en quienes se siembra la palabra, pero después que la oyen, en seguida viene Satanás, y quita la palabra que se sembró en sus corazones”³⁸. Herranz hace notar que la misma epístola a los corintios contiene dos expresiones que pueden ayudar a dar luz sobre el posible contexto y significado del uso del término αγγελος σαταν:

Porque estoy celoso de vosotros con celos de Dios, pues os desposé con un solo varón, para presentaros como casta virgen a Cristo. Pero temo, no sea que como la serpiente sedujo a Eva con su astucia, vuestras mentes sean desviadas de la sincera fidelidad a Cristo³⁹.

Como se lee en la misma epístola, en la comunidad de Corinto aparecieron unos «superapóstoles» (των υπερ λιαν αποστολων)⁴⁰ que confundían a la comunidad acerca del Evangelio, con el peligro claro de que los creyentes abandonaran la fidelidad que debían a la persona y enseñanzas de Cristo. Por eso insiste unos versículos después en su rechazo de los falsos apóstoles, haciendo una analogía con Satanás, el cual engaña transfigurándose en ángel de luz.

³⁶ Herranz, *San Pablo en sus cartas*, p. 178.

³⁷ Job 2:7.

³⁸ Mc 4:15.

³⁹ 2 Cor 11:2-3.

⁴⁰ Cfr. 2 Cor 11:5.

Lo que hago lo seguiré haciendo, para cortar de raíz todo pretexto a los que buscan pretextos, con el objeto de aparecer iguales a nosotros en aquello de que blasonan. Porque estos tales son pseudoapóstoles, obreros tramposos, que se transfiguran en apóstoles de Cristo. Y no es de maravillar, pues el mismo Satanás se transfigura en ángel de luz. No es mucho, pues, que también sus ministros se transfiguren cual ministros de la justicia, cuyo remate será conforme a sus obras.⁴¹

Herranz ve en estos dos pasajes nuevamente el mensaje figurado por el que “san Pablo habla de adversarios personales, no físicos como la enfermedad”⁴². Complementa esta hipótesis con el término *κολαφιζή* (puñetazo, abofetear) usado en el texto del aguijón: “me fue dado un aguijón en la carne, un ángel de Satanás para que me golpee a puñetazos”. Este verbo es solamente usado por san Pablo en otra ocasión:

Pienso que Dios a nosotros los apóstoles nos exhibió como los últimos (...) Hasta la hora presente pasamos hambre, y padecemos sed, y andamos desnudos, y somos golpeados a puñetazos (*κολαφιζομεθα*), y en ninguna parte hallamos seguridad (...) Ultrajados, respondemos con bendiciones; perseguidos, aguantamos; difamados, rogamos; como basura del mundo hemos venido a ser, desperdicio de todos hasta ahora⁴³.

Aunque en este texto el verbo *κολαφιζομεθα* está entre la descripción de padecimientos físicos y de persecución, en ningún caso está describiendo una enfermedad y menos una dolencia crónica. En este contexto, como también en el de la segunda carta a los corintios el apóstol se está refiriendo a las dificultades y contrariedades que han llenado su vida, especialmente las que han sido provocadas por los hombres. La conclusión general de Herranz es la siguiente:

Por tanto, «ángel de Satanás» es una expresión sinónima de «espina en la carne» y «debilidad», y los tres textos apuntan a las dificultades del apóstol en su misión evangélica, en especial a la oposición de otras personas que sembraban la cizaña de la discordia y de la mala doctrina⁴⁴.

A pesar de la fuerza de estos argumentos a favor de que la oposición humana que tuvo san Pablo, es la explicación del aguijón en la carne, encierran

⁴¹ 2 Cor 11:12-15.

⁴² Herranz, *San Pablo en sus cartas*, p. 186.

⁴³ 1 Cr 4:9-13.

⁴⁴ Herranz, *San Pablo en sus cartas*, p. 187.

también una importante objeción al omitir o no explica suficientemente el motivo explícito que da el apóstol para dicho aguijón. Se lee en la epístola: “Y para que la grandeza de las revelaciones no me envanezca (*ἵνα μὴ υπεραιρωμαι*), me fue dado un aguijón en la carne, un ángel de Satanás que golpea a puñetazos”.⁴⁵

El motivo es claro, el aguijón es para no envanecerse (también traducido como jactarse, vanagloriarse). Los capítulos 11 y el 12 de la epístola se centran en una importante contraposición entre la necesidad de gloriarse para mostrar su autoridad como evangelizador, ante los problemas que percibía en la comunidad de Corintio; pero, al mismo tiempo, reconoce que, inclusive con todos esos «méritos», le ha sido dado el aguijón en la carne para no vanagloriarse. Los motivos de su orgullo o vanidad están, por una parte, en las visiones que tuvo: en la grandeza de las revelaciones, “donde oyó palabras inefables que no le es dado al hombre expresar”⁴⁶; por otra parte, se gloria de todos los sacrificios que ha realizado como fruto de su celo como evangelizador y apóstol de Cristo. Lo que se busca definir es, entonces, aquello que lo hace no envanecerse, su aguijón en la carne.

Desde esta perspectiva regresemos a un texto ya citado, cuando el apóstol muestra la preocupación causada por los “falsos apóstoles, obreros fraudulentos, que se disfrazan como apóstoles de Cristo, Y no es maravilla, porque el mismo Satanás se disfraza como ángel de luz”⁴⁷. Es por este motivo que Pablo desea justificar su autoridad apostólica, describiendo la entrega, el celo y las obras que le dan autoridad, por eso habla explícitamente de gloriarse, jactarse o enorgullecerse (*καυχησωμαι*). En diversas ocasiones afirma esta idea: “recibidme como a loco, para que yo también me gloríe (*καυχησωμαι*) un poquito”⁴⁸, “con esta confianza de gloriarme” (*καυχησης*)⁴⁹, “puesto que muchos se glorían según la carne, también yo me gloriaré (*καυχησομαι*)”⁵⁰, “ciertamente no me conviene gloriarme (*καυχασθαι*); pero vendré a las visiones y a las revelaciones del Señor”⁵¹, “si quisiera gloriarme (*καυχησασθαι*), no sería insensato, porque diría la

⁴⁵ 2 Cor 12:7. Las cursivas son mías.

⁴⁶ 2 Cor 12:4.

⁴⁷ 2 Cor 11:13-14.

⁴⁸ 2 Cor 11:16.

⁴⁹ 2 Cor 11:17.

⁵⁰ 2 Cor 11:18.

⁵¹ 2 Cor 12:1.

verdad”⁵². “Me he hecho un necio al gloriarme (*καυχωμενος*); vosotros me obligasteis a ello”⁵³.

Teniendo estos antecedentes en cuenta, la expresión que nos ocupa: “Y para que la grandeza de las revelaciones no me envanezca (*ινα μη υπεραιρωμαι*), me fue dado un aguijón en la carne, un ángel de Satanás que golpea a puñetazos”, aunque Pablo aclara que si bien tiene muchas cualidades que lo llevan a enorgullecerse, hay algo que le da su adecuada proporción ante Dios, y el orgullo se vuelve el orgullo de un loco (*αφρονα*). Especialmente significativa es su afirmación: “Lo que hablo, no lo hablo según el Señor, sino como en locura (*αφροσυνη*), con esta confianza de gloriarme”⁵⁴. No parece, entonces, que aquello que lo humilla, “el aguijón en la carne” sea aquello de lo que sí puede enorgullecerse, aunque ese orgullo sea hablando humanamente. Dicho de otra forma, él no siente humillación o debilidad ante los falsos apóstoles o ante los problemas y dificultades que ellos promueven; en cambio, el aguijón en la carne sí lo humilla. Por el contrario, aunque con mucha pena y sufrimiento, ante los falsos apóstoles se siente fuerte y lleno de orgullo. También se siente orgulloso de las dificultades por las que ha pasado y, muy seguramente, lo haría si tuviera alguna enfermedad. Por tanto, es poco probable que la descripción realizada con orgullo (*καυχησωμαι*) sobre las dificultades físicas y humanas sean el aguijón de la carne, el cual ha pedido en tres ocasiones que le sea quitado.

Hay una tercera línea de interpretación para el pasaje sobre “el aguijón en la carne”, como una forma de recordarle continuamente al apóstol que esa supuesta fortaleza es nada ante Dios. Hay un texto de san Jerónimo que viene muy bien a colación en este contexto:

También el apóstol sufre algo que no quisiera y por ello ruega tres veces al Señor. Pero se le responde: “Te basta mi gracia”⁵⁵. Y para humillar la soberbia de sus revelaciones se le dio una especie de recordatorio de su humana flaqueza, como se hacía con los triunfadores, detrás de cuyo carro se colocaba un compañero que a cada aclamación de los ciudadanos le repetía: «acuérdate que eres hombre»⁵⁶.

⁵² 2 Cor 12:6.

⁵³ 2 Cor 12:11.

⁵⁴ 2 Cor 11:17.

⁵⁵ 2 Cor 12:7.

⁵⁶ San Jerónimo, *Epistolario*, trad. Juan Bautista Valero, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, p.342. Esta misma referencia la usa Herranz en un sentido distinto.

Es posible que este recordatorio, en el caso de Pablo, pueda referirse a unos acontecimientos específicos de su vida que le eran muy dolorosos: los de su violenta persecución contra la comunidad cristiana, siendo él uno de los principales promotores; el de aquellas acciones por las que el mismo Cristo le increpó: “Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues? Dura cosa te es dar coces contra el aguijón”⁵⁷. Además, en este caso, el recuerdo de aquellas faltas contra Dios no era repetido por un compañero sino por el mismo Satanás. Esta es la hipótesis de Kierkegaard, la cual se revisará a continuación.

II. *La interpretación de Kierkegaard del texto paulino sobre el aguijón en la carne*

Entre junio y agosto de 1844, Kierkegaard escribió *Cuatro discursos edificantes*; el segundo de esos discursos lleva por título “El aguijón en la carne” (*Pælen i Kjødet*). Si se considera a Kierkegaard como un teólogo, su interpretación del aguijón en la carne responde a aspectos centrales de su pensamiento religioso; sin embargo, el acento está puesto en la edificación espiritual, lo que él llamaba la comunicación con “mi lector” (*min Læser*), “mi oyente” (*min Tilhører*), “ese individuo” (*hiin Enkelte*). Además, por su estilo de comunicación existencial y la continua contraposición que establece entre la falsa interpretación mundana de la escritura y la que debiera corresponder al auténtico cristianismo, que implica una lectura interior, exigente, con temor y temblor de los textos bíblicos, el lector no debe esperar un tratamiento teológico, en el sentido más clásico, de la epístola de san Pablo y de los pasajes alusivos al aguijón en la carne.

Una primera parte de su hipótesis es que el aguijón en la carne no es algo externo al apóstol, no son ni los sufrimientos físicos ni tampoco la oposición y ataques que padeció por parte de los falsos apóstoles; ambas cosas, si bien están narradas en la segunda carta a los corintios, ocupan un lugar muy distinto al que se refiere con la expresión del aguijón en la carne. Muy en su estilo enfático, nuestro pensador danés hace una descripción de esos sufrimientos y contrariedades para deslindarlos del aguijón en la carne:

Menciona el hecho de ser blasfemado como un demente, evitado como una piedra de escándalo, menciona el peligro de muerte, la desnudez, la prisión, las cadenas, (...) menciona que todos duermen menos la incomprensión, (...) menciona el hecho de ser olvidado tan pronto uno está ausente, el de ver que la buena causa ha sido desechada por los amigos que han perdido el coraje

⁵⁷ Hech 26:14.

y sostenida por los enemigos que procuraban la confusión, (...) de ser considerado altivo cuando es estricto, egoísta, cuando uno muestra un cuidado paternal⁵⁸.

Después de hacer una extensa mención de estos sufrimientos, Kierkegaard concluye que el apóstol no llamó a ninguno de ellos el aguijón en la carne, pues insiste en que “todos esos sufrimientos están sólo en lo externo, incluso la preocupación por la congregación”⁵⁹. Ya que, a pesar de los sufrimientos, desilusiones y agravios, el apóstol sabe que está haciendo su parte en la misión evangélica; en este aspecto está en buen entendimiento con Dios, sabe que la causa por la que lucha tiene su bendición, que la verdad que proclama ha triunfado independientemente de lo que él pueda observar, que el bien por el que trabaja seguirá su curso, que los sufrimientos físicos tienen una buena causa. El mismo apóstol Pablo se gloria de estos padecimientos externos, no encuentra en ellos una especial indignidad, no son un aguijón en la carne; en ese terreno ningún ángel maligno “puede despojarlo del amor con el que el testimonio de Dios da testimonio en su corazón”⁶⁰.

Por otra parte, el carácter del apóstol Pablo se muestra entero, sus sufrimientos externos no los toma como una carga, como si quisiera evitarlos a toda costa; no sería lógico pensar que le hubiera pedido al Señor, por tres ocasiones, que ya no quería seguir con ese estilo de vida, con esas exigencias físicas y malos entendidos de los demás. Por el contrario, da muestras de satisfacción, “no era ajeno a las cosas alegres de la vida: tenía la osada esperanza de llegar incluso a España con la predicación de la palabra; al despedirse de una congregación, dejaba a algunos ganados, algunos fortalecidos, algunos vueltos a ganar; dejaba una congregación para viajar a otra”⁶¹. Son muchas las experiencias positivas que acompañaron la vida de san Pablo como apóstol. Estas alegrías refuerzan la convicción de que el aguijón en la carne no se refiere a las dificultades externas.

Por el contrario, si se consideran los padecimientos externos como el aguijón en la carne hay el peligro de desvirtuar el profundo significado espiritual que esa expresión tiene en san Pablo; de manera que cualquier persona pudiera entonces atribuirse de forma mundana y exterior su propio aguijón en la carne, ante cualquiera de las dificultades recurrentes que se le

⁵⁸ Kierkegaard, *Discursos edificantes*, “El aguijón en la carne”, trad. de Darío González, Madrid: Editorial Trotta, 2010, p. 324 / SKS 5, 322.

⁵⁹ Ídem.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 325 / SKS 5, 323.

⁶¹ Ídem.

presente en la vida, como si se tratara de un simple juego de palabras, como una graciosa relación frívola ante las insignificancias de la vida: alguien podría decir que su propio aguijón son las reumas que padece, otro sus parientes políticos, otro la falta de un buen puesto laboral, alguien más su apariencia externa poco agraciada, etc. Algo muy similar criticará años después en *Ejercitación del cristianismo*, cuando afirma que cualquier persona bien intencionada, pero con una dosis de superficialidad en sus afirmaciones, aplica para sí la frase evangélica: “Y el que no toma su cruz y sigue en pos de mí, no es digno de mí”⁶². Con esta confusión, cualquiera que se crea a sí mismo un buen cristiano puede comenzar el juego de palabras y atribuirse, ante la más mínima contrariedad de la vida, que está cargando su cruz. Así, el hecho de cargar la cruz podrá significar cualquier cosa, pero por eso mismo ya no significaría cristianamente nada⁶³. De este modo la palabra divina termina por ofrecerse a precio de remate, pues cualquier persona puede hacerse de su propia interpretación y, aplicándola a sí mismo, pensar que es digno de Cristo por llevar “su cruz”. Esta es una de las formas de convertir el cristianismo en una errónea y prodigiosa ilusión.

Lo anterior no significa que Kierkegaard desprecie o minusvalore el sufrimiento humano o el consuelo cristiano que puede encontrar alguien que padece una enfermedad, una injusticia, una carencia, pues bastaría recordar muchas de las acciones de Jesús narradas en los evangelios o muchas de sus enseñanzas⁶⁴. No obstante, con su insistencia en este punto busca distinguir entre el plano humano y el espiritual; ya que solamente con esta distinción pueden entenderse, en toda su profunda dimensión, las exigencias de la relación de un individuo con la palabra divina.

¿Qué significa que el aguijón en la carne no se refiere a los padecimientos externos, sino algo interior, espiritual? Consideremos primero, en un sentido más amplio –todavía no específicamente el aguijón en la carne–, cuáles pueden ser las batallas interiores en la relación del individuo frente a Dios (*Enkelte for Gud*). En su obra seudónima *Temor y temblor* se encuentra una importante referencia a las batallas interiores que suelen acompañar, a lo largo de la vida, a una persona en el plano espiritual. Al señalar la falsa ilusión de muchos, en su creencia de que ya se está en posesión de la fe, el seudónimo Johannes de Silentio hace la siguiente consideración:

⁶² Luc 9:27 y pasajes paralelos Mt 10:38, Mt 16:24, Mc 8:34 y Mc 9:23.

⁶³ Cfr. Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Editorial Trotta, 209, pp. 121-123 / SKS 12, 114-116.

⁶⁴ Por ejemplo, Mt 25:35-45.

Antaño las cosas eran muy distintas, porque entonces la fe era una tarea asignada a la vida entera, puesto que la práctica de creer no se logra en unos pocos días o en unas cuantas semanas. Por eso, cuando el probado anciano, después de haber combatido el buen combate y guardado la fe, llegaba al ocaso de su vida, conservaba aún el corazón lo bastante joven para acordarse de aquella angustia y aquel temblor en los que se había disciplinado durante su juventud y que en su madurez había tenido que mantener a raya, pero de los que nadie se puede liberar por completo⁶⁵.

Algo muy similar se encuentra en la oración del primer discurso edificante que Kierkegaard publicó en 1843, *La espera en la fe*: “No entramos al año nuevo sin recordar las angustiosas dudas que fueron apaciguadas, las secretas aflicciones que fueron consoladas, el alma abatida que fue levantada, la alegre esperanza que no fue desilusionada”⁶⁶. Pero estas alegrías espirituales también están acompañadas del recuerdo de aquellos pensamientos que buscaban seducir el alma: deseos de ira y de venganza, del corazón reseco que se aparta de Dios. Las batallas interiores se refieren a la honestidad del alma que se descubre frágil en su relación con Dios. A la posibilidad y realidad del pecado, entendido éste, no como la transgresión de una ley criminal, sino como el rechazo a Dios (*Aversio a Deo et conversio ad creaturas*). En esa misma oración Kierkegaard hace otra alusión a esa lucha, refiriéndose a los grandes hombres que fueron instrumentos de Dios, quienes “en la dureza de las tribulaciones espirituales, en la angustia de sus corazones, conservaron el alma libre, el valor intacto, el cielo abierto ante sus ojos”⁶⁷. El ámbito espiritual se refiere a la relación del individuo frente a Dios, a la lucha por mantener esa relación, pero también a la realidad del pecado. Como puede observarse, el fundamento de esta relación no es algo exterior sino interior.

En el discurso edificante sobre el aguijón en la carne, Kierkegaard señala en varias ocasiones que el sufrimiento espiritual ocasionado por ese aguijón se corresponde proporcionalmente a la beatitud del espíritu: a la experiencia espiritual del apóstol Pablo, de haber sido arrebatado al tercer cielo para una extraordinaria unión con Dios⁶⁸, se corresponde ese sufrimiento que hace que no se vanaglorie de aquello, como bien lo deja asentado en la epístola: “Y para que la grandeza de las revelaciones no me en-

⁶⁵ Kierkegaard, *Temor y temblor*, trad. de Vicente Simón Merchán, Madrid: Editorial Tecnos, 1998, p. 5 / SKS 4, 102.

⁶⁶ Kierkegaard, *La espera en la fe*, trad. de Leticia Valadez, México: Universidad Iberoamericana, 2005, p. 39 / SKS 5, 17.

⁶⁷ Ídem.

⁶⁸ Cfr. 2 Cor 12:2.

vanezca, tengo una espina clavada en mi carne, un ángel de Satanás que me hiere”⁶⁹. De forma que, “si un hombre no hubiera presentado la beatitud del cielo, tampoco sufriría tanto”⁷⁰. Al hacer esta inversa correspondencia, Kierkegaard insiste en que no se trata de un sufrimiento externo:

El aguijón en la carne es, entonces, lo contrario a la indecible beatitud del espíritu, y lo contrario no puede estar en lo exterior, como si los sufrimientos, las cadenas, los jirones de piel de la incomprensión, los horrores de la muerte pudieran despojarlo de aquella, o como si todo el éxito de la doctrina y todos los triunfos de la fe en el ancho mundo pudieran llenarle plenamente la falta⁷¹.

Así como no podemos pensar que su gozo, al ser arrebatado al tercer cielo, haya consistido en goces exteriores, lo mismo puede decirse del sufrimiento que le corresponde inversamente. En cambio, si consideramos el gozo de ese arrebatado como una íntima y profunda relación con lo divino, el sufrimiento inverso puede entenderse como la angustia en torno al rompimiento de esa relación⁷². Este sufrimiento es el pecado. Sin embargo, la conclusión de Kierkegaard no es tan simple, en ningún pasaje afirma, ni de lejos, que Pablo, ya como apóstol, fuera un pecador vencido frecuentemente por ciertas tentaciones. Esta no es la línea interpretativa de Kierkegaard. No obstante, el aguijón en la carne tiene relación con el pecado desde otra perspectiva. La presencia del pecado puede angustiar de otras maneras y no solamente en la caída o en el acto posterior del arrepentimiento⁷³. También la posibilidad del rompimiento con lo divino sitúa al ser humano en su propia realidad; como dice el apóstol en la misma epístola, “tenemos este tesoro en vasijas de barro para que se vea que tan sublime poder viene de Dios y no de nosotros”⁷⁴. Del mismo modo, la presencia del pecado puede referirse

⁶⁹ 2 Cor 12:7. Cfr. Bartholomew Ryan, *Kierkegaard's Indirect Politics*, New York: Rodopi, 2014, p. 203.

⁷⁰ Kierkegaard, *Discursos edificantes*, p. 334 / SKS 5, 333.

⁷¹ *Ibid.*, p. 327 / SKS 5, 325.

⁷² Esta misma consideración está en el *Postscriptum*. Cfr. Kierkegaard, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, trad. de Nassim Bravo, México: Universidad Iberoamericana, 2009, pp. 456-458 / SKS 7, 411-412. Cfr. Gregor Malantschuk, *Kierkegaard's Concept of Existence*, trad. por Howard V. Hong y Edna H. Hong, Willwaukee: Marquette University Press, 2003, p. 114.

⁷³ Como lo enfatizará el seudónimo Anti-Climacus en la segunda parte de *La enfermedad mortal*. Otra de las formas como el pecado puede angustiar es por medio de la posibilidad, como lo desarrolla ampliamente el seudónimo Vigilius Haufniensis en *El concepto de la angustia*.

⁷⁴ 2 Cor 4:7.

al recuerdo de las faltas, pues si bien por la reconciliación se perdonan los pecados, estos no necesariamente se pierden en el pasado y en el olvido.

Kierkegaard considera el recuerdo de las faltas como clave interpretativa del aguijón en la carne en san Pablo. Antes de explicitar esta hipótesis revisemos otros posibles casos similares, como recuerdo de las faltas, entre los primeros cristianos. No sabemos, por ejemplo, de qué manera el apóstol Pedro recordaba haber negado tres veces a Jesús unas horas antes de su muerte, a pesar de que esa misma noche le había prometido a su Maestro que, “aunque fuera preciso morir contigo, jamás te negaré”⁷⁵. No obstante, Pedro negó tres veces a Jesús: “comenzó a maldecir y a jurar: ¡Yo no conozco a este hombre de quien habláis!”⁷⁶. Tal vez, Pedro, en más de una ocasión, recordó con profunda tristeza, no solamente ese hecho, sino aquellas otras palabras de Jesús: “Pero cualquiera que me niegue delante de los hombres, yo también lo negaré delante de mi Padre que está en los cielos”⁷⁷. O aquel lamentable suceso en que el Señor tuvo que decirle “Pedro: —¡Apártate de mí, Satanás, pues eres un tropiezo para mí! Tú no ves las cosas como las ve Dios, sino como las ven los hombres”⁷⁸.

Aunque con toda seguridad Pedro sintió en su interior la misericordia de Dios y la reconciliación de su falta, y seguramente el mismo Cristo resucitado apaciguó el dolor interior de Pedro por aquellas negaciones; sin embargo, esa dura experiencia interior bien pudo haber sido un aguijón en la carne para el apóstol. Lo cierto es que ni Pedro ni la antigua comunidad cristiana pretendieron echar en el olvido aquella experiencia, no se acudió al río Lete para beber en las aguas del olvido. No quisieron borrar de la historia de los apóstoles aquel doloroso suceso; al contrario, la negación de Pedro es de los acontecimientos que están narrados por los cuatro evangelistas⁷⁹, también la tradición cristiana ha considerado este suceso como algo digno de recordarse, pues en él están presentes la realidad de la debilidad humana y la gracia de la redención.

Pensemos también en algunos de los que fueron parte de la muchedumbre que gritaron contra Jesús, una y otra vez ante las preguntas de Pilato: “¡Crucifiquenlo! ¡Crucifiquenlo! ¡Caiga su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos!”⁸⁰. Tal vez algunos de ellos, tiempo atrás, fueron favoreci-

⁷⁵ Mc 14:31.

⁷⁶ Mc 14:71.

⁷⁷ Mt 10:33.

⁷⁸ Mt 16:23.

⁷⁹ Cfr. Mt 26:69-75, Mc 14:66-72, Lc 22:55-62 y Jn 18:25-27.

⁸⁰ Mt. 27:20-26.

dos espiritual o materialmente por el mismo Jesús; tal vez algunos de ellos, tiempo después, se convirtieron y atesoraron en su interior la fe en Cristo, y sintieron la gracia del perdón; sin embargo, es muy posible que también para ellos, el recuerdo de aquel día fatídico en que colaboraron con la muerte injusta de Jesús supuso un aguijón en la carne que los acompañó hasta su muerte, aunque también supieran que contaban con el perdón divino.

Algo similar considera Kierkegaard respecto al aguijón en la carne en el apóstol Pablo, si bien no conocemos los pormenores de la vida de Pablo como perseguidor de la incipiente comunidad cristiana, hay muchos pasajes del Nuevo Testamento que atestiguan su dureza contra los cristianos: Cuando Esteban fue apedreado hasta la muerte, él estaba sentado vigilando las vestiduras del verdugo y aprobaba su muerte⁸¹. Inmediatamente después de ese suceso, los Hechos de los apóstoles narran la feroz persecución cristiana, en la que Saulo es presentado como importante protagonista:

Aquel día se desató una gran persecución contra la Iglesia de Jerusalén. Todos, a excepción de los apóstoles, se dispersaron por las regiones de Judea y Samaria. Unos hombres piadosos sepultaron a Esteban e hicieron gran duelo por él. Entretanto Saulo hacía estragos en la Iglesia; entraba por las casas, se llevaba por la fuerza hombres y mujeres, y los metía en la cárcel⁸².

Más adelante, cuando se narra su conversión y el Señor le pide que dé testimonio de Él, Pablo contestó: “Señor, ellos saben que yo era el que encarcelaba y azotaba en las sinagogas a los que creían en tí”⁸³. En otro discurso Pablo se presentó e hizo un resumen de su actitud persecutoria previa:

Perseguí de muerte esta doctrina, encadenando y encarcelando a hombres y mujeres, como podrá testificar el sumo sacerdote y el colegio de los ancianos, de quienes recibí cartas para los hermanos de Damasco, adonde fui para traer encadenados a Jerusalén a los que allí había, a fin de castigarlos⁸⁴.

La narración de la conversión de Pablo comienza con un pasaje paralelo a los hechos expresados anteriormente, cuando él, “respirando amenazas de muerte contra los discípulos del Señor”⁸⁵, pidió cartas al sumo sacerdote para las sinagogas de Damasco, para poder apresar a los hombres y mujeres

⁸¹ Cfr. Hech 7:59-60.

⁸² Hech 8:1-3.

⁸³ Hech 22:19.

⁸⁴ Hech 22:4-5.

⁸⁵ Hech 9:1.

que siguieran el camino de Jesús. Ananías, por su parte, ante la visión donde el Señor le pedía ayudar a Pablo para que recobrara la vista, replicó: “Señor, he oído de muchos acerca de este hombre, de cuántos males ha hecho a tus santos en Jerusalén y que viene aquí con poder de los príncipes de los sacerdotes para prender a cuantos invocan tu nombre”.⁸⁶

Todas estas referencias hacen suponer que el apóstol Pablo, pasados los años, pudiera ser abofeteado por el recuerdo de sus acciones contra Jesús y los cristianos. Posiblemente, algunas noches despertaba angustiado con ciertas imágenes de sufrimiento y violencia que padecieron sus víctimas; tal vez conociera a parientes de algunas de las víctimas que fueron encarceladas, maltratadas o incluso muertas, “aquellos desdichados, ¿dónde estaban ahora?”⁸⁷ Tal vez recordaba con una profunda pena aquel reclamo previo a su conversión: “Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues? Dura cosa te es dar coces contra el aguijón”⁸⁸. Tal vez algunas de las injurias que recibía le calaban hondo en su corazón, cuando algunos le recriminaban aquellas acciones pasadas. Este tipo de sufrimientos puede ser más terrible que cualquiera de los sufrimientos externos. Aunque Pablo puede recordar con orgullo todos los sacrificios, padecimientos y acciones asociadas con su labor a favor de las comunidades cristianas y del Evangelio, aquellas persecuciones que emprendió “lo han herido para el resto de su vida con un recuerdo que como un aguijón hostiga la carne, que como un ángel de satanás lo hace callar”⁸⁹. Pues, aunque ningún hombre puede justificarse a sí mismo ante Dios, en cambio sí puede reconocer la gravedad de sus faltas, “de un modo tan terrible, que no puede absolverse a sí mismo, sino que aprende a necesitar de la misericordia”⁹⁰. Aquella indecible beatitud había sido apartada de él, y para no vanagloriarse, el recuerdo de sus faltas lo hacían débil y, a la vez, aunque al mismo tiempo lo hiciera fuerte ante Dios.

Ciertos recuerdos no están a merced de los deseos del sujeto, de poder recordarlos u olvidarlos según su antojo, son como un conocido que llega cuando uno menos lo espere a interrumpir la tranquilidad de la tarde en el hogar. En su *Ética nicomaquea*, Aristóteles señala que los actos de virtud más valiosos son los más duraderos, siendo ello “la causa de que no pueda darse olvido con respecto a tales actos”⁹¹. Lo mismo puede decirse de cier-

⁸⁶ Hech 9: 13-14.

⁸⁷ Kierkegaard, *Discursos edificantes*, p. 331 / SKS 5, 330.

⁸⁸ Hech 26:14.

⁸⁹ Kierkegaard, *Discursos edificantes*, p. 330 / SKS 5, 329.

⁹⁰ Ídem.

⁹¹ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, trad. de Antonio Gómez Robledo, México: Univer-

tas culpas y de ciertos padecimientos. Solamente con mucha dificultad llega el hombre a conocerse a sí mismo, y en este conocimiento el recuerdo juega un papel importante. Por eso, el aguijón en la carne, como recuerdo, debe convertirse en una ocasión para la edificación espiritual; pues, aunque de manera natural tratamos de evitar lo desagradable y lo doloroso, ciertos recuerdos que se hacen presentes son de gran ayuda. “¡Cuántas cosas pasadas pueden guardar el alma de un hombre cuando está en su propio fuero, tanto más cuanto mayor sea su profundidad! Pues el bestial consuelo de que el tiempo lo borra todo es más terrible que el más terrible de los recuerdos”⁹². Como en el caso del apóstol Pablo, estos recuerdos pueden tener un elemento edificante para el individuo, pues la reconciliación pasa por el arrepentimiento y algunas faltas requieren un tiempo e incluso de una vida de verdadero dolor y penitencia⁹³. Por el contrario, querer borrar el pasado que nos es doloroso se convierte en un contrasentido. El seudónimo Anti-Climacus, en *La enfermedad mortal*, refiriéndose a la forma desesperada del que quiere olvidar su propio yo, ante los horrores de la vida, afirma que:

Lo más cómico del caso está en que el fundamento de toda esa sabiduría de la vida, tan ensalzada en el mundo, y de todo ese repertorio satánico de buenos consejos y prudentes palabras —‘deja que pase el tiempo’, ‘no te apures, todo se arreglará’, etc.— no es otro, entendiéndolo idealmente, que una completa estupidez que ni sabe dónde está el verdadero peligro ni en qué consiste⁹⁴.

En cambio, consideradas las cosas espiritual y cristianamente, “el aguijón en la carne es una alerta, un recordatorio del hecho de que el ser humano, vaya donde vaya, siempre está en peligro”⁹⁵. Por más que el ángel de satanás se haga presente, puede también recordarse que basta la gracia y que todo redundará en el bien de los que aman a Dios⁹⁶. No ignoraba que aquello provenía de “un ángel de Satanás. Sabía que era provechoso que fuera así,

sidad Nacional Autónoma de México, 1983, p. 20 / 1100b15.

⁹² Kierkegaard, *Discursos edificantes*, p. 329 / SKS 5, 327.

⁹³ Uno de los puntos de llegada del *Postscriptum* se refiere precisamente a la importancia del recuerdo de la culpa en la oculta interioridad (Cfr. *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, trad. Nassim Bravo Jordán, México: Universidad Iberoamericana 2008, p. 556 / SKS 7, 504), de forma que la conciencia de culpa es el mayor elemento edificante de la religiosidad (Cfr. *Ibíd.*, p. 562 / SKS 7, 510).

⁹⁴ Cfr. Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Editorial Trotta, 2008, p. 80 / SKS 11, 172.

⁹⁵ Kierkegaard, *Discursos edificantes*, p. 323 / SKS 5, 321.

⁹⁶ Cfr. Rom 8:28.

y sabía, por tanto, que ese ángel de Satanás era a pesar de todo un enviado de Dios”.⁹⁷

III. *La referencia personal al aguijón en la carne en los diarios de Kierkegaard*

En múltiples ocasiones Kierkegaard aplicó en sus diarios, para sí mismo, la expresión “aguijón en la carne”, en el sentido de haber sido marcado espiritualmente por un profundo sufrimiento. Casi la totalidad de estas expresiones son posteriores al discurso edificante de 1844 sobre el aguijón en la carne, lo que hace suponer que él encontraba un vínculo entre lo que ahí había considerado sobre el apóstol Pablo y su propia situación interior. No obstante este paralelismo, no busca una identificación burda con san Pablo, nadie puede identificarse plenamente con el apóstol; además, en el mismo diario insiste en el error de malinterpretar el aguijón en la carne como algo externo, no espiritual, así como otras desviaciones en su interpretación. Kierkegaard era consciente de que esa expresión bíblica no debía usarse a la ligera, incluso llama a algunas de esas desviaciones una forma blasfema de tratar al cristianismo⁹⁸. Sin embargo, considera que el significado de esa expresión puede concernir a todos, a cada ser humano, ya que “del mundo del espíritu sólo está excluido aquel que se excluye a sí mismo; en cambio, al mundo del espíritu todos están invitados”⁹⁹.

A partir de los diarios de Kierkegaard y del discurso edificante que se ha comentado es posible hacerse una idea de qué entendía él, referido a sí mismo, por “mi aguijón en la carne” (*min Pælen I Kjødet*). Como ya se ha comentado suficientemente, si bien se trata de un sufrimiento, no es externo en el sentido de una enfermedad, de una carencia, de una incomprensión o una difamación. Kierkegaard padeció algunos de estos sufrimientos, pero ninguno de ellos es propiamente su aguijón en la carne. Se trata más bien de un sufrimiento de orden espiritual, interior, asociado a un sentimiento de culpa y lo que esta realidad implicó para su vida: el sacrificio espiritual de volverse extraño al mundo y la capacidad de asociar esa espina a unos dones y a una tarea religiosa entre sus contemporáneos.

La consciencia de culpa está señalada en los diarios en dos direcciones, la más explícita se refiere a la culpa de su padre: a la fuerte impresión que

⁹⁷ Kierkegaard, *Discursos edificantes*, p. 332 / SKS 5, 330.

⁹⁸ Cfr. *Papirer* VIII 1 A 629 / NB4:143 y *Papirer* X 2 A 129 / NB13:60.

⁹⁹ Kierkegaard, *Discursos edificantes*, p. 326 / SKS 5, 324.

recibió en su educación ocasionada por el sentimiento paterno de culpabilidad, al hecho específico de la confesión que le hizo sobre su pecado y a la convicción de que una suerte de maldición había caído sobre toda la familia. La otra dirección son las propias faltas de Søren Kierkegaard, de estas no habla específicamente, pero en cierto sentido podrían asociarse a su alejamiento del cristianismo durante su juventud, época en la que, como una forma de evasión, llevaba una vida alejada de sus obligaciones, con una vida al menos aparentemente despreocupada y bohemia. Fue también la época de mayores tensiones y rompimiento con su padre y su hermano Peter. Sin embargo, no hay ninguna confesión explícita en sus escritos sobre sus culpas personales¹⁰⁰; en cualquier caso, lo relevante es que esa consciencia de culpa se tradujo en una fuerte impresión en su relación con Dios y en la convicción de llevar una vida de penitente. “De haber vivido en la Edad Media, probablemente habría terminado en un convento entregado a la penitencia. Hoy comprendo de una manera diferente esta necesidad mía (...) He elegido servir a la verdad allí donde la labor es más ingrata”¹⁰¹.

Sí hay una mayor información sobre las faltas del padre que pesaron sobre toda la familia y particularmente sobre su hijo más pequeño Søren. Dos culpas transformaron la vida de Michael Pedersen Kierkegaard, padre de Søren: siendo aún niño, en medio del hambre, la pobreza y el desamparo en los yermos de Jutlandia, un día, mientras cuidaba las ovejas, se subió a una pequeña colina y maldijo a Dios por su situación¹⁰². Es lógico suponer que para una persona educada en un ambiente religioso severo y conservador, aquel acontecimiento adquiriera con el paso del tiempo una especial gravedad, pues se trataba de un enfrentamiento y ofensa directa hacia Dios. El segundo acontecimiento ocurrió muchos años después, cuando ya tenía una posición holgada como comerciante en Copenhague: se había casado el 2 de mayo de 1794 con Kirstine Røyen, quien falleció casi dos años después. Dentro del acostumbrado primer año de luto, Michael Pedersen tuvo relación sexual con una de las mujeres que servía en su casa, Ane Sørensdatt-

¹⁰⁰ Entre otros, el biógrafo Hannay menciona los pocos datos que hay sobre una posible falta personal grave. Hizo algo “que, a su parecer, no podría corregir nunca. Más adelante, en 1839 y refiriéndose a una conferencia a la que asistió acerca de los beneficios que puede ofrecer el tener una posición en la vida, Kierkegaard diría que, para él, incluso si “dedicara su vida entera al servicio de Dios”, eso “apenas bastaría para expiar mis excesos de juventud”. Alastair Hannay, *Kierkegaard. Una biografía*, trad. de Nassim Bravo. México: Universidad Iberoamericana, 2010, p. 100.

¹⁰¹ *Papirer* VIII 1 A 116 / NB2:9.

¹⁰² Cfr. *Papirer* VII A 5 / JJ:416.

ter Lund, prima lejana de él; ella quedó embarazada y unos meses después contrajeron matrimonio. Si bien el matrimonio duró treinta y ocho años y tuvieron varios hijos, entre ellos Søren, la relación inicial fue un tanto despectiva y desfavorable para Ane, ofreciéndole un contrato matrimonial con un contenido humillante para ella. Tiempo después, todas las circunstancias de este acontecimiento agravaron la conciencia de culpa y ofensa a Dios. Ambas faltas, la maldición cuando era niño y la su primera relación con Ane condicionaron la vida espiritual de Michael Pedersen, estaba convencido de que merecía un fuerte castigo divino, al mismo tiempo que esta pena se convirtió en una profunda melancolía, que lo acompañó hasta su muerte¹⁰³.

Søren Kierkegaard comprendió desde muy joven que una especie de maldición pesaba sobre su familia: por un lado, las dolorosas y continuas muertes de sus familiares y, por el otro, la melancolía que acompañaba a los sobrevivientes, en especial a su padre. En una famosa entrada de su diario habla del terremoto que supuso esta comprensión:

Entonces sentí cómo crecía el silencio de la muerte alrededor de mí cuando en mi padre descubrí a un desdichado que nos sobreviviría a todos, una cruz funeraria sobre el sepulcro de todas sus esperanzas. Una culpa pesaría sobre toda la familia y un castigo divino habría de cubrirla; desaparecería borrada por la mano poderosa de Dios, aniquilada como un intento fallido¹⁰⁴.

Aunque este texto, como muchos otros, debe leerse con la impronta de su estilo lírico, nos muestra la angustia interior que estaba presente, de continuo, en la vida de Kierkegaard y en su ambiente familiar. Lo importante es considerar cómo esta consciencia de culpa, filial y personal, sumada a su considerable desarrollo espiritual, constituyeron en Kierkegaard su aguijón en la carne, un sufrimiento que se manifestaba en una profunda melancolía, mediante la cual era separado de las ilusiones y alegrías ordinarias, una renuncia al mundo que, día a día, lo hacía sufrir como un penitente¹⁰⁵. Aunque, por otro lado, siguiendo el paralelismo con el texto de san Pablo, Dios mismo era el consuelo, y su aguijón podía convertirse en algo infinitamente beneficioso. Al convertirse en una excepción entre sus contemporáneos, su aguijón podía ser usado en beneficio del Poder superior, de una idea por la

¹⁰³ Cfr. Joakim Garff, *Søren Kierkegaard. A Biography*, Trad. de Bruce H. Kirmmse, USA: Princeton University Press, 2005, p. 544.

¹⁰⁴ *Papirer* II A 805 / Papir 305:3

¹⁰⁵ Cfr. Walter Lowrie, *A Short Life of Kierkegaard*, Ney Jersey: Princeton University Press, 1974, p. 126.

cual valiera la pena vivir e incluso morir. A continuación se revisarán algunos textos del diario que permiten esta interpretación.

Como cualquier persona Kierkegaard tuvo desde su infancia deseos de ser feliz, de destacar, de relacionarse con los demás. Su posición social, su gusto por la buena comida, por las artes, por su ciudad, sumados a su inteligencia y capacidad discursiva e irónica le brindaban unas disposiciones naturales para esa felicidad temporal, como lo afirma explícitamente en su diario:

Hubo un tiempo en que yo poseía las condiciones externas para disfrutar realmente la vida. En mi inocencia infantil y luego en la adolescencia era de la opinión de que ser amado por Dios podía ser expresado disfrutando de la vida; si el aguijón en la carne no hubiera estado allí en ese momento, habría seguido adelante¹⁰⁶.

Este contraste, entre los deseos temporales de bienestar opuestos a la realidad espiritual en que vivía, incubó en él una terrible melancolía (*frygteligt Tungsind*)¹⁰⁷. Se trata de una opresión del alma, de una forma de angustia que no permite una relación despreocupada y alegre con la realidad cotidiana. “¡Ojalá fuese como un niño!, dice el poeta, o también ¡Quién me diera ser como un niño! ¡Un niño inocente y alegre! Yo que pronto me hice viejo y culpable y melancólico”¹⁰⁸. En el caso de Kierkegaard la tranquilidad infantil se perdió y apareció en su lugar la reflexión y una capacidad, muchas veces inconsciente, para percibir la culpa que pesaba sobre su familia. Todo esto, además, adquiriría proporciones mayores debido a la severa educación religiosa recibida. Llegó a considerar que esa melancolía podría haber impulsado al suicidio a muchas personas que estuvieran en una situación parecida, pero carentes de un espíritu suficientemente fuerte¹⁰⁹. En parte, esta melancolía le hizo rebelarse y distanciarse de su padre y del cristianismo, y aparentar ante los demás una vida despreocupada y alegre. Era su forma de

¹⁰⁶ *Papirer* X 5 A 72 / NB27:21. Un texto paralelo se encuentra en *Papirer* VIII 1 A 156 / NB2:48.

¹⁰⁷ Cfr. *Papirer* X 3 A 310 / NB20:53. Cfr. Gordon Marino, “Despair and Depression” en Edward F. Mooney (Editor), *Ethics, Love and Faith in Kierkegaard*, Indianapolis: Indiana University Press, 2008, pp. 121-126. Roger Poole, *Kierkegaard. The Indirect Communication*, Charlottesville: University Press of Virginia, 1993, p. 183.

¹⁰⁸ Kierkegaard, *Los lirios del campo y las aves del cielo*, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Editorial Trotta, 2007, p. 162 / SKS 11, 14.

¹⁰⁹ Cfr. *Papirer* VII 1 A 126 / NB:34.

dar coces contra el aguijón; sin embargo, el aguijón en la carne permanecía en él.

El gran cambio aconteció en 1838, la reconciliación con su padre fue ocasionada por una conversación entre ellos, en la cual su padre le confesó algunos errores y faltas de su vida, muy posiblemente le habló de su pecado cuando era pastor en Jutlandia ya que se refirió específicamente a ese acontecimiento en su diario¹¹⁰. Meses después de esta confesión, el 8 de agosto, falleció su padre a la edad de 82 años. Este fuerte acontecimiento reorientó su vida, las impresiones de este suceso también están recogidas en su diario:

Entiendo su muerte como el último sacrificio que su amor hizo por mí, porque él no murió por mi culpa, sino por mí, para que yo pudiera hacer algo de mi vida. De todo lo que heredé de él, lo que más valoro es su recuerdo, su imagen transfigurada, no por mis fantasías poéticas (porque no necesito hacerlo), sino por muchos trazos particulares que recién ahora veo. Ahora eso constituye mi mejor tesoro, el que ocultaré con más celo que a toda otra cosa en el mundo¹¹¹.

No solamente hubo una reconciliación espiritual con su padre sino con sus profundos sentimientos religiosos, se operó en él una suerte de conversión interior. En su diario escribió una reflexión sobre esta reconciliación, pues no se trata de un «borrón y cuenta nueva» o de un «final feliz» en el cual el aguijón en la carne ha sido sustraído definitivamente; por el contrario:

El punto crucial es siempre esto, a qué tipo de vida una persona quiere regresar después de haber recibido el perdón de los pecados. Muchas personas viven determinadas esencialmente sólo por el impulso de disfrutar de la vida, aunque al mismo tiempo tengan una culpa que las oprime. Con gran facilidad imploran el perdón de los pecados, de modo que cuando su conciencia se alivia, puedan gozar nuevamente de la vida. Pero aquí Dios puede intervenir de nuevo. Por eso el hombre no puede realmente encontrar descanso en el hecho de que su pecado es realmente perdonado. El pensamiento de su falta sigue persiguiéndolo¹¹².

Comenzó un nuevo itinerario espiritual: el aguijón en la carne, que hasta hacía unos meses lo tenía al borde de la desesperación, ahora se transformaba en un impulso para su existencia. Podía, entonces, comprender los designios de Dios, que si bien exigían el sacrificio que ya conocía, ahora sabía

¹¹⁰ Cfr. *Papirer* VII A 5 / JJ:416.

¹¹¹ *Papirer* II A 243 / DD:126.

¹¹² *Papirer* X 3 A 182 / NB 19:23.

que aquello era beneficioso para él. “Aunque, por desgracia, yo soy como un predestinado para el sufrimiento, siento, sin embargo, esa otra voz que me dice: Oh, mi querido amigo, esto es infinitamente beneficioso para ti”¹¹³.

El aguijón en la carne se volvió entonces un motor en favor de su propia espiritualidad y de su papel dentro del cristianismo; ya que, aunque en un sentido más profundo uno puede sufrir indescriptiblemente, y suponiendo que este sufrimiento no puede ser quitado, uno puede encontrar alegría en obtener permiso para ser activo de esta manera, y poder vivir para una idea.

En esta misma línea esperanzadora, escribió en otra entrada de su diario: “A veces me siento impulsado por el pensamiento de que mi aguijón en la carne, un sufrimiento que trato de soportar con paciencia, me ayudará a ser un aguijón en el ojo del mundo”¹¹⁴. Poco después de su conversión, asoció su aguijón en la carne a su vocación de escritor. Sin haberlo sospechado unos meses antes de la muerte de su padre, ahora comprendía que muchas de sus cualidades podían orientarse de forma extraordinaria y activa a ser ese aguijón en el ojo del mundo, por medio de su labor como escritor religioso. En 1847, después de haber escrito la mayoría de sus obras seudónimas, volvió a reflexionar sobre la importancia activa de su aguijón en la carne:

El aguijón en la carne me ha roto finitamente de una vez por todas, pero infinitamente salto más ligeramente. Tal vez esta sea la forma en que debería ser. Tal vez Dios prefiere tener a un hombre que no está bien y que tenga que lamer su aguijón, a ser curado, pero no ayudado infinitamente. Hay una especie de pietismo, un ascetismo espiritual trágico, que cree que el aguijón en la carne se da a un hombre simplemente para que pueda sentarse y lloriquear mientras lo mira, en lugar de usar el aguijón para elevarse más alto; Porque así es, por extraño que sea en cierto sentido: con la ayuda del aguijón en mi pie salto más alto que cualquiera con los pies en buenas condiciones¹¹⁵.

¹¹³ *Papirer* X 3 A 313 / NB20:56. Este sufrimiento implicaba, entre otras cosas, la renuncia a sus deseos de casarse con Regina Olsen. “No he dejado de sentir una indescriptible nostalgia de “ella”, de “ella”, a quien tanto he amado y que tanto me ha conmovido su súplica. Pero mi melancolía y los padecimientos de mi alma me han hecho, humanamente hablando, siempre un desdichado, de tal modo que no he poseído felicidad alguna para compartir con ella.” *Papirer* IX A 67 / NB5:64.

¹¹⁴ *Papirer* X 2 A 20 / NB12:152.

¹¹⁵ *Papirer* VIII 1 A 156 / NB2:48. Hannay considera que un aspecto central del pensamiento de Kierkegaard es su carácter de excepción dentro de sus contemporáneos, lo cual está ligado a su aguijón en la carne. Cfr. Alastair Hannay, *Kierkegaard and Philosophy. Selected Essays*, London: Routledge, 2003, p. 103. También puede verse: Simon D. Podmore, *Kierkegaard and the Self Before God. Anatomy of the Abyss*, Bloomington and Indiana-

La misma idea está recogida en 1850:

Yo estaba familiarizado con la imagen cristiana del aguijón en la carne, que tales cosas son parte de ser cristiano, descubrí que no había nada que hacer y, en cualquier caso, mi melancolía encontró aceptación; así que me reconcilé con esto religiosamente. Desde un punto de vista humano, me ha hecho tan infeliz como fue posible, pero sobre el fundamento de este dolor desarrollé una vida intelectual sobresaliente como autor¹¹⁶.

Si bien Kierkegaard tuvo al poco tiempo de comenzar a escribir sus libros una clara conciencia de su originalidad y genio como escritor y pensador, de tal forma que no dudó en afirmar que llegaría a tener su nombre inscrito en la posteridad, sus consideraciones sobre la relación que el aguijón en la carne tenía con sus capacidades intelectuales, lo llevaron a una, aún mayor, conciencia de que todo aquello no era mérito personal sino un don divino, por lo que todo el mérito y gratitud eran para Dios; se hacía eco de las palabras del apóstol Pablo sobre la vanagloria¹¹⁷:

De mi parte no hay nada en absoluto meritorio en todo el asunto. Por un lado, he sido un genio que frecuentemente no entendía haber hecho lo correcto hasta después, y por otro, me he visto obligado, como al servicio de un poder superior, por una melancolía congénita y un tormentoso aguijón en la carne, así como por ser personalmente un penitente¹¹⁸.

Aunque el apóstol Pablo solamente nos dejó un pasaje alegórico sobre su padecimiento; sin embargo, ese único pasaje fue un texto que, para Kierkegaard, representó una clave fundamental para interpretar su propia vida y su labor como escritor. No hay mayores elementos para hacer una hipótesis seria sobre la relación psicosomática de ese convencimiento. Desde un punto de vista psicoanalítico podrían sacarse muchas consecuencias a la

polis: Indiana University Press, 2011, pp.104-107.

¹¹⁶ *Papirer* X 2 A 619 / NB17:45. En *La enfermedad mortal* el seudónimo Anti-Climacus realiza una crítica a este estado psicológico-religioso, al considerar que es solamente una primera parte de la fe, una nostalgia de lo religioso. Sin embargo, entramos en el juego de los seudónimos, en realidad ese texto sirve como separación del seudónimo con el propio Kierkegaard, pues hay una evidente alusión a diversos textos de los *Papirer* sobre el aguijón en la carne, ya citados, pero distanciándose de ellos. Cfr. Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Editorial Trotta, 2008, pp. 103-105 / SKS 11, 191-193.

¹¹⁷ Cfr. 2 Cor 12:10.

¹¹⁸ *Papirer* X 1 A 322 / NB11:27. Cfr. *Papirer* X 1 A 72 / NB9:72 y Kierkegaard, *Mi punto de vista como escritor*, SKS 16, 66.

ligera; también, desde un punto de vista religioso cabrían diversas posturas sobre la severidad o profundidad de sus creencias en torno al sentimiento de culpa. En cualquier caso, a través de su aguijón en la carne podemos vislumbrar la compleja y fascinante personalidad de Kierkegaard.

Bibliografía

1. Obras de Kierkegaard:

SKS *Kierkegaards Skrifter*, editadas por Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon y Fin Hauberg Mortensen, Søren Kierkegaard Forskningscenteret ved Københavns Universitet, en 55 volúmenes, Copenhague: Gad Publishers, 1997-2013.

Søren Kierkegaards Papirer, editado por P.A. Heiberg, V. Kuhr y E. Torsting, Copenhague, 1909-1938.

Søren Kierkegaard, *Discursos edificantes*, trad. de Darío González, Madrid: Editorial Trotta 2010.

Ejercitación del cristianismo, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Editorial Trotta, 2009.

Temor y temblor, trad. de Vicente Simón Merchán, Madrid: Editorial Tecnos, 1998.

La espera en la fe, trad. de Leticia Valadez, México: Universidad Iberoamericana, 2005.

Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas, trad. de Nassim Bravo, México: Universidad Iberoamericana, 2009.

La enfermedad mortal, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Editorial Trotta, 2008.

Los lirios del campo y las aves del cielo, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Editorial Trotta, 2007.

Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas, trad. Nassim Bravo Jordán, México: Universidad Iberoamericana, 20082. *Otras obras de referencia:*

Aristóteles, *Ética nicomaquea*, trad. de Antonio Gómez Robledo, México: Universidad Nacional Autónoma de México 1983.

Barclay, William, *Comentario al Nuevo Testamento*. Vol. 09: Corintios, Barcelona: Editorial CLIE 1997.

Bruce, F.F., *Paule Apostle of the Heat Set Free*, Cambridge: The Paternoster Press 2000.

Carrillo Alday, Salvador, *Pablo, apóstol de Cristo: su vida y sus epístolas*, Navarra: Editorial Verbo Divino 2008.

Garff, Joakim, *Søren Kierkegaard. A Biography*, Trad de Bruce H. Kirmmse, USA: Princeton University Press 2005.

Hannay, Alastair, *Kierkegaard and Philosophy*. Selected Essays, London: Routledge, 2003.

Kierkegaard. Una biografía, trad. de Nassim Bravo. México: Universidad Iberoamericana 2010.

Hannay, Alastair y Podmore, Simon D., *Kierkegaard and the Self Before God. Anatomy of the Abyss*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press 2011.

Hernández, Mariano, *San Pablo en sus cartas*, Madrid: Ediciones Encuentro 2008.

Jerónimo, San, *Epistolario*, trad. de Juan Bautista Valero, Madrid: BAC 1993.

Lowrie, Walter, *A Short Life of Kierkegaard*, New Jersey: Princeton University Press 1974.

Malantschuk, Gregor, *Kierkegaard's Concept of Existence*, trad. de Howard V. Hong y Edna H. Hong, Willwaukee: Marquette University Press 2003.

Mooney, Edward F. (Editor), *Ethics, Love and Faith in Kierkegaard*, Indianapolis: Indiana University Press 2008.

Newman, John Henry, *Sermones parroquiales 7*, trad. de Víctor García R, Madrid: Ediciones encuentro 2012.

Poole, Roger, *Kierkegaard. The Indirect Communication*, Charlottesville: University Press of Virginia 1993.

Ramsay, W. M., *St. Paul the Traveller and the Roman Citizen*, London: Hodder & Stoughton 1920.

Ryan, Bartholomew, *Kierkegaard's Indirect Politics*, New York: Rodopi 2014.

Tomás de Aquino, *Suma de teológica* Vol. V, trad. de Manuel Morán y otros, Madrid: BAC 1997.

Suma contra gentiles Vol. II, dirigida por Laureano Robles, O.P. y Adolfo Robles, O.P., Madrid: BAC 1968.

Trenchard, Ernesto, *Comentario expositivo del Nuevo Testamento*. Barcelona: Editorial CLIE 2014.

RESEÑAS Y NUEVAS PUBLICACIONES

Joakim, Garff, *Kierkegaard's Muse. The Mystery of Regine Olsen*, New Jersey: Princeton University Press, 2017, 313 páginas, ISBN: 978-0-691-17176-0.

Catalina Elena Dobre

La reciente publicación de Princeton University Press llamada *Kierkegaard's Muse. The Mystery of Regine Olsen* de Joakim Garff, traducida del danés por Alastair Hannay, representa, no solo una novedad editorial, sino un libro muy esperado por los lectores del filósofo danés Søren Kierkegaard.

No cabe duda que, a través de los años, la vida de Kierkegaard, así como su amor por Regine Olsen han representado un punto de atracción, pero también un interés peculiar para los estudiosos de la obra del filósofo danés. Dado este interés, ha corrido mucha tinta, tratándose de captar lo más posible de esta relación de amor; Kierkegaard mismo encargándose de poetizar a su amada, ofreciéndole así un lugar en la historia del pensamiento, junto a figuras femeninas remarcables como la Beatrice de Dante, la Eloísa de Abelardo, la “amada inmortal” de Beethoven, para dar algunos ejemplos.

Hasta la fecha sabíamos sobre Regine Olsen por la diversidad de “retratos” que Kierkegaard pinta mediante las palabras en su obra y en sus *Diarios*, pero esta vez tenemos un escrito sobre Regine Olsen (1822-1904). Por lo mismo, consideramos muy valiosa la labor de Joakim Garff de reconstruir la vida de la persona más importante para Kierkegaard, por un lado y, por otro, de dar continuidad a la intención de George Brandes quien, más de un siglo atrás, al trabajar una biografía sobre el filósofo danés, visitaba la casa de la familia Schlegel esperando encontrar a la “amada de Kierkegaard” convencido del misterio que envolvía la figura de Regine. La biografía escrita por Brandes, llamada *Søren Kierkegaard: una presentación crítica en fragmentos*, se publicó en Dinamarca en abril de 1887 y, en el mismo año, apareció en Suecia y Alemania¹. Cuando se trata de biografías sobre Kierkegaard, podemos decir que George Brandes fue no solo un pionero en cuanto a la investigación sobre la vida del filósofo danés, sino un apasionado de la obra del mismo, al cual recomendará más tarde, en el año 1888, como lectura a Friedrich Nietzsche. Desde aquel entonces sobre la vida y la obra de Kierkegaard se ha escrito mucho, sobresaliendo, en las últimas décadas la biografía de Alastair Hannay: *Kierkegaard. A Biography* y la de

¹ Joakim Garff, *Kierkegaard's Muse. The Mystery of Regine Olsen*, Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2017, p. 273.

Joakim Garff, llamada *Søren Kierkegaard. A Biography*, publicada por la misma Princeton University Press.

Considerando las aportaciones de más de un siglo sobre la vida de Kierkegaard, Joakim Garff decide escribir un libro para elucidar el misterio que fue y sigue siendo Regine Olsen. ¿Qué es lo que determinó a Joakim Garff arriesgar e intentar reconstruir la vida de Regine? El autor cuenta que, en el año 1996, al finalizar una conferencia sobre Kierkegaard, para los alumnos de preparatoria, en el pequeño pueblo Lolland de Søllestad, en Dinamarca, conoció a una pareja en edad, pero muy elegante. Describe Garff: “La señora resultó ser la nieta de la hermana mayor de Regine, Cornelia y sin previo aviso me hizo una oferta que me quitó el aliento: si lo aceptaba, estaba invitado a leer las más de cien cartas que Regine había intercambiado con Cornelia durante su estancia en las Antillas Danesas, donde su esposo ocupó el cargo de gobernador durante cinco años. ¡Si estuviera interesado...!”². Cabe decir que Cornelia fue la hermana más cercana a Regine con la cual tuvo una relación de confianza y amistad durante toda la vida.

Ante semejante oferta, Garff decide aceptar entrar en este mundo, hasta entonces secreto, y descubrir, mediante las cartas que le fueron encomendadas, seis décadas de la vida de Regine después de la muerte de Kierkegaard; años que habían sido cubiertos con un velo de incertidumbres hasta ahora.

Los interesados en la historia de amor entre Kierkegaard y Regine, sabemos que, en el año 1837, en un viaje a Rødmans, el filósofo conoce una muchacha de 15 años de edad que ya se encontraba en una relación con Johan Frederik (Fritz) Schlegel. Sin importarle, Kierkegaard se enamora de esta joven mujer “demasiado poética” y hace público su noviazgo en el año 1840. Para entonces, Kierkegaard era un joven sofisticado, inteligente, pero cuya alma estaba poseída por una terrible melancolía, por una tormenta, y se da cuenta que arrastraría a la mujer amada hacia la desgracia si se casara con ella. “Yo la habría aniquilado si le hubiese dejado adivinar mi vida llena de tempestades...”³, confesaba con tristeza. Por lo que el día 11 de octubre de 1841, Kierkegaard decide romper el noviazgo, abandonado a Regine, dando lugar a un entero escándalo. No lo enfrenta de manera directa, prefiriendo partir de viaje hacia Berlín, con la esperanza de poder olvidarla... No logra hacerlo y como testimonio están las cartas que escribe a su amigo

² *Ibid.*, p. xii.

³ Søren Kierkegaard, *Cartas del noviazgo*, Buenos Aires: Siglo Veinte, 1979, p. 81 (SKS 28, 224).

Emil Boesen, en las cuales confiesa su dolor al haber roto con su amada, pero también confiesa su preocupación por ella.

Hasta el final de su vida, pasará cada día pensando en ella, escribiendo sobre y para ella, buscando encontrarla casi diario en los largos paseos que daba por la ciudad. En los apuntes del *Diario*, la fecha 10 de septiembre 1852, aparece señalada con la siguiente frase: “Hoy, pues, se cumplen doce años de mi compromiso” ...

A pesar del dolor y la vergüenza que sufrió al ser abandonada, Regine continuará su vida. Se casará con Fritz Schlegel, su antiguo pretendiente, más por conveniencia que por convicción. Aun así, algo la mantendrá unida a Kierkegaard. Como afirma Garff, Regine era por un lado la “esposa” de Fritz, pero en su alma vivía como “la joven muchacha” que fue la novia de Kierkegaard. Se encontraban en la calle, caminaban alrededor del lago Sortedam, se encontraban en la Iglesia “Nuestra Señora” y así, durante años, sin dirigirse nunca una sola palabra. El silencio que los separó por años, se rompe el día que Regine debe dejar Copenhague para embarcarse hacia las Indias Danesas (*Virgin Islands*) junto con su esposo nombrado gobernador de las Islas.

Era el 17 de marzo del año 1855, cuando Regine decide poner fin a 14 años de silencio y busca despedirse de Kierkegaard. Corre entre la multitud, hacia la casa donde vivía Kierkegaard y, al verlo pasar, se dirige hacia él con voz suave: “¡Qué Dios te bendiga, ojalá todo vaya bien contigo!”. Kierkegaard se quedó aturdido, pero luego se recompuso para inclinar su sombrero y saludar a su amor por última vez. Unos meses después, el 11 de noviembre de 1855, Kierkegaard dejaba para siempre este mundo.

Esta historia de amor sensibiliza desde entonces a todo lector. Sin embargo, ¿qué pasó con Regine después de aquel último adiós dirigido a Kierkegaard unas horas antes de partir a su viaje?

En una carta del 10 de julio de 1855 Regine escribe a su hermana, Cornelia:

Has leído entre líneas lo triste que fue mi viaje, pues lo que más me impresionó fue la completa apatía espiritual, para no decir la muerte, que gobernaba en mi corazón, sí una cosa gloriosa, pero yo había perdido toda susceptibilidad, era como si en camino hacia mi tumba ya no podía ver la luz del día⁴.

⁴ Joakim Garff, *Kierkegaard's Muse. The Mystery of Regine Olsen*, New Jersey: Princeton University Press, 2017, p. 13 (Mi traducción).

Así empieza la narración sobre la vida de Regine a partir del año 1855, el año de su partida hacia un nuevo mundo, pero también el año de su último encuentro con Kierkegaard. ¿Habría sido esta separación la causa de su “muerte espiritual”? ¿Qué es aquello que la hizo confesar este dolor a su hermana? ¿Habría detrás de sus palabras una “comunicación indirecta”? ¿Fuera del cansancio y el sufrimiento por despedirse de su familia, habrá un dolor más profundo?

El escrito *Kierkegaard's Muse. The Mystery of Regine* se centra, en primer lugar, en reconstituir hechos de vida de Regine y, a la vez, en reconstruir la historia de la relación entre Kierkegaard y Regine después de la separación.

Si alguien espera que el libro sea una biografía tal cual, no lo es. Es decir, el modo en el cual está hecha esta reconstrucción es muy interesante: un paso hacia el futuro, mediante la narración sobre la vida de Regina como primera dama en las Islas y como esposa de Fritz Schlegel; y un paso hacia atrás, tratando de analizar a Regine desde la perspectiva de la escritura de Kierkegaard. Por lo tanto, una narración peculiar y a la vez completa, un vaivén en el tiempo, que nos ayuda comprender más de fondo cómo amó Kierkegaard a Regine y que sintió ella al enterarse que se había hecho “famosa” después de la muerte del filósofo.

El escrito está dividido en tres partes: la primera, a partir del año 1855 hasta 1859; la segunda parte presenta los acontecimientos de su vida entre los años 1860 y 1896, y la última parte se encargará de los últimos años de Regine, desde 1897 hasta 1904.

Sin entrar en todos los detalles, nos enteramos, en la primera parte, que el día 4 de junio de 1855, Regine y su esposo Schlegel, llegan y se establecen en la Isla St. Croix (Santa Cruz), en una de las más bellas residencias. Con estatus de “primera dama”, Regine se centra en las cartas dirigidas a Cornelia, a describir el lugar y el clima tropical, también cenas y reuniones que tenían lugar cada semana en su casa. Mientras Regine tiene una vida ocupada con asuntos públicos y políticos, Joakim Garff narra una historia paralela, sobre los últimos momentos de la vida de Kierkegaard, en el hospital Royal Frederik, siendo internado como el paciente número: 2067. Los días de agonía están acompañados de los recuerdos de su amada, así como le confiesa a su amigo Emil Boesen:

Tengo mi espina en la carne, como la tenía San Pablo... y eso fue también lo que estaba mal en mi relación con R.; había pensado que podía cambiar, pero no pude así que acabé la relación. El marido se convirtió en gobernador. No

me gusta eso. Sería mejor si esto hubiera ocurrido en silencio. Fue correcto que ella consiguió a S. [i.e., Schlegel], que era el arreglo previo, y luego vine yo para cambiar las cosas. Sufrió mucho por mí (y habló de ella con amor y tristeza). Tenía miedo de que Regine se convirtiera en una esposa de gobernador. No lo hizo de inmediato, pero, ahora, era la esposa del gobernador de Indias Occidentales⁵.

El año 1856 empieza para los esposos Schlegel con la noticia de la muerte de Kierkegaard que dejaba a su amada todas sus pertenencias. Regine rechaza las cosas que su “ex novio” le quiso dejar, con la excepción de “dos paquetes sellados” que le fueron enviados a St. Croix por el sobrino de Kierkegaard, Henrik Lund. En los paquetes se encontraba:

Las cartas hacia Regine del tiempo de su noviazgo;
Las cartas hacia Emil Boesen, desde la primera estancia de Kierkegaard en Berlín (cartas que el filósofo pidió fueran quemadas después de su muerte);
La entrada de su Cuaderno 15, de 1849, llamada: “Mi relación con ella”;
Algunos borradores de la carta que Kierkegaard envía a Schlegel en el año 1849, pero que fueron regresadas sin ser abiertas;
Dos sobres con el testamento de Kierkegaard
Pero también unas joyas de oro que pertenecían a Regine (un broche, una pulsera, un anillo).

Aunque Joakim Garff nos deja entender que Regine, en sus cartas hacia su hermana o hacia Henrik Lund, nunca expresa sus verdaderos sentimientos al recibir todas estas cosas, sino solo un tipo de malestar por su muerte, el lector podrá entender, entre las líneas de la narración, que empieza a tener la conciencia clara de la importancia que ella tuvo para el filósofo danés.

Como lector, uno se pregunta: ¿qué habrá sentido Regine, al leer lo siguiente, en una página suelta de Kierkegaard?

¡Gracias, oh gracias! Gracias por todo lo que te debo; gracias por el tiempo cuando fuiste mía; gracias por comportarte como una niña porque esto me enseñó mucho, mi encantadora maestra, tu mí encantadora maestra. Tú mi lirio precioso, tú mi pájaro ágil, tú mi maestra⁶.

Entendemos del escrito que Regine tuvo una vida buena junto a su esposo, que fue una persona culta, amante de la música, lectora en especial de

⁵ EK, pp. 121-122 en Joakim Garff, op.cit., pp. 44-46 (Mi traducción).

⁶ Joakim Garff, *Kierkegaard's Muse. The Mystery of Regine Olsen*, New Jersey: Princeton University Press, 2017, p. 112 (Mi traducción).

poesía y una admiradora del buen el arte; fue también tutora de su sobrina Thilly, así como llegó a ser la “primera dama” de las Islas, ocupándose con asuntos asignados a una esposa de gobernador, en especial, con la organización de cenas. Pero esta fue la Regine que dejaba mostrarse a los demás, incluso en las cartas a su hermana en la cual, y a pesar de la confianza, no abrió nunca su alma completamente.

Cuando ella acaba de cumplir 38 años y él 43, Regine y Fritz regresan en el año 1860 a Copenhague, después de 5 años de vivir en un mundo totalmente diferente. ¿Con qué regresaba cada uno de esta experiencia? No lo sabemos con exactitud, pero estamos seguros que Regine regresaba a casa con una maleta llena de viejas cartas de amor... Con el regreso, la vida de ambos tomará un nuevo camino ya que debían reacomodarse a vivir y hacer la transición de una vida de lujo a una más sencilla. No se sabe exactamente la fecha en la cual partieron hacia Copenhague, pero en septiembre ya estaban de regreso, ocupando un departamento en la calle de Nørrevold. Durante su ausencia, la ciudad de Copenhague sufrió algunos cambios, en el sentido que dejó de ser una ciudad rodeada de fortificaciones, transformándose en una ciudad mucho más moderna, abierta, con bulevares amplios y lámparas de gas para la iluminación nocturna⁷.

El tiempo pasó, y en su intento por reintegrarse en la vida social de la ciudad y de la familia, el matrimonio Schlegel fue tomado por sorpresa cuando en el año 1869 se publica el primer volumen de la obra póstuma de Kierkegaard, incluyendo sus *Diarios*, terminando la publicación completa en 1881, dentro de una colección llamada *Af Søren Kierkegaards Efterladte Papirer* de nueve volúmenes. Al enterarse de esta publicación, Regine pide a Fritz comprar los volúmenes manifestándose, a la vez, incómoda, al saber que, en sus *Diarios*, Kierkegaard había plasmado algo “de su relación personal con ella”; sin mencionar el hecho de que al mismo tiempo su esposo se enfrentará, mediante esta obra publicada, a una información hasta entonces lejana, es decir con una confesión secreta de amor, llena de sensualidad hacia Regine, que solo un poeta como Kierkegaard podía eternizar mediante las palabras. Como bien se pregunta Garff, ¿qué habrá sentido Fritz al leer las confesiones de un poeta enamorado? y ¿qué habrá sentido Regine al verse trasformada en literatura, en una criatura idealizada, en la musa de un poeta?

En lo que tiene que ver con Fritz Schlegel, a pesar de una molestia manifestada por mucho tiempo en relación al pasado amoroso de su esposa,

⁷ Cfr., Joakim Garff, op. cit., p. 247.

al final empieza a entender quién fue Kierkegaard y a aceptar este papel de testigo de una relación de amor del pasado que lo llevará a él también a la historia. Fritz muere en 1896, Regine le sobrevivirá unos años más en los cuales, en la soledad, tendrá tiempo de pensar en retrospectiva para recordar su historia de amor. Este recuerdo la determina a querer romper el silencio y decidir hablar con discreción sobre los dos hombres de su vida: empezaba con resaltar las cualidades de Fritz y acababa, siempre, hablando de Kierkegaard⁸.

Después de asegurarse de que todo el material que tenía de Kierkegaard, incluyendo sus cartas, fueran entregados a la sobrina de Kierkegaard, Henriette Lund para encargarse de ellos para la posteridad, decide dialogar sobre su historia enigmática con algunos contemporáneos suyos, como Hanne Mourier o como Raphael Meyer.

Una vez cumplida la “misión”, en un día del 18 de marzo de 1904, a la edad de 82 años, Regine muere tranquila en su casa. A partir de este momento pertenecerá para la eternidad a Kierkegaard y la historia siempre los recordará juntos.

Regine sobrevivió muchos años a Kierkegaard. Después de su muerte, y mediante todos los recuerdos que Kierkegaard le dejó, Regine llegó a conocer el significado de lo que el filósofo llamaba “la inconmensurabilidad de la interioridad”, dándose cuenta que los pensamientos más íntimos, no pueden ser revelados, sin embargo, entendió que precisamente esta “inconmensurabilidad” es lo más importante que uno tiene.

Como conclusión podemos decir que el libro de Joakim Garff no solo complementa la historia de vida de Kierkegaard, sino que nos recuerda que el verdadero amor trasciende y edifica.

Y cuando el sol cierra su ojo, cuando acabe la historia, no solo me envolveré con mi manto, sino que lanzaré la noche alrededor de mí como un velo y vendré hacia ti - escucharé como escuchan los salvajes – no por el ruido de los pasos, sino por el latido de tu corazón (Søren Kierkegaard).

⁸ Conforme la confesión de Julius Clausen citada en Joakim Garff, op. cit., p. 287 (Mi traducción).

Guerrero M., Luis, *¿Qué significa existir? Ensayos sobre la filosofía de Søren Kierkegaard*, Roma: IF Press, 2017, 210 páginas, ISBN: 978-88-6788-107-9.

Christopher Barba Cabrales

¿Qué significa existir? Una pregunta a la que se podrían dar un sinnúmero de respuestas dependiendo del contexto en el que se realiza la pregunta y a quien se realiza. Algunos podrían argumentar que se debería hacer alguna especificación para poder otorgar una respuesta más elaborada. Sin embargo, la pregunta, aunque no posee un destinatario específico, de otra manera sí que lo tiene, pues a cada uno de nosotros atañe la cuestión de la propia existencia. Así, la pregunta está dirigida a cada quien en cuanto individuo y de hecho, la respuesta a ella nos ocupará toda la vida. En el siglo XIX Søren Kierkegaard introdujo con originalidad dicha cuestión. De distintas maneras la colocó como interrogante que debería preceder cualquier intento de hacer filosofía, más aún, consideraba que era especialmente lo que la filosofía de su tiempo parecía haber olvidado. *¿Qué significa existir?* Este es el título del nuevo libro del Dr. Luis Guerrero Martínez que ha sido publicado en enero de 2017. Evidentemente que la pregunta escogida como título no es una casualidad, sino que a través del estudio cuidadoso de la obra de Kierkegaard, la cuestión trae la misma fuerza de su planteamiento original. Como ya lo especifica el título, se trata de un libro que compendia trabajos de distintos años. El libro presenta cuatro ejes temáticos que muestran la filosofía de Kierkegaard en su originalidad y actualidad.

1. *La filosofía como comunicación existencial*

“Los escritos de Kierkegaard están motivados por la comunicación existencial”¹. Con esta afirmación el Dr. Guerrero nos introduce en la originalidad de la obra de Kierkegaard, además de hacer uso de la estrategia misma del danés al prevenir a los lectores de mirar dicha obra solo como una ocasión para volver la mirada a la propia existencia. Considera que la comunicación existencial propuesta por Kierkegaard cobra una especial vigencia ante la deshumanización generalizada en diversos contextos. En este sentido la filosofía, en su sentido más originario, torna nuevamente como una necesidad que reclama una posición de cada individuo delante de su existencia. El autor insiste en que, en el caso de Kierkegaard, no se trata de

¹ Luis Guerrero M., p.7.

poseer conocimientos teóricos o especulativos. La comunicación existencial “busca ser un espejo, no para mirar el espejo, sino para mirarnos en el espejo”². Así, la filosofía como comunicación existencial tiene una estrecha relación con la acción de afrontar la propia existencia. Por ello, es muy atinada la relación que hace el autor entre las oraciones realizativas de Austin y la comunicación existencial³, dejando ver así que, en el caso de Kierkegaard, no estamos delante de un cierto tipo de relativismo o subjetivismo, sino que lo fundamental está en el actuar en dirección de la propia existencia: un tipo de filosofía que traspasa siempre el texto mismo que utiliza como medio, porque su objetivo no es contener en sí una definición, sino conducir al sujeto a la realización de su propia existencia a través de la acción.

El autor muestra también la manera en que Kierkegaard lograba nutrir su filosofía con los griegos, pero nuevamente dando un énfasis especial a la existencia. Así, la filosofía como comunicación existencial es, en cierto sentido, una manera de evocar a Sócrates⁴. La originalidad radica en subrayar que los grandes problemas de la existencia comienzan en el mismo punto. De diversas maneras, el Dr. Guerrero muestra cómo la distracción puede ser siempre un riesgo que mengüe la gravedad de la existencia. Por ejemplo, en unas cuantas páginas muestra muchas de las grandes preguntas de la filosofía, haciendo referencia a la herencia filosófica de occidente, pero añadiendo que en el fondo de dichos problemas subyace latente la pregunta por la existencia⁵. En este sentido, debe entenderse que la comunicación existencial de Kierkegaard presenta problemas que, al final de cuentas, deben ser resueltos por el lector mismo. De una manera muy cuidadosa el autor ha escogido y seleccionado textos que ayudan a que el lector se plantee con seriedad la tarea de la filosofía hoy en día.

Cuando se refiere a la obra pseudónima de Kierkegaard, explica la naturaleza específica del pseudónimo en cuestión y cómo es que debe ser comprendida dicha herramienta. Es interesante que el Dr. Guerrero problematiza las interpretaciones convencionales y hace relecturas que reflejan la vivacidad de los textos. Además va acompañando su análisis de la estrategia comunicativa de Kierkegaard con datos históricos y detalles importantes que se ven reflejados en el aparato crítico, como cuando hace mención del texto de Nikolaus von Strehlenau en el que se basaría el *Don Giovanni* de

² *Ibid.*, p. 48.

³ Cfr. *Ibid.*, p. 42.

⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 103.

⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 111–112.

Mozart⁶, pero sin dejar de lado que el punto fundamental es el individuo y su existencia. La lectura del libro y su aparato crítico permite al lector ser testigo del diálogo temático de algunos de los pseudónimos kierkegaardianos y sus distintas preocupaciones existenciales convertidas en comunicación.

La comunicación existencial es presentada como una relación en donde interactúan el pensar-conocer con el hacer, subrayando la importancia de la acción en la filosofía de Kierkegaard. Uno de los aspectos más interesantes de la lectura es cuando el autor considera los escritos religiosos desde la óptica de la comunicación existencial. Un análisis que permite al lector descubrir la rigurosidad de Kierkegaard al momento de argumentar, pero también cómo su filosofía se vuelve comunicación existencial al brindar ocasión al lector para examinarse, pues dicha comunicación implica volver sobre sí⁷.

2. *El estatuto de la verdad en la comunicación existencial*

El texto de Gilleleje es considerado por el Dr. Guerrero como una clave hermenéutica para adentrarse en la obra del danés. No solo porque, como lo señala el autor, contiene ya las ideas sobre las que Kierkegaard elaborará toda la estrategia comunicativa de su obra, sino también porque dicho texto muestra, por una parte, la seriedad y profundidad que acompañan a Kierkegaard; y por otra, ayuda al lector para comprender desde un principio el núcleo esencial del planteamiento existencial. Es muy importante lo que el Dr. Guerrero señala, a saber, que en ese texto se presenta una visión clara y resumida de los ejes del pensamiento de Kierkegaard, que permiten una correcta interpretación, y que pueden colocarse como contra-argumento a cierta interpretación que reduce todo el planteamiento kierkegaardiano a un tipo de catarsis de la frustración vivida por ciertos acontecimientos que marcaron su vida. El autor nos ofrece la frescura del texto, con una nueva traducción del original danés, comparándola con la traducción inglesa e italiana, lo cual nos brinda la oportunidad de tener acceso a un texto lleno de originalidad filosófica, pues es allí donde entre otras cosas, Kierkegaard plantea la verdad como interioridad, que después será profundizada con otros términos como la verdad subjetiva o la verdad como apropiación. La traducción del texto está acompañada por un comentario que permite al lector reflexionar a propósito del contenido temático del texto. Destaca la

⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 129.

⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 201.

explicación que ofrece al respecto de la verdad subjetiva, dado que en un lenguaje claro permite entender que no se está delante de un planteamiento subjetivista, ni relativista; más aún, ayuda a que el lector que se acerca por primera vez al texto, pueda tener una herramienta fundamental y considerarlo como la primera versión de la verdad subjetiva⁸; una verdad que dista mucho de ser teoría, y que más bien implica al individuo mismo. El autor señala que el estatuto de esta verdad bien podría entenderse como «encuentro-compromiso»⁹ del individuo con su propia existencia. La verdad subjetiva debe entenderse desde la unicidad de cada ser humano, no solo como lo universal aplicado a lo concreto. Considera que Kierkegaard es más radical y existencial en su planteamiento: lo más “vital y específico de la existencia”¹⁰. Además, considera que la verdad subjetiva se trata de «un matiz existencial y no sólo epistemológico»¹¹.

En el libro se encuentra una selección de textos sobre la verdad subjetiva. Es difícil lograr una selección como la que ha realizado sin estudiar a profundidad la relación entre la comunicación indirecta y el papel de los pseudónimos, al mismo tiempo que se tienen en cuenta los *Diarios*. El autor no solo nos presenta textos clave para comprender auténticamente el planteamiento kierkegaardiano, sino que ofrece una brújula, porque él mismo ha seguido la comunicación existencial que porta la verdad subjetiva, es decir, leer y estudiar los textos en primera persona. La exposición de la verdad subjetiva desde distintos ángulos transmite una visión amplia de Kierkegaard que muestra su originalidad filosófica: la verdad subjetiva debe considerarse desde la reflexión sobre la propia existencia.

3. La crítica como denuncia de la no-verdad

El individuo es una categoría fundamental en la comprensión de la obra kierkegaardiana: una de las grandes preocupaciones del danés era que individuo se relativizara y pasase a convertirse en alguien privado de identidad frente a la masa amorfa que diluye la autenticidad de la existencia en cuanto que nivela y se convierte en una masa enajenada. El autor subraya en distintas ocasiones esta preocupación antropológica de Kierkegaard que se ve reflejada de manera especial en su crítica al orden establecido que se ha corrompido. La crítica de Kierkegaard se vuelve una denuncia de la no-

⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 25.

⁹ *Ibid.*, p. 26.

¹⁰ *Ibid.*, p. 32.

¹¹ *Ibid.*

verdad que se hace evidente en su constante contradicción, haciendo una crítica a la desmedida racionalización que termina en la objetivación de la existencia¹².

Desde este contexto es que el autor ofrece la oportunidad también de conocer el debate de Kierkegaard con Hegel y el por qué le preocupa tanto el sistema. Su crítica no solo es como la de alguien que expresa su desacuerdo en algunos puntos. No, más bien la crítica de Kierkegaard tiene su preocupación puesta en el individuo, en su unicidad. El debate con Hegel, en distintos momentos es retomado por el Dr. Guerrero, ofreciendo explicaciones que proveen al lector de textos y aclaraciones que le brindan la posibilidad de ser testigo activo de dicho debate¹³, en tanto le otorgan una idea precisa y sintética de las distintas posiciones; pero además coloca la crítica de Kierkegaard como una misión filosófica: ayudado por la ironía busca que el orden establecido se muestre en su incongruencia.

La crítica de Kierkegaard también tiene una dimensión social y religiosa, no solo en referencia a los vicios que pueden convertirse en “normales” dentro de un sistema filosófico. La no-verdad también se hace evidente en la crítica social de Kierkegaard: la preocupación por la realidad de su época, también eran objeto de sus reflexiones interiores¹⁴. Es por ello que dicha crítica “es una de la columnas centrales de su pensamiento y soporta su labor como escritor”¹⁵. En este sentido, el Dr. Guerrero, a través de la reflexión sobre la ironía y del sujeto irónico, logra conectar puntos centrales para entender el planteamiento kierkegaardiano, volviendo nuevamente a su preocupación por el individuo y la afirmación de su libertad. No dejan de ser sugerentes y llenos de actualidad los puntos de encuentro entre Kierkegaard y otras figuras la historia del pensamiento, por ejemplo con Darwin: en el punto en común destaca en qué consiste la originalidad de Kierkegaard, a saber, que al respecto del individuo debe afirmarse que los cambios son operados por la libertad y la historia misma como realidad humana¹⁶. Otro ejemplo, es la relación que establece entre la escuela de Frankfurt y Kierkegaard, al considerar que “el vacío de una época termina por vaciar a los individuos”¹⁷. Así, el punto en común de ambas posiciones sería la crítica de la razón instrumental que se asemeja a lo que Kierkegaard denominó “el

¹² Cfr. *Ibid.*, p. 24.

¹³ *Ibid.*, p. 60; 101; 181.

¹⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 77–78.

¹⁵ *Ibid.*, p. 78.

¹⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 89.

¹⁷ *Ibid.*, p. 94.

principio de nivelación” que se hace evidente en una sociedad que sacrifica a los individuos optando por una masa.

El autor presenta la crítica que Kierkegaard realiza contra uno de los principales riesgos de la filosofía: reducirla a un manejo de información especializada y de datos objetivos, en detrimento del espíritu original de la misma, a saber, un constante esfuerzo de búsqueda de la verdad, y en el caso de Kierkegaard, de la verdad de la existencia, de sus implicaciones concretas que llaman a la acción. En cada uno de los ensayos se muestra de distintas maneras la necesidad de replantear la tarea filosófica con el deseo de propiciar autenticidad y sugerir la filosofía como un instrumento que pueda ser la ocasión para despertar en el individuo el interés genuino por la propia existencia. Desde esta óptica se presenta la relación entre Kierkegaard y Derrida al considerar la filosofía como frontera entre el decir y el guardar silencio, conjuntamente con el poder de enajenación de la ilusión que puede incluso legitimar un discurso ético aparentemente fundado en la defensa de los derechos humanos, pero que en el fondo sirve al sistema dominante¹⁸.

4. *La dialéctica en la estrategia comunicativa de Kierkegaard*

El tema de la comunicación existencial, la verdad subjetiva y la crítica al orden establecido están íntimamente relacionados con la dialéctica entendida como estrategia comunicativa, es decir, en cierto sentido, como un traer nuevamente a la actualidad el arte mayéutico de Sócrates. De la misma manera en que el filósofo griego ayudaba a través del diálogo a caer en la cuenta de la no-verdad en la que se encontraban sus interlocutores, así Kierkegaard a través de la manera en que se dirige al lector busca suscitarle preguntas que no pueden ser respondidas solamente con una teoría memorizada. Este aspecto es subrayado por el Dr. Guerrero en cada uno de los ensayos: la importancia de la estrategia comunicativa de Kierkegaard.

El autor señala la importancia de hacer una relectura de los estadios de la existencia, para concluir que estos se ponen al servicio del individuo y contra la mundanización de la existencia. La rigurosidad del trabajo del autor es evidenciada cuando a propósito de algún término, el autor ofrece la referencia al original griego del término, por ejemplo, ‘escándalo’: σκάνδαλον, comparándolo con el término que utiliza Kierkegaard en danés *forarges* y la traducción al castellano¹⁹. Además, insiste en el carácter dialéctico de los

¹⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 182.

¹⁹ *Ibid.*, p. 140.

estadios de la existencia e invita al lector a no hacer una interpretación de la estrategia comunicativa kierkegaardiana desde una manera simple, pues la dialéctica responde a la tensión en la que la existencia misma se encuentra²⁰.

De manera especial, señala la tensión dialéctica dentro de los escritos religiosos en tanto que Kierkegaard hace evidente el contraste entre la vida de Cristo y el Nuevo Testamento con la sabiduría del mundo, dejando ver el carácter paradójico del amor cristiano²¹. De esta manera, el autor permite que se puedan apreciar, en todo su rigor, la constitución y la estructura argumentativa de los textos que va estudiando para llegar entonces a conclusiones que aclaran todo el proceder de la estrategia dialéctica: que el lector regrese sobre sí mismo. En este sentido, muestra con atino la influencia de Sócrates y su dialéctica en la estructuración de su pensamiento. Así, señala que el amor implica, en cierta medida, un desdoblamiento del lema socrático: “buscar al otro en lo que es original”²².

Digna de mención es la valiosa sección donde se ofrece, a manera de mapa bibliográfico, una serie de herramientas, que van desde las fuentes primarias hasta literatura secundaria, para profundizar en las obras del danés que, sin lugar a dudas, allana el camino de investigación al señalar distintos instrumentos a tomar en cuenta para la propia investigación. Pero, con la misma intensidad subraya que es necesario “usar lo académico sin perderse en ello” y aprender con Kierkegaard a aprender a mirarse interiormente a través del texto²³, es decir, el autor previene contra el riesgo del academicismo que puede convertirse en un distractor de la propia existencia.

No se trata solo de ensayos sobre la filosofía de Kierkegaard, sino de un intento constante por responder, con una reflexión serena, aguda y profunda a la pregunta ¿Qué es la existencia?, pero también, brindar la ocasión a otros para que en la sencillez de la pregunta encuentren la profundidad de la prueba que implica la vida para cada individuo. No cabe duda, que quien se acerque a la lectura del presente libro podrá apreciar desde una visión integral y auténtica el planteamiento kierkegaardiano; se sentirá provocado seguramente no solo a leer a Kierkegaard, sino también a pensar en la seriedad de su propia existencia.

²⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 148.

²¹ Cfr. *Ibid.*, p. 155.

²² *Ibid.*, p. 162.

²³ Cfr. *Ibid.*, p. 203.

O'Neill Burns, Michael, *Kierkegaard and the Matter of Philosophy. A Fractured Dialectics*, London: Rowman & Littlefield, 2015. 202 pp. ISBN: HB 978-1-78348-202-3 / PB 978-1-78348-203-0 / EB 978-1-78348-204-7.

María J. Binetti

Así como toda historia personal conoce sus momentos de fractura, donde las viejas estructuras se desmoronan y la existencia libera nuevas formas, así sucede también a lo largo de la historia de la filosofía, cuando los viejos paradigmas se desfondan y la continuidad del pensar avanza hacia nuevas configuraciones.

Durante mucho tiempo, la historia oficial de la filosofía vio en Kierkegaard uno de los hitos fundacionales de la revuelta anti-idealista, precursor además de la contemporaneidad post-metafísica. El paradigma de un Kierkegaard anti-idealista y post-metafísico fue bienvenido tanto por la ortodoxia religiosa como por el progresismo de la deconstrucción. Ahora bien, ¿qué sería del futuro kierkegaardiano si aquel viejo coloso anti-idealista y anti-metafísico se derrumbara, y el advenir de un nuevo tiempo reclamara su reinención? Ante esa ruptura histórica, Kierkegaard podría convertirse en lo que Michael O'Neill Burns se ha atrevido a pensar.

El Kierkegaard de *Kierkegaard and the Matter of Philosophy. A Fractured Dialectics* representa a un ontólogo post-idealista, leído en continuidad con el idealismo absoluto del cual emerge y el materialismo trascendental al que se anticipa. La clave hermenéutica que articula la obra se encuentra en el concepto de «dialéctica fracturada», que le permite a O'Neill Burns releer el proyecto idealista, descifrar la ontología de Kierkegaard y retomar la actualidad del materialismo del siglo XXI, representado por autores tales como Slavoj Žižek, Alan Badiou, Adrian Johnston, Catherine Malabou o Quentin Meillassoux. El objetivo central del autor consiste en una reconstrucción ontológica del pensamiento kierkegaardiano con miras a sus implicancias y proyecciones políticas.

Por dialéctica fracturada, O'Neill Burns comprende simultáneamente la fuerza de la contradicción junto con su superación meta-dialéctica en virtud de la pura indeterminación potencial. En palabras del autor, la fractura dialéctica constituye «una estructura meta-dialéctica en la cual se dialectiza la dialéctica misma»¹, o bien, la apertura de un espacio no-dialéctico que precede y (des-)fundamenta toda dialéctica ulterior. Por una parte, la fractu-

¹ Michael O'Neill Burns, p. 158.

ra contiene el sentido reflexivo de la superación meta-dialéctica; por la otra parte, contiene el sentido disruptivo de la negación que anula las fuerzas de la contradicción y las reduce al dinamismo creador de la posibilidad pura. Ambos elementos convergen en una concepción de la realidad fracturada por lo posible, es decir, atravesada por una negatividad que desfonda «lo que es» en aquello que continuamente «puede» ser «más-que» lo ya sido.

La fractura de lo dialéctico define para O'Neill Burns el sustrato ontológico tanto del idealismo absoluto como de la filosofía kierkegaardiana y el materialismo trascendental, y de aquí la afinidad esencial de estos pensamientos. Sea que se lo denomine «espíritu» como en el caso del idealismo absoluto, o «materia» como en la nueva ontología, el sustrato es aquello que «puede» ser, eso «más-que» lo dado, capaz de fracturar lo sido para que lo nuevo pueda emerger. En otros términos, se denomina «libertad»² a este *Afgrund* abismal, cuya «nada» contiene a cada instante la posibilidad de un comienzo.

Desde el punto de vista histórico, O'Neill Burns reconduce el concepto de dialéctica fracturada al idealismo absoluto y en concreto a su intento por superar ya sea la identidad sustancial del sí mismo abstracto, ya sea la oposición circular «yo – no yo», superación que reclama la posición de una tercera instancia medial, absolutamente otra. De este modo operaría según Burns tanto el *Anstoss* fichteano como el *Ungrund* de Schelling y la negatividad hegeliana, a través de los cuales la inmanencia dialéctica de la mera contradicción es anulada y superada por la afirmación de lo tercero como diferencia absoluta. De este modo operaría también, añade Burns, la pura posibilidad de poder kierkegaardiana: esa instancia meta-dialéctica que acompaña toda la dialéctica espiritual.

En continuidad con el proyecto idealista, Kierkegaard asumiría la tarea de superar la identidad inmediata –de lo estético– por la reflexión inmanente –de lo ético– a fin de recuperar o repetir la inmediatez mediada de lo absolutamente otro por una acción absoluta –el salto de la fe y el amor. En cada una de estas instancias, la fractura abismal de lo posible quebraría el orden subjetivo establecido para elevar la dialéctica espiritual a un dinamismo superior. Angustia, desesperación, fe y amor reflejarían esos instantes de ruptura capaces de rearticular lo real por la emergencia de lo posible. Leído en estos términos, O'Neill Burns inscribe el pensamiento kierkegaardiano en la ontología del idealismo, vale decir, en la fractura de un absoluto que tiene la paciencia de lo negativo y conoce la contingencia del devenir.

² *Ibíd.*, p. 184.

A partir del concepto de «pura posibilidad de poder» como *Afgrund* de la libertad propuesto tanto por *El concepto de la angustia* como por *La enfermedad mortal*, O'Neill Burns postula el impacto sobre Kierkegaard del *Ungrund* schellingiano y, en general, del Schelling de las *Investigaciones sobre la libertad humana*, donde el (des-)fundamento abismal de lo posible justifica la oscilación pendular entre el bien y el mal. El primer principio y elemento de la ontología kierkegaardiana habría que buscarlo entonces en esa infinita potencia de raigambre schellingiana, que rechaza la aprehensión intelectual y fractura el discurso lógico-representativo. La tesis de Burns consiste en que «el punto de partida de la ontología de Kierkegaard es en el fondo schellingiano, no hegeliano, aunque su sucesivo desarrollo del espíritu es hegeliano por naturaleza»³, de donde Kierkegaard resultaría un «hegeliano post-schellingiano»⁴. Sin lugar a dudas, Kierkegaard prefiere la potencialidad pura del origen a su conceptualidad auto-activo, especialmente si esta última es interpretada en los términos del entendimiento representativo.

En consonancia con el *Ungrund* de Schelling, *El concepto de la angustia* parte de la «posibilidad-de-la-posibilidad» que desfonda toda inmediatez. Este sustrato puramente potencial, que anticipa y alberga la dialéctica libre, permanece como meta-espacio de fractura y re-apertura del ser. A la infinita posibilidad de poder responde —explica Burns— tanto una «ontología de la contingencia»⁵ como una «psicología» de la angustia, donde se refleja que «la fractura, no la unidad, es ontológicamente primaria»⁶, que todo puede ser y puede no ser a cada instante, que lo posible es siempre «más-que» lo actualmente sido.

La ontología de lo posible se reconoce en el espíritu —subjetivo, objetivo y absoluto— a través de las categorías de la angustia, la desesperación, la fe y el amor, cada una de las cuales refleja un determinado nivel de potenciación ontológico-espiritual. La angustia aprehende lo posible en su inmediatez indeterminada, capaz de todo y capaz por lo tanto de su propia negación. La desesperación, por su parte, constituye la autoconciencia del poder negado, impotente e imposible. La fe y el amor traducen en cambio la conciencia de lo posible en su poder absoluto, para el cual todo es posible a cada instante.

³ *Ibid.*, p. 64.

⁴ *Ibid.*, p. 24.

⁵ *Ibid.*, p. 63.

⁶ *Ibid.*, p. 61.

Amor y fe, específicos de la conciencia religiosa, son interpretados por O'Neill Burns en los términos ontológicos –no teológicos ni dogmáticos– de una «teoría estructural de la praxis»⁷, cuyo principio y elemento se encuentra en la fractura dialéctica de la libertad. El dios kierkegaardiano, actualizado por la praxis libre, resulta así la posibilidad de todo a cada instante y por lo tanto, anota Burns, «Dios no es una entidad separada de la estructura contingente y dinámica del ser subyacente al pensamiento de Kierkegaard, sino que Dios *es* esta apertura ontológica»⁸. Lejos de la sustancia completa y trascendente de la metafísica clásica, lo divino resulta la incompletitud inmanente, el «no-todo» de una realidad que siempre puede ser de otro modo.

La posibilidad que articula la intimidad intra-subjetiva de la conciencia, articula igualmente su exterioridad inter-subjetiva y tal analogía le permite a O'Neill Burns avanzar desde el análisis del espíritu subjetivo al análisis del espíritu objetivo, ambos determinados por una misma matriz ontológica en su reciprocidad *ad intra* y *ad extra*. De la ontología a la psicología y antropología, y desde estas últimas a la política prevalece una misma posibilidad (des-)fundante de lo real, en cuyo espacio se mueve toda acción, ya personal, ya colectiva. El pensamiento kierkegaardiano asegura la continuidad esencial entre lo subjetivo y lo objetivo, lo individual y lo social, por una suerte de acción recíproca o mediación entre lo interior y lo exterior, lo mismo y lo otro, lo espiritual y lo material, etc. En este punto, O'Neill Burns lee a Kierkegaard como un correctivo del materialismo contemporáneo, incapaz de mediar la acción interna y la externa, la autorrelación y la relación con el otro, y por lo tanto incapaz de justificar la consistencia inter-subjetiva, interrelacional o colectiva de la subjetividad en sí misma.

En el caso de Kierkegaard, en cambio, la autorrelación consigo mismo contiene y media la relación el otro, de donde no hay acción subjetiva que no sea a la vez co-acción inter-subjetiva o social, hecho que garantiza a los ojos de O'Neill Burns una «forma colectiva de la subjetividad» o «subjetividad colectiva» kierkegaardiana⁹. Respecto de esta última, prevalecen también la angustia, la desesperación y la fe en una realidad socio-política atravesada por lo posible. A la sazón explica Burns: «participar de un proyecto político significa existir en la angustia y la tensión del fracaso, la traición y la renegociación. Mi relación con un objetivo político debe ser mediada por la

⁷ *Ibid.*, p. 99.

⁸ *Ibid.*, pp. 60-61.

⁹ *Ibid.*, p. 177.

siempre presente posibilidad de la contingencia o el cambio»¹⁰. Lo posible media siempre la acción social y de ahí la contingencia ontológica irreductible del espacio socio-político. Solo la fe y todavía más, el amor son capaces de recuperar lo posible en su máxima intensidad, que es siempre un acto de amor al prójimo. En una palabra, amor y fe constituyen la única respuesta cierta a la contingencia del mundo.

A lo largo de sus 5 capítulos, *Kierkegaard and the Matter of Philosophy. A Fractured Dialectics* procede históricamente desde el idealismo absoluto hasta el materialismo trascendental a través del pensamiento kierkegaardiano como catalizador de una continuidad esencial. Especulativamente, la obra avanza desde la ontología a la política mediante la psicología y antropología del espíritu subjetivo como sujeto de toda acción. La conclusión del texto intenta llegar más lejos aún en la historia, para proyectar las posibilidades de un Kierkegaard a la altura del siglo XXI.

A modo de balance final, quisiéramos destacar algunas ideas que definen a nuestro juicio la originalidad de la lectura de O'Neill Burns, ubican a Kierkegaard en el giro especulativo contemporáneo y lo ponen en diálogo con la tradición metafísica de todos los tiempos.

La primera idea a destacar consiste en la primacía de la potencia sobre el acto, esto es, en el primado (des-)fundacional de una infinitud potencial auto-activa respecto de la cual toda acción determinada significa una pérdida de poder, o bien, una caída de la posibilidad que la angustia sabe anticipar. La «ontología de la contingencia» obedecería así a una «ontología de la potencia» pura, muy próxima al Schelling que Kierkegaard escuchaba en Berlín. La alianza especulativa Schelling-Kierkegaard reside en esta concepción de lo real a partir de su infinita posibilidad de poder; su trascendentalidad, en ese «más-que» lo dado, vale decir, en lo que «puede» ser. El hecho de que Kierkegaard considere a la posibilidad como la más pesada de todas las categorías expresa justamente este exceso de intensidad, donde la facticidad de los hechos meramente dados descubre la acción libre que los trae al ser.

La segunda idea que quisiéramos destacar gira en torno a la fractura meta-dialéctica de la dialéctica, llamada a superar la contradicción para abrir el espacio de la indeterminación y la creación pura. Esto significa, por un lado, que la mera contradicción resulta en sí y por sí misma improductiva, o bien, a lo sumo, tautológicamente reproductora. Por el otro lado, significa que lo que salva a la contradicción y la vuelve efectivamente crea-

¹⁰ *Ibid.*, 136.

dora consiste en una indeterminación potencial, negativa respecto de toda determinación particular, imposible respecto de toda actualidad concreta y absurda respecto del entendimiento finito.

Así las cosas, la pregunta que se nos impone es: ¿qué distingue a esta meta-dialéctica de la mediación hegeliana, entendiendo por tal la anulación superadora de la contradicción, esto es, la pura negatividad de la cual se alimenta el devenir? Podría responderse que la meta-dialectica permanece exterior al movimiento reflexivo mientras que la mediación es inmanente a este. No obstante, ¿cómo lograría una pura exterioridad relacionarse dialécticamente con la dialéctica? Y además ¿cómo lograría la pura inmanencia de la reflexión superar la lógica abstracta del entendimiento representativo tal como Hegel lo pretende? Ni puramente exterior ni meramente interior, la meta-dialectica –como mediación– resulta indiferente a ambas determinaciones. La lectura de la mediación hegeliana en términos de fractura constituye, en nuestra opinión, una de las mayores contribuciones especulativas de la obra O'Neill Burns, en sintonía con el materialismo dialéctico contemporáneo y sus implicancias ontológico-políticas.

Si efectivamente el concepto de potencialidad pura de Schelling obedece –al menos en Kierkegaard– al dinamismo creador de la mediación hegeliana, entonces se entiende que Kierkegaard parta de Schelling para continuar con Hegel, y una tal continuación realiza el *Afgrund* de la fractura como tercer término medial a lo largo de todo el proceso de devenir. Lo posible –tan potencial como ideal– determina la continua mediación de lo real, que es fractura y relación a la vez. La meta-dialéctica –es decir, lo no-dialéctico de la pura posibilidad– permanece como sustrato negativo de la existencia, en cuyo abismal des-fundamento resuena uno de los tópicos centrales del idealismo romántico.

Justamente al concepto de mediación retorna O'Neill Burns cuando intenta corregir, a través de Kierkegaard, la incapacidad de la subjetividad contemporánea para superar la individualidad abstracta y restituirla a su relacionalidad constitutiva, pura reciprocidad de sí mismo y lo otro, de lo interior y lo exterior, de lo personal y lo social. En efecto, la naturaleza medial de la fractura habilita el carácter recíproco e inter-subjetivo de la subjetividad, cuyo superior dinamismo se expresa en el amor: acción de la igualdad en la diferencia absoluta, completamente cierta en medio de la pura contingencia. En definitiva, Burns no hace sino aplicar una corrección hegeliana al materialismo contemporáneo.

Si efectivamente la estructura dinámica de lo posible es la mediación, entonces se entiende que O'Neill Burns afirme una continuidad esencial entre el «espíritu» del idealismo y la «materia» del materialismo trascendental. Cualquiera de ellos designa la no-totalidad, la fractura, el más-que sí mismo, la irreductibilidad y desdoblamiento del ser. En ambos casos, se trata de expresar una misma enegía creadora, cuya libertad consiste en el desfondamiento de lo dado en virtud de lo posible.

Una tercera y última idea que la obra O'Neill Burns dispara consiste en el supuesto materialismo ético-político de Kierkegaard. Aquello que comporta para Kierkegaard valor ético y político es lo material, y de aquí que el amor sea para él siempre un acto de amor, concreto y encarnado, cuya libertad salva la contingencia del devenir. En el contexto de una inmanencia radical, donde «el concepto de Dios significa la absoluta posibilidad (o contingencia) que reside en el corazón de la realidad»¹¹, en tal contexto, la acción ética que libera y salva la existencia es resignificada por el compromiso incondicional con la materialidad del otro. El materialismo ético-político de Kierkegaard reza así: «tú debes dar de comer al hambriento y de beber al sediento», porque en la materialidad de esa acción reside la única salvación posible, esto es, el único reino divino que «puedes» ser.

Esa fractura dialéctica que corta la cadena lógica del entendimiento representativo y desfonda lo dado en el *Afgrund* del poder ser, esa misma fractura anticipa en la obra de O'Neill Burns una nueva era de estudios kierkegaardianos.

¹¹ *Ibid.* p. 101.

NUEVAS PUBLICACIONES Y REIMPRESIONES¹

Cook, Amy. *Jung and Kierkegaard: Researching a Kindred Spirit in the Shadows (Research in Analytical Psychology and Jungian Studies)*. New York: Routledge, 2017.

Forestier, Florian, Jacques Message, and Anna Svenbro, eds. *Kierkegaard en France: incidences et résonances*. France: Bibliothèque nationale de France, 2016.

Giordano, Diego. *Verità E Paradosso in Søren Kierkegaard: Una Lettura Analitica*. Italy: Orthotes Editrice, 2016.

Gotfredsen, Sørine. *At leve med Kierkegaard*. Oslo: Norsk utgave mentor medier AS, 2016.

Grøn, Arne, Rene Rasfort, and Brian Söderquist. *Kierkegaard's Existential Approach*. Deutschland: De Gruyter, 2017.

Guerrero, Luis. *¿Qué significa existir? Ensayos sobre la filosofía de Søren Kierkegaard*. Roma: iF Press, 2017.

Hanson, Jeffrey. *Kierkegaard and the Life of Faith: The Aesthetic, the Ethical, and the Religious in Fear and Trembling*. Indiana: Indiana University Press, 2017.

Holm, Isak Winkel. *Søren Kierkegaard citater*. København: Rosinante, 2017.

Hyde, J. Keith. *Concepts of Power in Kierkegaard and Nietzsche*. London: Routledge, 2016.

Jaarsma, Ada. *Kierkegaard after the Genome: Science, Existence and Belief in This World*. London: Palgrave Macmillan, 2017.

Khawaja, Noreen. *The Religion of Existence: Asceticism in Philosophy from Kierkegaard to Sartre*. Chicago: University Of Chicago Press, 2016.

Kierkegaard, Søren. *Auswahl aus dem Gesamtwerk des Dichters, Denkers und religiösen Redners*. Edited by Emanuel Hirsch. Wiesbaden, 2017.

———. *Discursos edificantes para diversos estados de ánimo*. Trad. Leticia Valadez. México: Universidad Iberoamericana, 2017.

———. *Escritos de Søren Kierkegaard. El concepto de angustia ; Prólogos 4,2, 4,2,*. Translated by Darío (tr.) González and Óscar (tr.) Parcero Oubiña. Madrid: Trotta, 2016.

———. *Kierkegaard's Journals and Notebooks Volume 9*. Edited by Bruce H. Kirmmse. Princeton University Press, 2017.

¹ Abarca el 2017 y libros del 2016 no contenidos en el número 2 de la Revista.

———. *The Writings of Kierkegaard Fear and Trembling; Purity of Heart Is to Will One Thing; The Sickness Unto Death*. Lanham: Dancing Unicorn Books, 2017. <http://public.eblib.com/choice/PublicFullRecord.aspx?p=4860631>.

Kierkegaard, Søren, and Julia Watkin. *Kierkegaard's Writings, I: Early Polemical Writings*, 2016. <https://doi.org/10.1515/9781400832309>.

Magliacane, Alessia J., ed. *Zéro. Révolution et critique de la raison: de Sade et Kierkegaard à Adorno et Cavell*. Paris: L'Harmattan, 2017.

Mooney, Edward. *On Søren Kierkegaard: Dialogue, Polemics, Lost Intimacy, and Time (Transcending Boundaries in Philosophy and Theology)*. London: Routledge, 2017.

Sheil, Patrick. *Kierkegaard and Levinas: The Subjunctive Mood (Transcending Boundaries in Philosophy and Theology)*. London: Routledge, 2017.

Simmons, Aaron, and Michael Strawser. *Kierkegaard's God and the Good Life*. Indiana: Indiana University Press, 2017.

Stewart, Jon. *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources. Volume 18 Tome 6*. London; New York: Routledge, 2017.

———. *Søren Kierkegaard: Subjetividad, ironía y la crisis de la modernidad*. Trad. Azucena Palavicini. México: Universidad Iberoamericana, 2017.

Stewart, Jon, and Peter Šajda. *Kierkegaard Bibliography. Afrikaans to Dutch Tome I*. Farnham, Surrey: Ashgate, 2017.

———. *Kierkegaard Bibliography. English Tome II*. Farnham, Surrey: Ashgate, 2017.

———. *Kierkegaard Bibliography. Estonian to Hebrew Tome III*. Farnham, Surrey: Ashgate, 2017.

———. *Kierkegaard Bibliography. Hungarian to Korean Tome IV*. Farnham, Surrey: Ashgate, 2017.

———. *Kierkegaard Bibliography. Latvian to Ukrainian Tome V*. Farnham, Surrey: Ashgate, 2017.

———. *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources Volume 19 Tome 1*. London; New York: Routledge, 2017.

———. *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources Volume 19 Tome 2*. London; New York: Routledge, 2017.

———. *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources Volume 19 Tome 3*. London; New York: Routledge, 2017.

———. *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources Volume 19 Tome 4*. London; New York: Routledge, 2017.

———. *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources Volume 19 Tome 5*. London; New York: Routledge, 2017.

———. *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources Volume 19 Tome 6*. London; New York: Routledge, 2017.

———. *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources Volume 19 Tome 7*. London; New York: Routledge, 2017.

Strawser, Michael. *Kierkegaard and the Philosophy of Love*. Maryland: Lexington Books, 2017.

Vázquez del Mercado, Alejandro, ed. *Kierkegaard y la filosofía analítica*. México: Universidad Iberoamericana, 2016.

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 académica 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 endereço: revista@siek.mx

Terminado de imprimir en el mes de diciembre del 2017