

# Estudios Kierkegaardianos

REVISTA DE FILOSOFÍA

ISSN: 2448-5330



IF PRESS



Número 4, Año 2018, México

*Estudios  
Kierkegaardianos*  
REVISTA DE FILOSOFÍA

## CONSEJO EDITORIAL

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

Diseño de portada: César García Pavón

## CONSEJO ASESOR

María José Binetti (CONICET, Buenos Aires, Argentina)  
Andrew Burgess (University of New Mexico, E.U.A.)  
Elisabete M. de Sousa (Universidade de Lisboa, Portugal)  
Jan Evans (Baylor University, Waco, E.U.A.)  
Stephen Evans (Baylor University, Waco, E.U.A.)  
Miguel García Baró (Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, España)  
José García Martín (Universidad de Granada, España)  
Marcio Gimenez de Paula (Universidade Federal du Brasília, Brasil)  
Ronald Green (Dartmouth College, Hanover, E.U.A.)  
Arne Grøn, (Københavns Universitet, Dinamarca)  
Alastair Hannay (Universitetet i Oslo, Noruega)  
Gordon Marino (Hong Kierkegaard Library, St. Olaf College, Northfield, E.U.A.)  
Benjamín Olivares Bøgeskov (University College Capital, Dinamarca)  
Oscar Parcerou 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 (Slovak Academy of Sciences)  
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 4, Año 2018, México



IF PRESS



## **ESTUDIOS KIERKEGAARDIANOS**

© *Estudios Kierkegaardianos*. Revista de Filosofía.

ESTUDIOS KIERKEGAARDIANOS. REVISTA DE FILOSOFÍA Número 4, Año 2018, México, es una publicación anual editada por la SOCIEDAD IBEROAMERICANA DE ESTUDIOS KIERKEGAARDIANOS, A.C. Aldama no. 45, Int. 4, Santa María Tepepan, Xochimilco, D. F, C.P. 16020, Tel. (55) 56531695, <http://siek.mx/index.htm>, [revista@siek.mx](mailto: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](mailto:info@if-press.com) | web: [www.if-press.com](http://www.if-press.com) Roma, Italia P.I. e C.F. 02488910601. Este número se terminó de imprimir el 30 de diciembre de 2018. 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 2018  
por IF Press srl - Piazza Vinci, 41 - I-00139 Roma (Italy)  
Tel./Fax (+39) 06 64492897 -  
eMail: [info@if-press.com](mailto:info@if-press.com) | web: [www.if-press.com](http://www.if-press.com)

ISSN: 2448-5330  
ISBN 978-88-6788-155-0

## ÍNDICE

Presentación	
Catalina Elena Dobre .....	7

### **Textos y contextos**

Introducción	
F. Nassim Bravo Jordán .....	11

<i>La cosecha literaria de invierno</i> (1843)	
Johan Ludvig Heiberg	
(Traducción del danés: F. Nassim Bravo Jordán) .....	17

<i>La ‘nota discordante’ de Hegel: La crisis cultural y la inspiración detrás de</i>	
<i>Sobre la importancia de la filosofía para la época presente de Heiberg</i>	
Jon Stewart .....	25

<i>La comedia especulativa como crítica social. Johan Ludvig Heiberg y “Un</i>	
<i>alma después de la muerte”</i>	
F. Nassim Bravo Jordán .....	45

### **Perspectivas kierkegaardianas**

<i>Una aproximación a lo demoníaco y la violencia en el estadio ético kierke-</i>	
<i>gaardiano</i>	
José Luis Evangelista Ávila .....	73

<i>Kierkegaard y la psicología existencial</i>	
Gabriel de Reina Tartière .....	93

<i>Samsagaz Gamgy. Una lectura de El señor de los anillos desde la repetición</i>	
<i>kierkegaardiana</i>	
Leticia Valadez .....	115

<i>Una aspiración existencial: Platón y Kierkegaard frente a la relación del individuo con la verdad</i>	
Jesús René Flores Castellanos .....	147

### **Reseñas y nuevas publicaciones**

<i>Lecturas contemporáneas sobre Kierkegaard. Un diagnóstico de nuestro tiempo</i>	
Luis Guerrero Martínez y Celina Garza Garza.....	163
Vázquez del Mercado Hernández, Alejandro (coord. y trad.), <i>Kierkegaard y la filosofía analítica</i>	
Carlos Manuel Merino Castro .....	193
Marino, Gordon, <i>The Existentialist's Survival Guide. How to Live Authentically in an Inauthentic Age</i>	
Catalina Elena Dobre .....	198
Stewart, Jon, <i>Søren Kierkegaard: subjetividad, ironía y la crisis de la modernidad</i>	
Alejandro Cavallazzi Sánchez .....	205
Nuevas publicaciones y reimpresiones .....	208

## PRESENTACIÓN

Catalina Elena Dobre

*Revista Estudios Kierkegaardianos* les presenta un nuevo número que es el fruto de sus colaboradores y del equipo editorial que cada año, con pasión y dedicación, llevan a cabo la labor necesaria para difundir el pensamiento del filósofo danés, Søren Kierkegaard.

Esto quiere decir que el interés para comprender su filosofía sigue creciendo. Kierkegaard es un pensador que, desde hace más de un siglo, representa un reto para cada generación. El hecho de que en la actualidad sea traducido, leído e investigado no puede ser sino un buen augurio, reflejando que hay una seria implicación para mantenerlo alejado de las malas interpretaciones o de las tantas etiquetas que ha recibido su pensamiento durante el tiempo.

Es verdad que, hasta la fecha, Kierkegaard sigue despertando sospechas para aquellos que, sin leerlo o sin estudiarlo, se atreven a catalogarlo sea como individualista, como romántico, hegeliano, o como “demasiado” cristiano, sin reconocer la profundidad del mensaje y la originalidad de su filosofía. Esta confusión se debe, en especial, al modo de plantear sus ideas, evitando cualquier exposición sistemática y a su arte de escribir que pocos logran descifrar. Es decir, la escritura peculiar de Kierkegaard provoca al lector y lo responsabiliza porque es una escritura que no impone, ni limita; al contrario, invita a un mundo de libertad e infinitas posibilidades. Kierkegaard juega con sus argumentos y con las construcciones poéticas y seudónimas, obligando a su lector a seguirlo por el laberinto de la comunicación indirecta. Su escritura se dirige sólo al *individuo* que quiere asumirse en su existencia. Por eso Kierkegaard es como la ocasión para que el lector encuentre el camino hacia sí mismo.

Consideramos que cada artículo de la revista abre este panorama de comprensión de la escritura misma del filósofo danés, ofreciendo perspectivas que nos ayudan a complementar el universo peculiar de la lectura kierkegaardiana. De esta manera, única en su contenido con cada número, la revista ofrece esta vez también una traducción original, artículos inéditos, así como reseñas de libros muy actuales sobre el pensamiento de nuestro filósofo. Así, en la primera parte llamada *Textos y contextos*, bajo la dirección y el cuidado de F. Nassim Bravo Jordán, presentamos una traducción original de otro contemporáneo del filósofo danés, Johan Ludvig



Heiberg (1791-1860) –figura muy importante para el ámbito cultural de la Dinamarca de la *Edad de Oro*– en calidad de escritor y como un hombre implicado en la acción de cambiar y de modernizar a la sociedad danesa de la época. El texto traducido de Heiberg, y elegido por F. Nassim Bravo, se llama *La cosecha literaria de invierno*, escrito en 1843 y leído por Kierkegaard mismo quien admirada mucho a Heiberg. La traducción está acompañada por dos artículos originales cuyos autores son: Jon Stewart y el mismo F. Nassim Bravo Jordán, quienes se proponen resaltar en sus investigaciones la relación entre Kierkegaard y Heiberg.

En la parte llamada, *Perspectivas kierkegaardianas*, hemos reunido cuatro artículos de investigación que reflejan precisamente diferentes modos de lectura de la obra kierkegaardiana (esta vez desde la ética, la psicología, la literatura y la filosofía antigua). Tenemos, por lo tanto, un primer artículo sobre lo demoníaco y la violencia desde una perspectiva ética en Kierkegaard, escrito por José Luis Evangelista Ávila. A esto se añade la aportación de Gabriel de Reina Tartière quien analiza la relación entre Kierkegaard y la llamada psicología existencial. Leticia Valadez propone un original artículo sobre la relación entre la repetición kierkegaardiana y *El señor de los anillos* de J.R.R. Tolkien. Por último, Jesús René Flores Castellanos investiga en su artículo la relación entre Kierkegaard y Platón en cuanto el tema de la verdad.

*Reseñas y nuevas publicaciones* incluye un interesante artículo para destacar las lecturas contemporáneas sobre Kierkegaard, artículo en el cual los autores, Luis Guerrero Martínez y Celina Garza Garza, hacen una investigación sobre la influencia de Kierkegaard en diferentes ámbitos del análisis cultural actual para mostrar que el pensamiento del filósofo danés está presente en relación a muchos y diferentes temas: desde la filosofía, la música, el cine, la literatura, la religión, la psicología y el psicoanálisis, la tecnología, etc. El artículo está seguido por tres reseñas escritas por: Catalina Elena Dobre quien reseña el escrito de Gordon Marino, *The Existentialist's Survival Guide. How to Live Authentically in an Inauthentic Age* (2018); Carlos Manuel Merino Castro reseñando el libro traducido y coordinado por Alejandro Vázquez del Mercado Hernández, *Kierkegaard y la filosofía analítica* (2016); y la reseña de Alejandro Cavallazzi Sánchez del libro de Jon Stewart, *Søren Kierkegaard: subjetividad, ironía y la crisis de la modernidad* (2017). Esta parte finaliza con la presentación de nuevas publicaciones de 2017-2018, en inglés y español sobre el pensamiento de Søren Kierkegaard.

Como siempre, les agradecemos el interés y los esperamos con futuras colaboraciones.

# TEXTOS Y CONTEXTOS

---



## INTRODUCCIÓN

La denominada Edad de Oro de Dinamarca tuvo lugar durante las primeras décadas del siglo XIX. Fue una época de grandes transformaciones. En lo económico, la sociedad danesa se recuperaba con lentitud de la bancarrota ocasionada por el duro descalabro de las guerras napoleónicas y del terrible bombardeo de Copenhague de 1807. Los políticos liberales, hartos de las arbitrariedades de una monarquía cada vez más reaccionaria, sembraban las primeras semillas de las que más tarde surgirían el partido liberal y la constitución de 1849. En el campo y en las ciudades, la gente humilde, sintiéndose enajenada de las prácticas intelectualistas de la Iglesia oficial del Estado, se unía a movimientos restauracionistas cristianos como el liderado por Grundtvig. La escena literaria, por su parte, presenció la trayectoria fugaz de los rebeldes del Romanticismo —Oehlenschläger, Sibbern, Steffens— que ahora le cedía el paso a una nueva corriente realista preocupada por mediar los excesos intelectualistas de la Ilustración y los arranques pasionales de los románticos. A la cabeza de este movimiento se encontraba el poeta Johan Ludvig Heiberg (1791-1860).

Heiberg, hombre de su tiempo, fue un testigo crítico de todas estas transformaciones. Su vena literaria, fundamental en su carácter, estaba marcada de forma esencial por una preocupación incesante por su época y sus contemporáneos. Él no quería sólo escribir, sino también ayudar a transformar su sociedad. Por eso su género preferido fue el vodevil, un drama ligero y accesible para el público en general. Heiberg creía que sería posible educar al pueblo a través de sus obras de teatro y a tal misión dedicó todos sus esfuerzos en esas primeras décadas del siglo XIX, la denominada Edad de Oro de Dinamarca.

\*\*\*

Søren Kierkegaard (1813-1855) era un admirador entusiasta de Heiberg. En su juventud, el futuro gran escritor soñaba con una brillante carrera literaria y pensaba, probablemente con razón, que un escalón importante para dicho fin consistía en granjearse el apoyo del poeta consagrado. De hecho, el apellido Heiberg era ya una institución en aquellos días en los que el estudiante Kierkegaard hacía sus primeros ensayos literarios. Sus éxitos

en taquilla le habían valido el nombramiento como dramaturgo y traductor oficial del Teatro Real de Copenhague, la escena máxima de la dramaturgia danesa. También era el editor del popularísimo *Kjøbenhavns flyvende Post*, la publicación periódica sobre literatura y estética más leída de la ciudad. Ante el ocaso de Adam Oehlenschläger como el escritor principal de la nación, Johan Ludvig Heiberg se había convertido en el nuevo rey de la literatura de Dinamarca, y los autores menores de múltiples círculos literarios lo miraban con anhelo, buscando con ansiedad su aplauso y aprobación. Kierkegaard estaba entre ellos.

La primera publicación de Kierkegaard, el ensayo titulado *Otra defensa de las habilidades superiores de la mujer*, apareció a finales de 1834 en el *Flyvende Post* de Heiberg. Aunque el contenido de este pequeño texto tenía poco que ver con las ideas del poeta, Heiberg supo reconocer el valor satírico de la pieza y le abrió a Kierkegaard un espacio importante en su diario. Entre febrero y abril de 1836 se publicaron en el *Flyvende Post* cuatro artículos del joven escritor. Todos tenían que ver con el tema político de moda, las limitaciones a la libertad de prensa impuestas por Federico VI, y en ellos volvía a apreciarse la misma virtud polémica que Kierkegaard había lucido en su primer ensayo. Aunque el *Flyvende Post*, cuyo interés principal era la discusión literaria, pocas veces se enfrascaba en discusiones políticas, Heiberg no simpatizaba con el liberalismo de la época y debió mirar con satisfacción la manera en la que Kierkegaard desquiciaba con su tono sarcástico y mordaz a liberales eminentes y veteranos como Johannes Hage y Orla Lehmann.

En 1837 se detuvo la intermitente publicación del *Flyvende Post* y Heiberg comenzó a editar un nuevo diario: *Perseus*. El objetivo de esta revista filosófica era divulgar el pensamiento de Hegel, el cual Heiberg consideraba fundamental para enfrentarse a lo que él percibía como la crisis cultural de la época. Kierkegaard también intentó abrirse paso en este nuevo medio. En 1838, le envió a Heiberg una extensa reseña de la última novela de Hans Christian Andersen, *Apenas un músico*, para que fuera publicada en el segundo número de *Perseus*. El cuentista gozaba ya de una fama que rivalizaba con la del mismo Heiberg. Éste, por su parte, no aprobaba el estilo sentimental y poco riguroso de Andersen, lo cual había producido fricciones entre ambos escritores. Kierkegaard aprovechó esta oportunidad y redactó una crítica severa al estilo de Andersen, empleando como base elementos de la estética de Heiberg y recurriendo a un lenguaje técnico hegeliano. Se trataba, en pocas palabras, de un trabajo “heibergiano”. No

obstante, Heiberg rechazó la reseña por cuestiones estilísticas; Kierkegaard hizo revisar su trabajo, que terminaría convirtiéndose en *De los papeles de alguien que todavía vive*, y lo volvió a enviar, pero ya era demasiado tarde, el nuevo número de *Perseus* estaba listo para salir a la luz.

Aun así, Kierkegaard aceptó el revés con paciencia y siguió tratando de cultivar la amistad de Heiberg. Tras terminar sus estudios de teología en la universidad y romper su compromiso con Regina Olsen, Kierkegaard viajó a Berlín, donde comenzó la redacción de su primer gran proyecto literario: *O lo uno lo otro*. Aunque el libro aparecía cobijado detrás de un editor seudónimo, Víctor Eremita, el estilo de Kierkegaard era inconfundible. Además, en la obra había múltiples referencias y guiños amigables a Heiberg. Si bien era evidente que Kierkegaard había madurado como pensador, también era palpable que la estética heibergiana seguía funcionando como un marco teórico para varios de los análisis que aparecían en el libro, especialmente en la primera parte, en los ensayos sobre el *Don Giovanni* de Mozart y las diferencias entre la tragedia antigua y la moderna. En el ensayo titulado *El primer amor*, Kierkegaard, bajo el seudónimo A, pone en los cielos el vodevil del mismo nombre del dramaturgo francés Scribe. Heiberg no sólo había sido el responsable de introducir el género del vodevil en Dinamarca, sino que había traducido al danés múltiples vodeviles de Scribe, incluyendo *El primer amor*. Sin duda el poeta sabría apreciar este gesto de deferencia.

*O lo uno o lo otro* se publicó el 20 de febrero de 1843. Kierkegaard esperaba con impaciencia el veredicto de Heiberg y éste no tardó en llegar. El 1 de marzo, nueve días después de la aparición de la obra de Kierkegaard, se publicó en el *Intelligensblade* —el sucesor espiritual del *Kjøbenhavns flyvende Post*— la reseña general titulada “La cosecha literaria de invierno”. Kierkegaard debió sentirse sorprendido de que su libro, una enormidad de más de ochocientas páginas, fuera leído, analizado y comentado en menos de dos semanas. Sus peores inquietudes se hicieron realidad. Heiberg, de hecho, comenzaba burlándose del tamaño descomunal del libro. La obra, señala el reseñador, contiene algunas observaciones ingeniosas, “picantes”, pero es una lectura aburrida, pesada y desorganizada. El autor ensalza de forma poco razonable una “linda bagatela” como *El primer amor* de Scribe y luego, en *El diario del seductor*, se deleita en obscenidades nauseabundas (aunque Heiberg se regocija al pensar en el escándalo que producirá entre los lectores mojigatos). Para aumentar la ofensa, el reseñador se distancia de su propio juicio y coloca el análisis en boca de un tal “uno”, un lector

abstracto e impersonal que avanza a regañadientes a través de las páginas interminables del libro. La segunda parte de la obra es un paseo más agradable. Este segundo volumen, la parte ética, constituye una visión total que no puede más que ser el fruto de una mente brillante. Heiberg, es decir, “uno”, se sorprende de que siquiera exista esa disyunción que le da su título al libro, “o lo uno o lo otro”, pues resulta claro que la segunda alternativa, la perspectiva ética, es la definitiva.

Este fue un momento clave en la historia de la literatura danesa. Después de “La cosecha literaria de invierno”, Kierkegaard rompió su relación con Johan Ludvig Heiberg. En lo sucesivo, no desaprovecharía ninguna oportunidad para lanzar ataques indirectos y burlas en contra de Heiberg; de hecho, dedicaría una obra completa a atacar al poeta: *Prefacios* del seudónimo Nicolaus Notabene. Pero quizá el aspecto más importante de la ruptura fue el alejamiento de Kierkegaard con relación a los grandes héroes de Heiberg: Hegel y Goethe. Es fácil apreciar cómo las siguientes obras seudónimas —*Temor y temblor*, *El concepto de la angustia*, *Migajas filosóficas* y el *Postscriptum*— respiran de forma ostensible una actitud anti-hegeliana.

Las provocaciones no cesaron. Kierkegaard dedicó textos completos a la familia inmediata de Heiberg: a su madre, Thomasine Gyllembourg, en *Una reseña literaria*, y a su esposa, Johanne Luise, en *La crisis y una crisis en la vida de una actriz*. A pesar de los embates, Heiberg nunca respondió. Él era, como Kierkegaard, un polemista talentoso, pero sabía elegir bien sus batallas y era consciente de que su estrella estaba en descenso mientras que la de su antiguo admirador ascendía con fuerza.

En el fondo, y a pesar de las posturas anti-sistema y anti-Hegel de algunas de sus obras, Kierkegaard heredó como escritor varias características de Heiberg. Poseía, como éste, un gran talento para el sarcasmo, la ironía y la sátira. Era también, al igual que Heiberg, un perfeccionista en cuanto al estilo. Pero tal vez la cualidad más parecida y relevante entre los dos escritores fue su preocupación por la decadencia cultural de la época y de la sociedad danesa, y su convicción en el poder terapéutico y curador de la escritura. Ambos fueron críticos de su tiempo.

\*\*\*

La presente entrega de la sección *Textos y contextos* está dedicada a Johan Ludvig Heiberg, una de las figuras fundamentales de la Edad de Oro de Dinamarca. Si comparáramos el mundo literario danés de la época con

un sistema solar, sería necesario decir que Heiberg era el sol o la estrella principal en cuya órbita giraban todos los demás astros literarios. Su fama, no obstante, ha sido eclipsada por dos personajes que en un principio fueron admiradores suyos que anhelaron su aprobación: Søren Kierkegaard y Hans Christian Andersen. Como en números anteriores, en esta sección intentamos llamar la atención sobre un autor que vale la pena ser conocido y leído.

Presentamos, en primer lugar, la traducción de la reseña “La cosecha literaria de invierno”. Es un texto breve, pero que representa un momento decisivo en la carrera como escritor de Kierkegaard.

El primer artículo de la sección se titula “La ‘nota discordante’ de Hegel: la crisis cultural y la inspiración detrás de *Sobre la importancia de la filosofía para la época presente* de Heiberg”. En este trabajo, Jon Stewart argumenta que la filosofía de la religión de Hegel fue el marco teórico de la polémica obra *Sobre la importancia de la filosofía para la época presente*. En este importante libro de 1833, Heiberg ofrecía su diagnóstico sobre lo que él percibía como la crisis de la época, la cual se manifestaba en la decadencia de las tres esferas más decisivas de la cultura: la religión, el arte y la filosofía. De acuerdo con Heiberg, el enfoque especulativo de Hegel era indispensable para enfrentar y superar dicha crisis. En su ensayo, Stewart intenta arrojar luz sobre la cuestión de cuál fue el elemento específico del pensamiento de Hegel que Heiberg consideraba que podía servir para resolver la crisis cultural de Dinamarca.

En el segundo artículo, “La comedia especulativa como crítica social. Johan Ludvig Heiberg y ‘Un alma después de la muerte’”, vuelvo a tocar el tema de la crisis cultural de Dinamarca. Después de percatarse de que la filosofía hegeliana era demasiado complicada para el público danés, Heiberg tuvo la idea de utilizar su talento literario para comunicar el mensaje filosófico que, según él, ayudaría a superar el estado de crisis. El género que concibió para este fin fue la denominada “comedia especulativa”. En mi ensayo, me gustaría ofrecer un análisis de la evolución de la comedia especulativa heibergiana que culminó en la publicación en 1841 de la comedia “Un alma después de la muerte”.

F. Nassim Bravo Jordán





# LA COSECHA LITERARIA DE INVIERNO (1843)

Johan Ludvig Heiberg

Fuente:

Johan Ludvig Heiberg, “Litterær Vintersæd”, *Intelligensblade*, 1843, vol. 2, no. 24, pp. 285-292.

Notas y traducción del danés de F. Nassim Bravo Jordán



Johan Ludvig Heiberg

La gran multitud de libros que suele aparecer en nuestra nación en el periodo que se extiende de los últimos días del otoño al Año nuevo y, dado que hay varios rezagados, hasta los primeros meses después de Año nuevo, es justo como una cosecha de invierno que no se hace visible sino hasta primavera, y es que, entretanto, ha tenido la fuerza para germinar en el silencioso e invisible seno de la tierra, sin el cual languidecería y jamás se tornaría verde. El público lector es la tierra en la que esta cosecha literaria de invierno germinará o desaparecerá. El hecho es que resulta poco común que todas las voces sean unánimes de inmediato y desde el comienzo con respecto al valor y significado de un libro nuevo, e incluso cuando tal cosa sucede, esto, no obstante, es más una predicción sobre su futuro puesto en la literatura que el que tenga un sitio seguro en ella. Una reseña meticulosa a menudo puede transformar de forma repentina la opinión general que con tanta seguridad se había manifestado. También para los libros existe un tiempo de prueba antes de cuyo término no es posible afirmar cuál es su verdadera valía, y establecer la duración de tal prueba al tiempo que va del Año nuevo a la primavera difícilmente nos resultará demasiado largo. De esta manera, la primavera literaria llega para estos productos al mismo tiempo que la primavera real; al igual que ésta, es un tiempo de resurrección y no es sino hasta que la primavera está en su puesto que estos retoños literarios se revelan en verdad como fructíferos para la literatura. 285

Lo que en realidad es motivo de esta observación es el hecho de que el *Intelligensblade* concluye su segundo volumen con el presente número<sup>1</sup> sin haber mencionado todavía los distintos libros notables que se han publicado desde el otoño hasta ahora. El editor debe rogarle al lector que 286

---

<sup>1</sup> Heiberg editó la publicación periódica llamada *Intelligensblade* entre marzo de 1843 y marzo de 1844, publicando en total cuatro volúmenes. A diferencia de *Perseus*, el diario editado anteriormente por Heiberg (1837-1838), cuyo énfasis era esclarecer y divulgar cuestiones de filosofía, especialmente del sistema de Hegel, *Intelligensblade* volvió a concentrarse en la literatura y el teatro como temas principales, aunque también se tocaban asuntos políticos. “La cosecha literaria de invierno” apareció en el no. 24, el último, del segundo volumen de *Intelligensblade*.

también en este sentido considere tales libros como una cosecha de invierno que florecerá en el tercer volumen del *Intelligensblade*, el cual iniciará en la misma fecha que el primer volumen, y que el editor, al menos en pensamiento o con esperanza, pretende empezar con las mismas palabras con las que, de hecho, hace un año empezó el primero: “Es primavera y los pájaros cantores han llegado”.

287 Por lo demás, los libros que han sido escritos por autores conocidos y populares no tienen necesidad alguna de la recomendación apresurada que sin duda tiene que ser el verdadero objetivo de una reseña hecha a la carrera. Por otro lado, las apreciaciones más tardías que primero las juzgan como cosechas invernales pueden resultarles provechosas, en buena medida porque se han convertido en valoraciones más maduras. También al reseñador le conviene familiarizarse con esos juicios provisionales y a menudo contradictorios, y cuando por último la opinión pública se vuelve un poco más firme y determinada, aquél sabrá cómo enfrentarse a ella, ya sea dándole su aprobación o combatiéndola.

Otra ventaja de las reseñas tardías es la comodidad que se obtiene con ellas, pues, dado que la cosecha de invierno siempre es de un tamaño considerable, un reseñador puede, si tan sólo se da el tiempo para ello, ahorrarse no pocos inconvenientes, mientras que, si procede con demasiado celo, a menudo debe lamentarse por haberse procurado el inconveniente de querer matar algo que poco tiempo después ha de morir por sí solo. De este modo, entre los productos más recientes de Año nuevo hay muchos que, por decirlo de la manera más gentil posible, han muerto ya en su propio lecho, ignorados y olvidados por los supervivientes. Recuérdese el ejemplo más elocuente de esto, “El regalo de Año nuevo del Corsario”, del cual se habló tanto antes de que se conociera, y veinticuatro horas después de su publicación ya nadie hablaba de él.

288 Sin embargo, no se discutirán en este diario esos productos ya muertos y olvidados. En efecto, una de las ventajas de la categoría de la cosecha invernal es que uno puede librarse de comentar los brotes estériles. Pero de entre aquellas obras que desde ahora nos aventuramos a considerar como fructíferas, por lo pronto sólo mencionaré *Digtninger* de Winther,<sup>2</sup> *Ude og Hjemme* de Holst<sup>3</sup> y *Folkesagn* de Thiele.<sup>4</sup> En cada uno de estos libros el

<sup>2</sup> Christian Winther (1796-1876), *Digtninger*, Copenhague: C. A. Reitzel, 1843.

<sup>3</sup> Hans Peter Holst (1819-1893), *Ude og Hjemme. Reise-Erindringer*, Copenhague: C. A. Reitzel, 1843.

<sup>4</sup> Just Mathias Thiele (1795-1874), *Danmarks Folkesagn*, vols. 1-2, Copenhague: C.

*Intelligensblade* ha podido encontrar puntos de contacto para el tratamiento de interesantes cuestiones estéticas.

Por lo demás, en estos últimos días, y al igual que un relámpago caído del cielo claro, un monstruo de libro ha impactado de forma repentina a nuestro público lector; me refiero a esos dos enormes y gruesos volúmenes, o 54 pliegos grandes con letra pequeña, que componen “O lo uno o lo otro” de “Victor Eremita”.<sup>5</sup> Por lo tanto, es preciso decir que el libro es un monstruo tan sólo por su volumen, pues sus dimensiones resultan de por sí imponentes incluso antes de saber qué clase de espíritu habita dentro de él, y no dudo que si el autor quisiera exhibirlo a cambio de dinero, obtendría una suma tan grande como si cobrara por leerlo. Dicha enormidad es una molestia pasajera a la que uno debe sobreponerse. Uno<sup>6</sup> piensa: “¿tengo el tiempo para leer semejante libro, y qué garantía tengo de que mi sacrificio será recompensado?” Uno se siente capturado de forma singular por el título mismo cuando uno lo aplica a la relación de uno con el libro, y uno se pregunta a sí mismo: “¿Lo leo o lo dejo en paz?” Ya no vivimos en la Edad de Oro, sino, como se sabe bien, en la Edad del Hierro [*Jernalderen*] o, para decirlo con mayor precisión, en la Edad del Ferrocarril [*Jernbane Alderen*], ¡qué anacronismo increíble el que aparezca un *fárrago*<sup>7</sup> semejante en una época cuya misión consiste en dominar las más grandes distancias en el tiempo más corto! Por último, después de todas estas reflexiones e imprecaciones preliminares, uno dice: “¡Lo mismo da saltar de lleno en el libro que arrastrarnos por él!” Y ahora uno en verdad *salta* al libro, lo lee un poco por aquí y por allá para hacerse una idea de su sabor, el cual o bien puede impulsarnos a hacer una lectura más detenida o bien movernos a interrumpir lo ya empezado.<sup>8</sup> Pero como buen lector, uno salta primero al

289

A. Reitzel, 1843.

<sup>5</sup> *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, editado por el seudónimo Víctor Eremita, se publicó en dos volúmenes el 20 de febrero de 1843. El primer volumen contaba con 496 páginas y el segundo con 376, ambos en formato de octavo, una extensión considerable. Téngase en cuenta que “La cosecha literaria de invierno” se publicó el 1 de marzo de 1843, lo que significa que Heiberg tuvo menos de diez días para preparar su reseña de esta enorme obra, un detalle que no pasó desapercibido para un indignado Kierkegaard.

<sup>6</sup> A lo largo de su reseña Heiberg emplea el pronombre indefinido “uno”, *Man*, para referirse al lector imaginario de *O lo uno o lo otro*. Este detalle irritaría de forma especial a Kierkegaard. Sin embargo, al final del texto, Heiberg expresa el deseo de que aparezcan verdaderos lectores individuales capaces de leer con cabalidad el libro.

<sup>7</sup> En español en el texto original de Heiberg.

<sup>8</sup> A lo largo de la reseña, Heiberg juega de forma constante con la disyunción “o bien esto o bien lo otro”, *Enten-eller*, remedando el título de la obra de Kierkegaard.

primer volumen antes de saltar al segundo, es decir, uno navega por el *O lo uno* antes de navegar por el *o lo otro*.<sup>9</sup>

Así, uno se encuentra en primer lugar en el *O lo uno*, y en primer lugar uno se encuentra aquí no demasiado bien, pues uno se percata de que uno no tiene ni remotamente tanto tiempo como el autor. Se trata de un paseo desagradable e incómodo en el que uno constantemente tiene la sensación de querer adelantarse a aquel que lo lleva a uno del brazo. Uno se encuentra con muchas reflexiones picantes; quizá algunas de ellas son incluso profundas; uno no lo sabe con certeza, pues cuando uno cree descubrir un punto (lo que el autor llama un punto), uno vuelve a sentirse desorientado. Uno se siente impaciente de que el poco común ingenio, la erudición y la destreza estilística del autor no vayan emparejadas con una habilidad organizadora que podría lograr que las ideas se mostrasen de forma plástica. Todo parece como salido de un sueño, indeterminado y evanescente. Sin embargo, a fin de tener un punto de partida positivo en medio de toda esta negatividad, uno se entrega a la lectura del análisis de la comedia de Scribe “El primer amor”, pero ahí uno descubre que el autor ha transformado ese punto positivo en su propio castillo en el aire. De una pequeña y linda bagatela el autor ha pretendido hacer una obra maestra, y asocia a esto una tendencia que es justamente lo opuesto a lo que Scribe admitía de forma abierta.<sup>10</sup> Uno se apresura entonces al “Diario del seductor”,<sup>11</sup> pues el título mismo sugiere ya que tal pieza debe ser más creativa que crítica. Y de cierto modo uno no se siente decepcionado en este sentido, pero uno se siente asqueado, uno siente náuseas, uno se siente indignado, y uno no se pregunta cómo es posible que haya alguien como este seductor, sino cómo es posible que un autor individual esté de tal modo dispuesto que encuentre placer en situarse en un carácter semejante y en desarrollarlo en el silencio de sus pensamientos. La mirada cae sobre el libro y la posibilidad queda realizada.

<sup>9</sup> *O lo uno* se refiere al primer volumen del libro, la parte estética de la obra. El segundo volumen es, desde luego, *o lo otro*, la parte ética.

<sup>10</sup> En la primera parte de *O lo uno o lo otro*, Kierkegaard, bajo el seudónimo A, elabora un extenso análisis del vodevil *El primer amor* del dramaturgo francés Eugène Scribe (1791-1891). Kierkegaard, en efecto, no disimula su entusiasmo por esta obra y la exalta como una obra maestra. La pieza había sido traducida al danés por Heiberg, quien había introducido el género del vodevil en Copenhague y sentía un gran aprecio por los dramas de Scribe, de quien tradujo diversas obras. Es posible que Kierkegaard intentara ganarse la aprobación de Heiberg haciendo una reseña tan favorable de uno de los autores predilectos del poeta. Heiberg, no obstante, reconocía cuál era el valor justo de un vodevil y, por consiguiente, el trabajo de Kierkegaard no podía más que parecerle una exageración.

<sup>11</sup> “El diario del seductor” es la última parte del primer volumen de *O lo uno o lo otro*.

Uno cierra el libro y exclama: ¡Basta! He tenido suficiente de *O lo uno*, me niego a aceptar *o lo otro*". No obstante, después de que se supera la primera sensación de incomodidad, uno se regocija *anticipando*<sup>12</sup> del escándalo y las acusaciones de herejía que de repente se escucharán por todos los rincones, porque hasta ahora nuestros mojigatos, entrometidos y cobardes moralistas jamás han recibido una dosis de esta clase. Todos harán gestos y estallarán en graznidos como si hubieran sido sorprendidos *in puris naturalibus*.<sup>13</sup> ¡Cuán a menudo no han gozado con filisteo entusiasmo de las imprecaciones sobre la poesía, aun cuando ésta no hace sino emplear su legítima libertad! Que sufran ahora esta poderosa ráfaga. Les hará un gran bien: no es más que su castigo merecido.

Aquel cuyo camino con el libro he descrito es "uno"; bien pude haber dicho "otro". Mientras tanto, ciertos *individuos* sentirán curiosidad por ver qué clase de "o lo otro" contrapone el autor a semejante "O lo uno", y al menos empezarán a hojear el segundo volumen. Y cuando en cada punto al que el azar los conduce se encuentran con un relámpago de pensamiento de tal índole que de repente ilumina esferas enteras de la existencia, vislumbran que debe haber aquí una fuerza organizadora que transforma el conjunto en una genuina totalidad, y ahora, como lectores ordenados y meticulosos que son, empiezan con este "o lo otro" y leen el volumen completo de principio a fin, palabra por palabra. A lo largo de toda la lectura se sienten capturados de tal forma por el libro que prácticamente son incapaces de apartarlo, se sienten afectados de manera incesante por un espíritu inteligentísimo y poco común que desde una profunda fuente especulativa muestra frente a sus miradas la más hermosa visión ética, salpicando su exposición con un torrente de picantes bromas y humor. Pero ¿qué significa el título del libro? El segundo volumen es absoluto, ahí no hay cuestión alguna sobre un "o lo uno o lo otro", y el libro, lejos de refutar la tesis de que la ley de la contradicción ha sido superada (p. 176), constituye por el contrario una demostración más de su validez.

Pero los ya mencionados lectores "individuales", aquellos no incluidos bajo el referido "uno", por respeto al autor que ha escrito semejante "o lo otro", volverá a considerar el "O lo uno" por sí mismo, y lo leerá con detenimiento. Después de esto se formará una opinión del significado que

<sup>12</sup> En latín en el original: *anticipando*, "con antelación".

<sup>13</sup> La locución latina *in puris naturalibus*, que literalmente se traduce como "en puro estado natural", significa por lo regular "completamente desnudo".



corresponde al libro en su totalidad y, por último, tal vez uno de dichos individuos le mostrará al público esta opinión.

LA 'NOTA DISCORDANTE' DE HEGEL:  
LA CRISIS CULTURAL Y LA INSPIRACIÓN DETRÁS DE *SOBRE LA IMPORTANCIA  
DE LA FILOSOFÍA PARA LA ÉPOCA PRESENTE* DE HEIBERG

Jon Stewart  
Slovak Academy of Sciences, Slovakia

*Resumen*

Johan Ludvig Heiberg es conocido por su intensa campaña hegeliana en la Dinamarca de la Época de Oro, la cual suscitó las críticas de Kierkegaard y otros. *Sobre la importancia de la filosofía para la época presente* de Heiberg parece a primera vista caer dentro de este marco. Este texto aclama abiertamente a Hegel como el líder de la vanguardia de la cultura en una nueva era. Sin embargo, no queda claro que lo que ahí dice esté realmente en armonía con la filosofía de Hegel. Mientras que Heiberg argumenta que la época actual atraviesa por una gran crisis cultural, Hegel es conocido por sus afirmaciones celebratorias sobre la culminación del desarrollo del espíritu en su propio tiempo. La pregunta que se aborda en este artículo es: qué elemento específico del pensamiento de Hegel fue el trasfondo para Heiberg y su teoría de una crisis cultural contemporánea. Se argumenta que la respuesta se encuentra en las páginas finales de las lecciones de Hegel sobre la filosofía de la religión. Esto podría parecerles a algunos estudiosos contradictorio, ya que la religión era solo un interés secundario para Heiberg y desempeña un papel limitado en *Sobre la importancia de la filosofía para la época presente*. Sin embargo, deseo argumentar que, de hecho, estas conferencias de Hegel forman la base misma de la obra de Heiberg.

*Palabras clave:* Heiberg, Hegel, crisis cultural, Dinamarca de la Época de Oro, filosofía de la religión.

*Abstract*

Johan Ludvig Heiberg is known for his extensive Hegelian campaign in Golden Age Denmark, which evoked the criticism of Kierkegaard and others. Heiberg's *On the Significance of Philosophy for the Present Age* appears at first glance to fall within this framework. This text overtly hails Hegel as leading the vanguard of culture into a new age. However, it is not clear that what he actually says can always here be squared with Hegel's philosophy. Whereas Heiberg argues that the present age finds

itself in a great cultural crisis, Hegel is known for his celebratory claims about the culmination of the development of spirit in his own time. The question that is addressed in this article is what specifically about Hegel's thought was the background for Heiberg's important motif of a contemporary cultural crisis. It is argued that the answer is found in the final pages of Hegel's *Lectures on the Philosophy of Religion*. This might appear to some scholars as counterintuitive since religion was only a secondary interest for Heiberg and plays a limited role in *On the Significance of Philosophy for the Present Age*. However, I wish to argue that in fact these lectures by Hegel form the very groundwork for Heiberg's piece.

*Key words:* Heiberg, Hegel, cultural crisis, Danish Golden Age, philosophy of religion.

Por años, Johan Ludvig Heiberg fue el propagandista principal de la filosofía hegeliana en la Dinamarca de la Época de Oro. Inspirado por su viaje a Berlín de 1824, donde conoció a Hegel en persona y asistió a sus lecciones, Heiberg dedicó una buena parte de su programa académico a diseminar las ideas de Hegel, las cuáles él consideraba como de gran relevancia para su época. Aunque Heiberg reconoce de forma abierta su deuda con Hegel en sus así llamados "Fragmentos autobiográficos", aun así no detalla cuál elemento específico de la filosofía de Hegel le resultaba tan interesante o atractivo.<sup>1</sup> Los comentaristas han especulado con cierta profundidad en torno a esta cuestión y se han realizado muchos intentos por identificar los elementos hegelianos en las obras de Heiberg.<sup>2</sup> En el caso de muchos

---

This work was produced at the Institute of Philosophy, Slovak Academy of Sciences. It was supported by the Slovak Research and Development Agency under the contract No. APVV-15-0682.

<sup>1</sup> Johan Ludvig Heiberg, "Autobiographiske Fragmenter", en sus *Prosaiske Skrifter*, vols. 1-11, Copenhagen: C. A. Reitzel, 1861-1862, vol. 11, pp. 500 y ss. (Traducción al inglés en *Heiberg's On the Significance of Philosophy for the Present Age and Other Texts*, ed. y trad. por Jon Stewart, Copenhagen: C. A. Reitzel, 2005 (*Texts from Golden Age Denmark*, vol. 1), p. 65.)

<sup>2</sup> Cfr. Jon Stewart, "The Finite and the Infinite: Johan Ludvig Heiberg's Enigmatic Relation to Hegelianism", *Filosofiske Studier*, ed. por Finn Collin y Jan Riis Flor (número especial, *Festskrift tilegnet Carl Henrik Koch*), 2008, pp. 267-280. Jon Stewart, *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark, Tome I, The Heiberg Period: 1824-1836*, Copenhagen: C. A. Reitzel, 2007 (*Danish Golden Age Studies*, vol. 3).

de los escritos de Heiberg esto resulta claro. Por ejemplo, sus obras sobre metafísica —o eso que él denomina “lógica— son claramente una imitación de la *Ciencia de la lógica* de Hegel y de la primera parte de su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.<sup>3</sup> También hay claros elementos hegelianos en sus obras dramáticas, especialmente en su supuesta comedia especulativa, *Fata Morgana*.<sup>4</sup> También utiliza ideas hegelianas en varias de sus obras sobre estética, en las cuales el elemento principal es una teoría sobre los géneros.

Si se toma esto en consideración, parecería que la cuestión acerca de la influencia de Hegel sobre Heiberg es un tema resuelto. Sin embargo, el asunto no resulta tan simple si se toma en cuenta la que se ha considerado como la *magnum opus* en prosa y la más importante obra filosófica de Heiberg, *Sobre la importancia de la filosofía para la época presente* de 1833.<sup>5</sup> Este texto aclama abiertamente a Hegel, al igual que a Goethe, como la voz guía que conducirá a la cultura hacia una nueva era. No obstante, lo que en realidad afirma sobre la filosofía de Hegel en esta obra no siempre queda claro. La pregunta que me gustaría abordar en este artículo es: ¿qué parte en específico del pensamiento de Hegel constituyó la base de este importante texto de Heiberg? Intentaré demostrar que la respuesta se encuentra en las últimas páginas de las *Lecciones sobre filosofía de la religión* de Hegel. Para algunos estudiosos esto podría resultar contrario al sentido común, ya que la religión no era más que un interés secundario para Heiberg y desempeñó un papel muy limitado en *Sobre la importancia de la filosofía para la época presente*. Aun así, me gustaría argumentar que, de hecho, estas lecciones de Hegel conforman el fundamento mismo de esta obra de Heiberg.

---

<sup>3</sup> Cfr. Johan Ludvig Heiberg, *Grundtræk til Philosophiens Philosophie eller den speculative Logik. Som Ledetraad ved Forelæsninger paa den kongelige militaire Høiskole*, Copenhagen: Andreas Seidelin, 1832. (Traducción al inglés en *Heiberg's Speculative Logic and Other Texts*, ed. y trad. por Jon Stewart, Copenhagen: C. A. Reitzel, 2006 (*Texts from Golden Age Denmark*, vol. 2).). Cfr. Carl Henrik Koch, “Træk af Hegels betydning for dansk åndsliv i det 19. århundrede”, en su *Strejftog i den danske filosofis historie*, Copenhagen: C. A. Reitzel, 2000, p. 41.

<sup>4</sup> Johan Ludvig Heiberg, *Fata Morgana*, Copenhagen: Schuboths Boghandling, 1838. Cfr. Jon Stewart, “Heiberg’s Conception of Speculative Drama and the Crisis of the Age: Martensen’s Analysis of *Fata Morgana*” en *The Heibergs and the Theater: Between Vaudeville, Romantic Comedy and National Drama*, ed. por Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2012, pp. 139-160 (*Danish Golden Age Studies*, vol. 7).

<sup>5</sup> Johan Ludvig Heiberg, *Om Philosophiens Betydning for den nuværende Tid. Et Indbydelses-Skrift til en Række af filosofiske Forelæsninger*, Copenhagen: C. A. Reitzel, 1833. (En inglés en *Heiberg’s On the Significance of Philosophy for the Present Age and Other Texts*, pp. 85-119).

## I. *La crisis de la época*

La tesis principal de *Sobre la importancia de la filosofía para la época presente* es que existe una gran crisis en Europa que abarca todos los ámbitos de la cultura. Al comienzo de la obra, Heiberg describe la época actual como un periodo transicional en el desarrollo histórico y cultural en donde los antiguos valores, costumbres e ideas fundamentales son puestos en duda, y la gente está en búsqueda de ideas nuevas con las cuáles sustituirlas. Heiberg escribe:

Una condición así en realidad no es una condición; se trata tan sólo de una transición desde una condición previa hacia otra que todavía no llega. No es una existencia fija, sino sólo un devenir en el que aquellos que es viejo termina y lo que es nuevo comienza, una apariencia de existencia destinada a ocupar el sitio de una verdadera condición; en otras palabras, se trata de una crisis.<sup>6</sup>

Con esto, Heiberg hace sonar la alarma acerca del estado actual de la cultura en su época. La crisis ha surgido a causa del desgaste de los valores tradicionales en los últimos tiempos. En este punto parece insinuar que lo anterior es un resultado de los movimientos tanto de la Ilustración como del Romanticismo. La primera había debilitado las creencias religiosas tradicionales al exigirles que se sometieran al examen de la ciencia y la razón. El segundo había reducido la religión a un asunto de fe personal sin contacto alguno con una verdad externa o de hecho.

En consideración de lo anterior, Heiberg piensa que la crisis cultural de la época es una forma de relativismo o nihilismo. La gente ha dejado de creer en una verdad objetiva. Ya no puede seguir a la religión de un modo inmediato y es acosada por las dudas. En la esfera del arte, todo se ha transformado en una batalla campal en la que poetas, escritores y artistas quedan atrapados entre el pasado y el futuro. Algunos tratan de aferrarse a las antiguas formas, aunque éstas ya no satisfacen a la audiencia. Otros intentan incursionar en nuevas direcciones experimentales, pero éstas carecen de un significado y una verdad más profundos, de manera que terminan por ser efímeras.

Heiberg cree que parte del problema puede encontrarse en el ascenso de las ciencias empíricas, el cual ha llevado a una obsesión miope con los objetos de la percepción. Lo verdadero es aquello que se ve y percibe de

---

<sup>6</sup> Heiberg, *Om Philosophiens Betydning*, pp. 3 y ss. (*On the Significance of Philosophy for the Present Age and Other Texts*, pp. 85-119).

forma inmediata. Sin embargo, los objetos de los sentidos son fugaces y no ofrecen una verdad duradera. La persona obsesionada con el mundo externo inmediato es a la que Kierkegaard denomina el burgués filisteo y a la que Heiberg caricaturiza de forma magnífica como el difunto copenhaguense en su poema “Un alma después de la muerte”.<sup>7</sup> Heiberg a menudo despotrica en contra de aquellos que permanecen en el reino de lo empírico y son incapaces de observar la verdad superior de la idea especulativa. Esto aparece de forma clara en el prefacio “A los lectores” en el primer número de su revista hegeliana *Perseus*.<sup>8</sup>

Dado que el énfasis sobre lo empírico es el meollo del problema, Heiberg argumenta que la solución para la crisis de la época reside en la filosofía idealista de Hegel. Al revelar la verdad superior a través de ideas, ésta puede ir más allá de los problemas del relativismo ligados a la esfera empírica, incapaz de observar lo superior. Heiberg afirma dramáticamente dicha tesis de la siguiente manera:

¿Qué es, entonces, aquello que impondrá el orden al caos actual? O bien... ¿cuál es el objetivo por el que lucha la actual confusión? ¿Cuál es la unidad hacia la que se dirige la actual diferencia? Después de todas las consideraciones anteriores, la respuesta es simple: es la filosofía la que pondrá fin a la confusión. Es hacia ella que están dirigidas las fuerzas en conflicto.<sup>9</sup>

La verdad en el sentido más profundo tiene que ser algo duradero (comparado con el siempre cambiante mundo de los sentidos). Así, la verdad de la filosofía, la religión y el arte pueden encontrarse en las ideas, es decir, en los conceptos del pensamiento filosóficos. Una vez que dichos conceptos son establecidos, son verdaderos por siempre y no se transforman

---

<sup>7</sup> Johan Ludvig Heiberg, “En Sjæl efter Døden”, en *Nye Digte*, Copenhagen: C. A. Reitzel, 1841, pp. 29-158. (Traducido parcialmente al inglés en *A Soul after Death*, trad. por Henry Meyer, ed. por Sven H. Rossel, Seattle: Mermaid Press, 1991). Cfr. Otto Borschsenius, “En Sjæl efter Døden og Adam Homo”, en su *Fra Fyrrerne. Litterære Skizzer*, vols. 1-2, Copenhagen: C. A. Reitzels og Otto B. Wroblewskys Forlag, 1878-1880, vol. 2, pp. 19-87. Lasse Horne Kjældgaard, *Sjælen efter døden. Guldalderens moderne gennembrud*, Copenhagen: Gyldendal, 2007.

<sup>8</sup> Johan Ludvig Heiberg, “Til Læserne”, *Perseus. Journal for den speculative Idee*, ed. por Johan Ludvig Heiberg, no. 1, 1837, Copenhagen: C. A. Reitzel, pp. v-xiv. (En inglés en “To the Readers”, en *Heiberg's Perseus and Other Texts*, ed. y trad. por Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2010 (*Texts from Golden Age Denmark*, vol. 6), pp. 75-79).

<sup>9</sup> Heiberg, *Om Philosophiens Betydning*, pp. 21 y ss. (*Of the Significance of Philosophy for the Present Age*, p. 98).

ni se corrompen como los objetos de los sentidos. Aunque Hegel no es mencionado de forma explícita en este pasaje, las palabras de Heiberg dejan claro que a lo que aquí se refiere es al idealismo filosófico de Hegel. Hegel es, por lo tanto, la figura cultural clave de los tiempos que posee las herramientas para sacar a la época actual de su crisis cultural. Lo único que se requiere es entender y adoptar su idealismo.

Lo que resulta desconcertante acerca del tema de la crisis cultural es que no parece estar en armonía con el juicio del propio Hegel sobre su época. Las obras de Hegel son famosas por concluir con un tono positivo o incluso triunfante. Por ejemplo, la *Fenomenología del espíritu* culmina en el concepto de “Saber absoluto”, que es la superación de todas las formas anteriores de conocimiento que se han examinado en el libro. En esa misma línea, la *Ciencia de la lógica* concluye con “La idea absoluta” y la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* con el “Espíritu absoluto”, ambos de los cuales representan la forma suprema de conocimiento. Tal vez de manera más obvia, los lectores están familiarizados con las célebres observaciones festivas de Hegel al final de sus *Lecciones sobre filosofía de la historia*, donde afirma que la culminación de la historia y del desarrollo de la libertad subjetiva y el auto-conocimiento se ha logrado en su propia época. Con todo esto, la noción de Heiberg de que la época presente sufre de una crisis cultural parecería ser diametralmente opuesta al juicio de Hegel sobre su época. ¿De dónde surge la interpretación de Heiberg acerca de la crisis de la época? ¿Tiene alguna base en la filosofía de Hegel? Sería profundamente extraño que una obra que al parecer está inspirada de manera abierta en Hegel y que propone su filosofía como una solución para los males de la época se separara de forma tan radical de la visión de Hegel en un tema tan central. ¿Cómo se explica esta desviación?

## II. *La sorprendente importancia de la filosofía de la religión*

A muchos lectores les parecerá sorprendente que el mismo Heiberg consideraba que *Sobre la importancia de la filosofía para la época presente* era principalmente una obra sobre religión. Lo anterior resulta un poco ilógico, pues la religión no parece desempeñar un papel especialmente importante en el texto. Se discute de forma breve al lado de otras esferas culturales como la filosofía, la ciencia y el arte. Sin embargo, aparte de algunas cuantas afirmaciones provocativas, nunca se propone un análisis más amplio de



temas religiosos. Aún más, la religión, tal como puede observarse a partir del resto del *corpus* de Heiberg, ocupa un puesto muy limitado en su lista general de intereses.

No obstante, la interpretación que Heiberg hace de su propia obra parece adjudicarle a la religión un puesto especial. Él describe su nueva obra en una carta a su padre exiliado, Peter Andreas Heiberg:

... recién publiqué un programa, un libro completo, titulado *Sobre la importancia de la filosofía para la época presente*. Esta pequeña obra contiene sobre todo una investigación sobre la relación de la filosofía con la religión, y supongo que, como consecuencia, será la ocasión de debates literarios bastante acalorados.<sup>10</sup>

Su descripción de la obra como una exploración de “la relación de la filosofía con la religión” resulta especialmente llamativa, ya que página por página lo que se observa es una discusión mucho más extensa y detallada sobre literatura, no sobre religión. Esto nos hace preguntarnos qué es lo que Heiberg quería decir con tal afirmación. Sin embargo, es preciso advertir que lo que más llamó la atención en la recepción crítica de la obra fueron, en efecto, las provocativas afirmaciones de Heiberg acerca de la religión.

Los comentarios sobre la religión en la obra intentan mostrar que, al igual que en otros ámbitos de la cultura, la religión también se encuentra en un estado de crisis.<sup>11</sup> Heiberg señala que, dado el desarrollo en las ciencias, se ha vuelto imposible que la gente educada crea de forma ingenua en la religión, como ocurría en el pasado. Escribe:

Si le echamos un vistazo a la época presente, descubriremos en primer lugar que ciertos temas, que entre los incultos poseen la vida del presente y el interés del momento, son considerados por la gente culta como algo ya concluido que pertenece al pasado. El ejemplo más impactante de lo anterior son nuestras disputas teológicas, las cuales se llevan a cabo de forma exclusiva para la edificación de los incultos, mientras que los cultos, que ya han superado esta perspectiva, permanecen prácticamente indiferentes ante tales disputas...<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> Carta no. 29, en *Heibergske Familiebreve*, ed. por Morten Borup, Copenhague: Gyldendal, 1943, p. 60.

<sup>11</sup> Cfr. Jon Stewart, *The Cultural Crisis of the Danish Golden Age: Heiberg, Martensen and Kierkegaard*, Copenhague: Museum Tusulanum Press, 2015 (*Danish Golden Age Studies*, vol. 9), pp. 149-154.

<sup>12</sup> Heiberg, *Om Philosophiens Betydning*, pp. 14 y ss. (*On the Significance of Philosophy for the Present Age*, p. 94).



Desde el punto de vista de Heiberg, la religión como sistema de creencias ya no es viable en su forma tradicional. En el pasado desempeñaba una cierta función y respondía a las necesidades de la gente; pero en la actualidad ha perdido su credibilidad debido a los avances de la ciencia, la cual reemplaza los milagros y la intervención divina con explicaciones racionales y empíricamente fundamentadas. Heiberg incluso insinúa que la religión es de hecho obsoleta en la época presente: “No sirve de nada ocultar o maquillar la verdad; debemos admitir que la religión en nuestra época es casi en su totalidad un asunto para los incultos, mientras que para la gente cultivada es algo que pertenece al pasado, a un camino ya transitado”.<sup>13</sup> La religión ya no puede cumplir su función tradicional. Sobra decir que estos comentarios fueron extremadamente provocadores y terminaron siendo el foco del debate crítico en torno a la obra, un debate en el que pastores y teólogos se unieron a fin de refutarla.

El hecho de que Heiberg estimase que el tema principal de *Sobre la importancia de la filosofía* era la religión nos ofrece una pista acerca de la inspiración hegeliana de la obra. La filosofía de la religión de Hegel era de forma clara la parte más importante de su filosofía para la recepción inmediata de su pensamiento. Las escuelas hegelianas se formaron a partir de los debates en torno a su filosofía de la religión.<sup>14</sup> Estos debates se llevaban a cabo en el tiempo de Heiberg y él sin duda estaba al tanto de ellos. Sería posible argumentar que el tema principal de la crisis de la época puede encontrarse en dichos debates, por ejemplo, en las obras de los hegelianos de izquierda, quienes intentaban utilizar el pensamiento de Hegel para minar las creencias religiosas tradicionales. Aunque esto es verdad, me gustaría mostrar que la idea de la religión como un elemento que se encuentra en el núcleo de una crisis cultural es algo que podemos descubrir en el pensamiento del mismo Hegel. La clave consiste en identificar la fuente específica de Heiberg para esta idea.

---

<sup>13</sup> Heiberg, *Om Philosophiens Betydning*, p. 16. (*On the Significance of Philosophy for the Present Age*, p. 95).

<sup>14</sup> Cfr. Jon Stewart, “Hegel’s Philosophy of Religion and the Question of ‘Right’ and ‘Left’ Hegelianism”, en *Politics, Religion and Art: Hegelian Debates*, ed. por Douglas Moggach, Evanston: Northwestern University Press, 2011, pp. 66-95.

### III. Heiberg y las Lecciones sobre filosofía de la religión de Hegel

Cuando Heiberg estaba en Berlín en 1824, Hegel se encontraba impartiendo dos cursos: uno sobre filosofía de la religión y otro acerca de “Lógica y metafísica”.<sup>15</sup> El segundo probablemente estaba basado en la *Ciencia de la lógica*, lo cual explicaría el interés constante de Heiberg por este aspecto del pensamiento de Hegel. No obstante, me gustaría argumentar que el curso sobre filosofía de la religión fue el que resultaría clave para *Sobre la importancia de la filosofía* de Heiberg. Dichas lecciones se publicaron de forma póstuma en 1832 por el teólogo Philipp Marheineke,<sup>16</sup> apenas un año antes de la aparición de la obra de Heiberg. Sabemos que Heiberg leyó esta obra, pues la cita directamente en su texto.

Como se sabe bien, a fin de realizar su edición Marheineke compiló diferentes apuntes de los estudiantes de Hegel y creó un texto unificado a partir de ellos. Sin embargo, esto significaba una distorsión importante, ya que Hegel impartió su curso sobre filosofía de la religión cuatro veces: en 1821, 1824, 1827 y 1831.<sup>17</sup> De forma comprensible, su perspectiva se transformó durante este periodo a medida que continuaba investigando el tema y trabajaba sobre el material. Estos cambios se reflejaron en los distintos cursos, en los que aparecen variaciones importantes. A diferencia de la antigua edición de Marheineke, la nueva edición de las *Lecciones sobre filosofía de la religión* divide los cursos individuales en los años en que Hegel los impartió.<sup>18</sup> Este aspecto hace posible observar con más precisión la versión de las lecciones que Heiberg presenció en 1824.

<sup>15</sup> Cfr. “Übersicht über Hegels Berliner Vorlesungen”, en Hegel, *Berliner Schriften: 1818-1831*, ed. por Johannes Hoffmeister, Hamburgo: Felix Meiner, 1956, p. 745.

<sup>16</sup> Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Nebst einer Schrift über die Beweise vom Daseyn Gottes*, I-II, ed. por Philipp Marheineke, vols. 11-12 [1832], en *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe*, vols. 1-18, ed. por Ludwig Boumann, Friedrich Förster, Eduard Gans, Karl Rosenkranz, Johannes Schulze, Berlín: Verlag von Duncker und Humblot, 1832-1845.

<sup>17</sup> Cfr. “Übersicht über Hegels Berliner Vorlesungen”, en *Berliner Schriften: 1818-1831*, pp. 743-749.

<sup>18</sup> Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, partes 1-3, ed. por Walter Jaeschke, Hamburgo: Felix Meiner, 1938-1985, 1993-1995. (Esto corresponde a los vols. 3-5 en Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, vols. 1-17, Hamburgo: Meiner, 1983-2008. Parte 1, *Einleitung. Der Begriff der Religion* = vol. 3. Parte 2, *Die Bestimmte Religion. A: Text* = vol. 4a. Parte 2, *Die Bestimmte Religion. B: Anhang* = vol. 4b. Parte 3, *Die vollendete Religion*, vol. 1-3, ed. por Peter C. Hodgson, trad. por Robert F. Brown, P. C. Hodgson y J. M. Stewart, con la ayuda de H. S. Harris, Berkeley et

Para nuestro propósito, el texto clave de estas lecciones se encuentra en las últimas páginas, en las que después de ofrecer un extenso resumen del desarrollo histórico de las religiones del mundo, Hegel evalúa el estado de la religión en su propia época. Los lectores de Hegel recordarán el tono triunfante al final de las *Lecciones sobre filosofía de la historia*, donde se tiene de forma clara la sensación de que el desarrollo histórico está alcanzando su cúspide y llegando a una conclusión. En ese texto, se afirmaba que la idea de la libertad humana se había realizado en el desarrollo de la historia universal, específicamente en eso que Hegel denomina el mundo germánico. Se podría esperar un tono triunfante parecido al final de las *Lecciones sobre filosofía de la religión*, las cuales en muchos sentidos también rastrean el desarrollo de la libertad en la historia, ya que en estas lecciones el largo desarrollo de las religiones del mundo alcanza su punto culminante en el cristianismo. Después de todo, sólo el cristianismo había creado las condiciones para la realización de la libertad humana, de acuerdo con el discurso de Hegel.

Sin embargo, y de forma un tanto sorprendente, Hegel concluye estas lecciones no con una celebración de la época actual, sino más bien con una descripción de ella como en estado de crisis. Se describe el desarrollo del pensamiento religioso en tres pasos generales. En primer lugar, se encuentra la piedad simple e irreflexiva del creyente religioso, la cual se encuentra libre de la carga de la duda o del pensamiento escéptico.<sup>19</sup> El creyente religioso es dominado por sentimientos, emociones e imágenes visuales, sin que haya nada sofisticado o intelectual en su creencia. Esto corresponde a lo que Heiberg identifica con la creencia religiosa del pasado, a la cual considera como una etapa del desarrollo cultural que ha sido superada. Dicha noción de piedad irreflexiva es problemática, ya que, al carecer de un contenido doctrinal real, termina por reducirse a un relativismo en el que cada individuo entabla su relación personal con lo divino a través del sentimiento.

En segundo lugar está la etapa que Hegel llama “reflexión”, la cual es representada por la Ilustración.<sup>20</sup> Esta etapa le añade a la religión el elemento de la consideración atenta y racional. Los pensadores de la Ilustración critican a la religión, pues es imposible reconciliarla con los hechos de la ciencia moderna. La noción de los milagros y los dogmas del cristianismo

---

al.: University of California Press, 1984-1987.)

<sup>19</sup> Hegel, “The Consummate Religion: The Lectures of 1824”, en *Lectures on the Philosophy of Religion* (Hodgson), vol. 3, p. 238.

<sup>20</sup> *Ibíd.*, pp. 238-245.

parecen estar en contradicción con todo lo que la ciencia enseña acerca del modo en que el mundo funciona. El pensador ilustrado exige de la religión una justificación en el sentido de las categorías y la metodología de la ciencia. Cuando la religión se muestra incapaz de proporcionar esto, es rechazada como superstición o mitología: “Todo aquello que contradice tales determinaciones fijas [de la ciencia] es inválido; las pretensiones y ordenanzas de la Iglesia que van en contra de ellas no tienen validez alguna”.<sup>21</sup> El pensamiento ilustrado destruye toda verdad absoluta al reducirlo todo a lo empírico. Es incapaz de aceptar la idea de un Dios encarnado, lo cual considera como antropomorfismo, de modo que esto lo sustituye con la idea de un ser supremo que se encuentra en el deísmo. Se pensaba que esta idea de un Dios creador y trascendente, indiferente frente a los asuntos humanos, era la única concepción de lo divino que podía reconciliarse con la ciencia moderna. Este colapso de las creencias religiosas tradicionales provocado por el ascenso de la ciencia cuadra de forma precisa con la crisis cultural de la época que Heiberg describe en *Sobre la importancia de la filosofía*.

Por último, estas dos etapas son superadas y asimiladas en el pensamiento filosófico, el cual es capaz de tomar en consideración el sentimiento inmediato del creyente y la reflexión del científico y el pensador crítico, terminando con una concepción genuina de la verdad.<sup>22</sup> Mientras que la fe de la piedad inmediata está fundada en lo particular y la fe de la Ilustración se basa en lo universal (es decir, en el Dios abstracto del deísmo), el objetivo de la filosofía especulativa es reconciliar a las dos y demostrar la unidad de lo universal y lo particular.<sup>23</sup> Esta tercera etapa es claramente la inspiración para la propuesta de Heiberg de una solución para la crisis cultural actual. Sus lectores tienen que entender la filosofía especulativa de Hegel, lo que le devolverá a la religión un fundamento sólido.

La crisis religiosa de la época, tal como es descrita por Hegel, consiste en el hecho de que la piedad inmediata e irreflexiva carece de cualquier tipo de fe común o doctrina, ya que está desprovista de un contenido fijo y concreto: divide a los creyentes religiosos “en átomos, cada uno con su propia visión del mundo”,<sup>24</sup> y de este modo debilita la idea de una comunidad cristiana. La solución ofrecida por la Ilustración —el ser supremo del deísmo— no logra resolver el problema, pues dicha concepción de lo divino también carece de

<sup>21</sup> *Ibíd.*, p. 240.

<sup>22</sup> *Ibíd.*, pp. 245-247.

<sup>23</sup> *Ibíd.*, p. 246.

<sup>24</sup> *Ibíd.*, p. 246.

contenido. Dada su naturaleza abstracta y trascendente, se dice que no es posible conocer nada de este Dios. La misión de la filosofía es recuperar el contenido concreto de la concepción de lo divino que sea satisfactorio tanto para el creyente inmediato como para el seguidor de la Ilustración.

Lo que resulta sorprendente de la explicación de Hegel es que se esperaría que aplaudiera el desarrollo de las religiones del mundo por haber alcanzado la tercera etapa, llegando a su punto culminante. Pero esto no es lo que él dice. De hecho, él afirma que esta tercera etapa filosófica sólo ha sido alcanzada por los intelectuales, mientras que la gran masa del pueblo e incluso los seguidores de la Ilustración han quedado atrás. De esta manera, la reconciliación que ha tenido lugar es en cierto sentido sólo una reconciliación teórica en la mente de los principales intelectuales de la época. Pero en realidad no se ha llevado a cabo de forma genuina. Se compara esta situación con la opresión de la libertad en el Imperio Romano, en la que los intelectuales se retiraban a la esfera interior de la mente humana para gozar de la libertad, dado que ésta no existía en el mundo externo.

La idea de una crisis espiritual de la época aparece de forma más clara al final de la edición de Marheineke de las *Lecciones sobre filosofía de la religión* de Hegel. En la primera edición, se presenta a Hegel concluyendo el curso con un simple resumen de las tres etapas que acaba de exponer: la fe inmediata, la reflexión y su reconciliación en el pensamiento filosófico. Pero en la segunda edición,<sup>25</sup> publicada en 1840, se añaden dos páginas de texto muy elocuentes.<sup>26</sup> En ellas Hegel se dirige a su auditorio de forma dramática: “Pero si ahora, después de haber considerado el origen y la existencia permanente de la Comunidad espiritual, observamos que, al lograr la realización en su realidad espiritual, se precipita en esta condición de perturbación interna, entonces tal realización parece ser de forma simultánea su desaparición”.<sup>27</sup> Para que la idea de reconciliación sea significativa, es preciso que exista en verdad en el mundo y no sólo en el pensamiento. Si la reconciliación es sólo una idea, sin fundamento en la

---

<sup>25</sup> Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I-II, ed. por Philipp Marheineke, vols. 11-12 (2da edición, 1840), en *Hegel's Werke*. Esta obra es traducida como *Lectures on the Philosophy of Religion*, vols. 1-3, trad. de E. B. Speirs and J. Burdon Sanderson, Londres: Routledge and Kegan Paul; Nueva York: The Humanities Press, 1962, 1968, 1972.

<sup>26</sup> Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II (Marheineke, 2da ed.), pp. 354-356; *Lectures on the Philosophy of Religion* (Speirs and Sanderson), vol. 3, pp. 149-151.

<sup>27</sup> Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion* (Speirs and Sanderson), vol. 3, p. 149.

realidad, entonces la idea misma queda socavada. A continuación, Hegel pregunta si tal es la situación de la época presente:

Pero ¿hemos de hablar aquí de destrucción, siendo que el Reino de Dios está fundado de modo eterno y el Espíritu Santo en cuanto tal vive eternamente en su Comunidad espiritual y las Puertas del Infierno no han de prevalecer frente a la Iglesia? Hablar de la muerte de la Comunidad espiritual es concluir con una nota discordante.<sup>28</sup>

Aunque Hegel parece resistirse a concluir la historia del desarrollo del pensamiento religioso de esta forma negativa o con una “nota discordante (*Mißton*) —y esto era probablemente lo último que sus estudiantes esperaban de él—, con todo prosigue así: “Pero ¿qué se puede hacer al respecto? Esta nota discordante en verdad está presente en la realidad”.<sup>29</sup> De este modo, Hegel admite que el estado actual de la situación religiosa tiene un carácter negativo.

Más adelante, compara su propia época con la decadencia de la religión en el Imperio Romano. En ese tiempo, bajo la tiranía de los emperadores romanos, era imposible participar en la vida pública de forma significativa y, como consecuencia, la gente se limitaba a sus asuntos privados y al silencio de su propia conciencia. Éste fue el periodo del desarrollo del estoicismo romano, el cual aconsejaba retirarse del mundo y cultivar las virtudes interiores. Como se sabe a partir de su crítica al estoicismo en la Fenomenología del espíritu,<sup>30</sup> Hegel piensa que ésta es una solución vacía, pues equivale a una mera reconciliación del pensamiento consigo mismo y no a una reconciliación con el mundo real, del cual los romanos se sentían por completo alienados. Esto concluye en la figura de la conciencia infeliz, el individuo que desespera de este mundo y siente una aguda separación con respecto a lo divino.<sup>31</sup> Al parecer, Hegel explica esto haciendo referencia a su propia época:

Cuando el Evangelio ya no es predicado a los pobres, cuando la sal ha perdido su sabor y todos los fundamentos han sido removidos de forma

<sup>28</sup> *Ibíd.*, pp. 149 y ss. Nótese que la referencia a las “Puertas del Infierno” es una alusión a Mateo 16:18.

<sup>29</sup> *Ibíd.*, p. 150.

<sup>30</sup> Cfr. “Stoicism, Skepticism, and the Unhappy Consciousness”, en *Hegel's Phenomenology of Spirit*, trad. De A. V. Miller, Oxford: Clarendon Press, 1977, pp. 119-138.

<sup>31</sup> *Ibid.*



tácita, entonces el pueblo, para el que la verdad sólida de la razón sólo puede existir en una concepción pictórica, ya no sabe cómo atender a los impulsos y emociones que experimenta dentro de sí. Lo más cercano a él es la condición de una pena infinita.<sup>32</sup>

La separación con respecto a lo divino significa que la gente no tiene más remedio que buscar la satisfacción en los placeres simples del mundo que la rodea. Pero dado que tales placeres son efímeros, no pueden proporcionar una satisfacción interior más profunda.

Dirigiéndose a sus estudiantes, Hegel continúa: “Para nosotros, el conocimiento filosófico ha armonizado esta discordancia, y el objetivo de estas lecciones ha sido el de reconciliar razón y religión”.<sup>33</sup> Parece referirse a que la gente educada, especialmente los filósofos, quienes pueden comprender el concepto especulativo de la religión, son capaces de gozar de una forma de reconciliación religiosa. Pero, por desgracia y al igual que en el estoicismo, esta reconciliación está limitada al pensamiento, lo que está en contradicción con la realidad del mundo. Hegel prosigue: “En este sentido, la filosofía construye un santuario aparte, y aquellos que prestan servicio en él conforman una orden aislada de sacerdotes que no deben mezclarse con el mundo y cuyo trabajo consiste en proteger las posesiones de la verdad”.<sup>34</sup> De esta manera, los filósofos viven como monjes, separados de la confusión del mundo real, y dentro de su propia esfera encuentran la paz y la reconciliación que buscan en la vida de la mente. No obstante, el mundo seguirá su propio curso, el cual, en la actualidad, se caracteriza por la alienación y la ausencia de reconciliación. Hegel concluye sus lecciones diciéndoles a sus estudiantes: “La manera en que el mundo actual debe encontrar la salida de semejante estado de perturbación y la forma que debe adoptar son cuestiones que tienen que resolverse solas, y lidiar con ellas no es asunto que concierna de forma inmediata y práctica a la filosofía”.<sup>35</sup> Lo anterior debió ser un consuelo pobre para los estudiantes de la época. Aquí podemos pensar en el joven Marx, quien visitó Berlín en 1836. Una de sus frases más citadas proviene de sus “Tesis sobre Feuerbach” y parece ser una reacción a la postura en apariencia quietista de Hegel: “Los filósofos sólo

---

<sup>32</sup> Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion* (Speirs and Sanderson), vol. 3, p. 150. Por supuesto, la referencia a la sal que pierde su sabor es una alusión a Mateo 5:13.

<sup>33</sup> *Ibíd.*, p. 151.

<sup>34</sup> *Ibíd.*, p. 151.

<sup>35</sup> *Ibíd.*, p. 151.

han *interpretado* el mundo de distintas maneras; lo importante, sin embargo, es *transformarlo*".<sup>36</sup>

En cualquier caso, estos pasajes al final de las lecciones de Hegel parecen ser la fuente inspiración de Heiberg. Ahí podemos encontrar la base de todos los elementos clave de la interpretación de Heiberg en *Sobre la importancia de la filosofía*: el desarrollo histórico de la religión y su estado actual de crisis. La caracterización de Hegel de la gente de la época presente en desesperación e intentando obtener placer en el reino de lo finito cuadra de forma perfecta con la crítica constante de Heiberg en contra de sus contemporáneos por eso mismo, por ejemplo, en "Un alma después de la muerte".

No obstante, y tal como era el caso del joven Marx y otros de su generación, la conclusión de Hegel parece haber sido insatisfactoria para Heiberg. Era un consuelo pobre sencillamente esperar e intentar comprender el concepto de la religión de modo filosófico mientras que allá afuera estaba el gran mundo real en necesidad de ser atendido. Así, resultaba comprensible que Heiberg desarrollara su propia concepción de activismo filosófico orientada a ejercer un impacto real en la vida cultural del mundo. Desde su punto de vista, el objetivo de la época presente es educar a la gente en la perspectiva especulativa, de modo que la idea pueda convertirse de forma gradual en algo real y existente. La solución a la crisis actual consiste en adoptar la filosofía de Hegel y en buscar la verdad dentro de la idea. Éste es el mensaje explícito que Heiberg expone en *Sobre la importancia de la filosofía*, un mensaje que se encuentra claramente presente en toda su campaña hegeliana.

#### IV. *Los complicados problemas filológicos*

Si bien la interpretación anterior cuenta con un gran poder explicativo, algún crítico podría argumentar de forma legítima que ella produce más problemas de los que resuelve. En primer lugar, los pasajes clave en el texto de Hegel no provienen de las lecciones de 1824 a las que Heiberg asistió, ni tampoco de la edición de Marheineke de 1832 de las *Lecciones sobre filosofía de la religión* de Hegel, la cual Heiberg leyó cuando estaba redactando *Sobre la importancia de la filosofía para la época presente*. En

---

<sup>36</sup> *The Marx-Engels Reader*, ed. por Robert C. Tucker, 2da ed., Nueva York: W. W. Norton & Company, 1978, p. 145.



cambio, fueron añadidos en la segunda edición, la cual no se publicó sino hasta 1840, es decir, varios años después de la publicación del libro de Heiberg. En segundo lugar, dadas las diferencias entre los apuntes de los estudiantes, ¿no sería posible que esto fuera un elemento apócrifo añadido a las afirmaciones del propio Hegel? Lo anterior no es inconcebible si se considera el carácter intensamente polémico de las discusiones en torno a la filosofía de la religión de Hegel que tenían lugar en aquella época.

Sin embargo, dichas objeciones tienen respuesta, pues el pasaje en cuestión aparece en el “Manuscrito de las lecciones de Hegel” de 1821 bajo el encabezado “La muerte de la comunidad”,<sup>37</sup> el cual aparece al final. Este texto es muy parecido al pasaje en la segunda edición de Marheineke, pero en los apuntes de Hegel aparece en una forma incluso más detallada. Todos pasajes clave aparecen en estas notas: la referencia al perecimiento de la comunidad cristiana, las alusiones bíblicas sobre las puertas del infierno y la sal perdiendo su sabor, la comparación de la época presente con el Imperio Romano, la imagen de los filósofos viviendo como monjes en un santuario alejado del mundo y la interpretación de la misión de la filosofía como algo que no tiene que ver con los eventos futuros del mundo. Además, también se puede observar la base de estas últimas páginas en los papeles sueltos relacionados con los apuntes de Hegel, en los que se lee: “La muerte de la comunidad. Terminar con una nota discordante—refugiarse en la filosofía. Como en la época del Imperio Romano. Predicar el Evangelio a los pobres”.<sup>38</sup> También se lee: “Terminar con una nota discordante. La época de los emperadores romanos”.<sup>39</sup> Estas notas también contienen los elementos clave de las dos páginas añadidas en la segunda edición de Marheineke.

Si se considera que este material aparece en los apuntes de Hegel de 1821, lo cierto es que es posible que hubiera expuesto esto en las lecciones que Heiberg escuchó en 1824, aunque esto no aparezca registrado en los manuscritos existentes de aquel año (Deiters, Griesheim, Hotho, Kehler y Pastenaci). La evidencia de lo anterior se encuentra en el hecho de que las últimas líneas del texto del “Manuscrito de las lecciones de Hegel”, aunque es la letra de Hegel, fueron escritas en una fecha posterior a la del resto del texto. De forma comprensible, los editores infieren a partir de

<sup>37</sup> Cfr. Hegel, “The Consummate Religion: Hegel’s Lectures Manuscript”, en *Lectures on the Philosophy of Religion* (Hodgson), vol. 3, pp. 158-162.

<sup>38</sup> Hegel, “Loose Sheets Relating to Hegel’s Lecture Manuscript”, en *Lectures on the Philosophy of Religion* (Hodgson), vol. 3, p. 384.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 385.

esto que Hegel probablemente añadió estas líneas cuando volvió a impartir sus lecciones. De esta manera, es bastante probable que Hegel volviera a emplear este material en 1824 y que en aquella época sintiera la necesidad de desarrollar más lo que había escrito antes.

Por consiguiente, es muy posible que Heiberg escuchara estos pasajes claves en aula de Hegel, aunque nunca podremos saberlo con certeza absoluta. Con todo, lo cierto es que la evidencia filológica muestra que esto es posible e incluso probable. Aún más, la semejanzas en las descripciones de la crisis espiritual de la época proporcionadas por Hegel y Heiberg son inconfundibles.

### V. *La cuestión del hegelianismo de Heiberg*

A pesar de la complejidad de los problemas filológicos mencionados en la sección anterior, creo que es posible defender la idea de que estas últimas páginas de las *Lecciones sobre filosofía de la religión* de Hegel fueron la fuente de inspiración para las dramáticas afirmaciones de Heiberg acerca de la crisis de la época en *Sobre la importancia de la filosofía*. Dicha idea ayuda a resolver el problema de la compleja relación de Hegel con este texto.

El anterior es un ejemplo útil de la complejidad de los problemas relacionados con la historia de la recepción. Si bien *Sobre la importancia de la filosofía* siempre ha sido considerada en términos generales como una obra inspirada por Hegel, no siempre ha resultado sencillo señalar con precisión los puntos exactos de inspiración. En muchos casos, parece que Heiberg se basa más en su propia agenda sobre estética y crítica literaria, y luego sencillamente recurre, según le convenga, a ideas individuales tomadas de alguna parte de la obra de Hegel.

Ahora resulta claro que Heiberg se inspiró en la caracterización de Hegel acerca de su época como sumida en un estado de crisis. Al igual que Hegel, él también hace referencia a la crisis espiritual del Imperio Romano para ilustrar su explicación.<sup>40</sup> De forma parecida, su descripción de la época presente como la víctima del relativismo y la desesperación es muy semejante. Pero después Heiberg se aleja del análisis de Hegel al llegar a la conclusión. Mientras que Hegel se contenta con aconsejar a sus estudiantes que se sientan satisfechos con una comprensión filosófica de las cosas, esto

---

<sup>40</sup> Cfr. Heiberg, *Om Philosophiens Betydning*, p. 9. (*On the Significance of Philosophy for the Present Age*, p. 90).

no es suficiente para Heiberg. Para él, la crisis cultural de la época es un llamado a la acción. La solución consiste en reformar el mundo en sus distintas esferas culturales: la religión, la filosofía, la literatura, el teatro, la política, la estética, etcétera. Lo anterior explica el tono ligeramente misionero presente en *Sobre la importancia de la filosofía* y otras obras de Heiberg.

Así que la pregunta sobre si esta obra es o no es realmente hegeliana no puede responderse con un simple “sí” o “no”. El texto contiene claramente ideas y elementos inspirados por Hegel, pero también contiene más y, de hecho, avanza en una dirección que Hegel mismo probablemente no hubiera aprobado. Tal vez en lugar de plantear la pregunta de si *Sobre la importancia de la filosofía* es una obra hegeliana, más bien se debería intentar comprender las maneras complejas en las que Heiberg utiliza y transforma el pensamiento de Hegel en un programa para la reforma cultural en la Edad de Oro de Dinamarca.

### Bibliografía

Borschsenius, Otto, “*En Sjæl efter Døden og Adam Homo*”, en su *Fra Fyrrerne. Litterære Skizzer*, vols. 1-2, Copenhague: C. A. Reitzels og Otto B. Wroblewskys Forlag, 1878-1880, vol. 2, pp. 19-87.

Borup, Morten (ed.), *Heibergske Familiebreve*, ed. por Morten Borup, Copenhague: Gyldendal, 1943.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Nebst einer Schrift über die Beweise vom Daseyn Gottes*, I-II, ed. por Philipp Marheineke, vols. 11-12 [1832], en *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe*, vols. 1-18, ed. por Ludwig Boumann, Friedrich Förster, Eduard Gans, Karl Rosenkranz, Johannes Schulze, Berlín: Verlag von Duncker und Humblot, 1832-1845.

— *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I-II, ed. por Philipp Marheineke, vols. 11-12 (2da edición, 1840), en *Hegel's Werke*. (Esta obra es traducida como *Lectures on the Philosophy of Religion*, vols. 1-3, trad. de E. B. Speirs and J. Burdon Sanderson, Londres: Routledge and Kegan Paul; Nueva York: The Humanities Press, 1962, 1968, 1972.)

— *Berliner Schriften: 1818-1831*, ed. por Johannes Hoffmeister, Hamburgo: Felix Meiner, 1956.

— *Hegel's Phenomenology of Spirit*, trad. de A. V. Miller, Oxford: Clarendon Press, 1977.

— *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, partes 1-3, ed. por Walter Jaeschke, Hamburgo: Felix Meiner, 1938-1985, 1993-1995. (Esto corresponde a los vols. 3-5 en Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, vols. 1-17, Hamburgo: Meiner, 1983-2008. Parte 1, *Einleitung. Der Begriff der Religion* = vol. 3. Parte 2, *Die Bestimmte Religion. A: Text* = vol. 4a. Parte 2, *Die Bestimmte Religion. B: Anhang* = vol. 4b. Parte 3, *Die vollendete Religion*, vol. 1-3, ed. por Peter C. Hodgson, trad. por Robert F. Brown, P. C. Hodgson y J. M. Stewart, con la ayuda de H. S. Harris, Berkeley et al.: University of California Press, 1984-1987.)

Heiberg, Johan Ludvig, *Grundtræk til Philosophiens Philosophie eller den speculative Logik. Som Ledetraad ved Forelæsninger paa den kongelige militaire Høiskole*, Copenhagen: Andreas Seidelin, 1832. (Traducción al inglés en *Heiberg's Speculative Logic and Other Texts*, ed. y trad. por Jon Stewart, Copenhagen: C. A. Reitzel, 2006 (*Texts from Golden Age Denmark*, vol. 2).).

— *Om Philosophiens Betydning for den nuværende Tid. Et Indbydelses-Skrift til en Række af filosofiske Forelæsninger*, Copenhagen: C. A. Reitzel, 1833. (En inglés en *Heiberg's On the Significance of Philosophy for the Present Age and Other Texts*, pp. 85-119).

— “Til Læserne”, *Perseus. Journal for den speculative Idee*, ed. por Johan Ludvig Heiberg, no. 1, 1837, Copenhagen: C. A. Reitzel, pp. v-xiv. (En inglés en “To the Readers”, en *Heiberg's Perseus and Other Texts*, ed. y trad. por Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2010 (*Texts from Golden Age Denmark*, vol. 6), pp. 75-79).

— *Fata Morgana*, Copenhagen: Schubothes Boghandling, 1838.

— “En Sjæl efter Døden”, en *Nye Digte*, Copenhagen: C. A. Reitzel, 1841, pp. 29-158. (Traducido parcialmente al inglés en *A Soul after Death*, trad. por Henry Meyer, ed. por Sven H. Rossel, Seattle: Mermaid Press, 1991).

— “Autobiographiske Fragmenter”, en sus *Prosaiske Skrifter*, vols. 1-11, Copenhagen: C. A. Reitzel, 1861-1862, vol. 11, pp. 485-504. (Traducción al inglés en *Heiberg's On the Significance of Philosophy for the Present Age and Other Texts*, ed. y trad. por Jon Stewart, Copenhagen: C. A. Reitzel, 2005 (*Texts from Golden Age Denmark*, vol. 1), pp. 57-68.)

Kjældgaard, Lasse Horne, *Sjælen efter døden. Guldalderens moderne gennembrud*, Copenhagen: Gyldendal, 2007.

Koch, Carl Henrik, *Strejftog i den danske filosofis historie*, Copenhagen: C. A. Reitzel, 2000.

Marx, Karl, *The Marx-Engels Reader*, ed. por Robert C. Tucker, 2nda ed., Nueva York: W. W. Norton & Company, 1978.

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

— “The Finite and the Infinite: Johan Ludvig Heiberg’s Enigmatic Relation to Hegelianism”, *Filosofiske Studier*, ed. por Finn Collin y Jan Riis Flor (número especial, Festskrift tilegnet Carl Henrik Koch), 2008, pp. 267-280.

— “Hegel’s Philosophy of Religion and the Question of ‘Right’ and ‘Left’ Hegelianism”, en *Politics, Religion and Art: Hegelian Debates*, ed. por Douglas Moggach, Evanston: Northwestern University Press, 2011, pp. 66-95.

— “Heiberg’s Conception of Speculative Drama and the Crisis of the Age: Martensen’s Analysis of *Fata Morgana*” en *The Heibergs and the Theater: Between Vaudeville, Romantic Comedy and National Drama*, ed. por Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2012, pp. 139-160 (*Danish Golden Age Studies*, vol. 7).

— *The Cultural Crisis of the Danish Golden Age: Heiberg, Martensen and Kierkegaard*, Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2015 (*Danish Golden Age Studies*, vol. 9).

LA COMEDIA ESPECULATIVA COMO CRÍTICA SOCIAL.  
JOHAN LUDVIG HEIBERG Y “UN ALMA DESPUÉS DE LA MUERTE”

F. Nassim Bravo Jordán  
Universidad Panamericana, México

*Resumen*

Uno de los temas principales en la agenda filosófica y literaria del poeta Johan Ludvig Heiberg era lo que él consideraba la crisis cultural de la época. De acuerdo con Heiberg, la sociedad danesa atravesaba por un momento crítico de transición en el que se abandonaban los antiguos paradigmas, pero no existía todavía claridad sobre cuáles debían ser los nuevos. Heiberg estaba convencido de que la filosofía hegeliana podía arrojar luz sobre este estado de confusión. Sin embargo, pronto se percató de que el abstruso pensamiento de Hegel era de difícil acceso para el público danés. Concibió entonces la idea de comunicar su mensaje filosófico a través del drama ligero, un género nuevo que Heiberg llamó “comedia especulativa”. En el presente ensayo me gustaría ofrecer un análisis de la evolución de la comedia especulativa heibergiana que culminó en la publicación en 1841 de la comedia “Un alma después de la muerte”.

*Palabras clave:* Heiberg, comedia especulativa, crisis cultural, sátira, Hegel.

*Abstract*

One of the main topics in the philosophical and literary agenda of poet Johan Ludvig Heiberg was what he saw as the cultural crisis of his age. According to Heiberg, Danish society was going through a transitional phase in which old paradigms were being abandoned, but it was not clear yet what new paradigms had to be adopted. Heiberg firmly believed that Hegelian philosophy could shed light over this generalized state of confusion. However, he soon realized that the obscure thought of Hegel was difficult to understand for the Danish public. Thus, he came up with the idea of conveying his philosophical message using a form of light drama, the new genre that Heiberg called “speculative comedy.” In this essay I would like to discuss the evolution of Heiberg’s speculative comedy and its culmination with the appearance in 1841 of the comedy “A Soul after Death.”

*Key words:* Heiberg, speculative comedy, cultural crisis, satire, Hegel.

## I. Introducción

Cuando Johan Ludvig Heiberg (1791-1860) publicó sus *Poemas nuevos*<sup>1</sup> en 1841, el libro de inmediato resultó ser en un gran éxito. En aquella época, Heiberg se encontraba en la cúspide de su carrera literaria e intelectual, y era considerado por muchos como el árbitro supremo de todas las cuestiones de carácter estético en la Dinamarca de la Edad de Oro. Ahora bien, dentro de esta ya de por sí ilustre carrera sería posible argumentar que los *Poemas nuevos* era su obra mejor acabada, destacando dentro de ella esa pieza cómicamente dantesca titulada “Un alma después de la muerte”. De acuerdo con Henning Fenger, uno de los grandes estudiosos de Heiberg, “se admite por lo general que *Poemas nuevos* no sólo es una obra repleta de lucidez y elegancia, sino que es también brillante”; y añade: “*Un alma después de la muerte* suele ser considerada como la obra más ingeniosa en la literatura danesa, dotada de una sátira robusta que no ha perdido su mordacidad”.<sup>2</sup> De forma parecida, Morten Borup, el biógrafo de Heiberg, afirma de modo tajante que ésta es sin lugar a dudas la joya de la corona en la obra de Heiberg.<sup>3</sup> Y si bien algunos rivales literarios de Heiberg tales como Adam Oehlenschläger (1779-1850), P. L. Møller (1814-1865) o J. C. Hauch (1790-1872) expresaron algunas críticas ligeras sobre el libro, la mayoría de sus contemporáneos recibieron los *Poemas nuevos* con un juicio bastante más generoso. Johanne Luise Heiberg (1812-1890), la esposa del poeta, apunta en sus memorias que el libro produjo gran sensación,<sup>4</sup> y Hans Lassen Martensen (1808-1884), el amigo y colega de Heiberg, afirma con entusiasmo en su reseña del libro que esta obra indudablemente tenía que haber sido inspirado por el “*espíritu de la nueva época*”.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Johan Ludvig Heiberg, *Nye Digte*, Copenhagen: C. A. Reitzel, 1841. (Reeditado como poemas individuales en *Poetiske Skrifter*, vols. 1-8, Copenhagen: J. H. Schubothes Boghandling, 1848-1849, vol. 7, pp. 191-203; vol. 2, pp. 313-379; vol. 7, pp. 125-168; vol. 7, pp. 204-207. *Poetiske Skrifter*, vols. 1-11, Copenhagen: C. A. Reitzel, 1862, vol. 10, pp. 163-324. Existe una traducción incompleta al inglés: Johan Ludvig Heiberg, *A Soul after Death*, trad. de Henry Meyer, Seattle: Mermaid Press, 1991).

<sup>2</sup> Henning Fenger, *The Heibergs*, trad. de Frederick J. Marker, Nueva York: Twayne Publishers Inc., 1971, p. 157.

<sup>3</sup> Cfr. Morten Borup, *Johan Ludvig Heiberg*, vols. 1-3, Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag, 1947-1949, vol. 3, p. 30.

<sup>4</sup> Cfr. Johanne Luise Heiberg, *Et Liv gjenoplevet i Erindringen*, vols. 1-4, ed. por Aage Friis, Copenhagen: Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag, 1944, vol. 1, p. 243.

<sup>5</sup> Hans Lassen Martensen, “*Nye Digte af J. L. Heiberg*. (1841. 8. 249 S. Reitzel.)”, *Fædrelandet*, no. 398, 10 de enero de 1841, columnas 3205-3212; no. 399, 11 de enero de



Sin embargo, *Poemas nuevos*, en realidad una compilación de cuatro piezas distintas —“El servicio divino”, “Un alma después de la muerte”, “Los recién casados” y “El protestantismo en la naturaleza”—, no fue tan sólo un logro literario. Consideremos su poema más famoso, “Un alma de la muerte”. Lo cierto es que la trama de este drama satírico era lo bastante simple y directa para que público lector en general pudiera disfrutarla (a diferencia del fiasco de 1838, *Fata Morgana*<sup>6</sup>); además su contenido resultaba atractivo y divertido: los lectores daneses contemporáneos podían entender con facilidad las bromas locales y reconocer las referencias no demasiado sutiles que Heiberg —un maestro de la sátira— hacía a distintas figuras del círculo literario de Copenhague. Pero esto no significaba que “Un alma después de la muerte” no tuviera un nivel más profundo. La pieza representaba también el último intento de Heiberg por diagnosticar y lidiar con la crisis cultural de la época empleando ese nuevo género literario que él denominó *poesía especulativa*.

El sofisticado y fundamental concepto de la poesía especulativa no fue creado de un día para otro. Con la ayuda y retroalimentación de Martensen, a Heiberg le llevó más de una década para redondear el concepto. Puesto que “Un alma después de la muerte” es un ejemplo de dicho género, comprender la naturaleza de esta importante noción estética es esencial para alcanzar una comprensión más integral de la pieza. Así, en la primera parte de este ensayo ofreceré un resumen general de la evolución de la poesía especulativa desde su primera formulación hasta la publicación de los *Poemas nuevos* en 1841.

En la segunda parte, la discusión girará en torno al objeto de la sátira de Heiberg. Esto constituye el análisis propiamente dicho de “Un alma después de la muerte”. Como se mencionó, Heiberg estaba convencido de que la época se encontraba en un estado de crisis, cuyo remedio residía en el poder iluminador de la filosofía hegeliana. Tiempo después, el poeta se percató de que la poesía podía resultar útil para esta difícil tarea y se concibió la idea de una poesía especulativa. En términos generales, sería correcto afirmar que en “Un alma después de la muerte” Heiberg criticaba el “estupor”

---

1841, columnas 3212-3220; no. 400, 12 de enero de 1841, columnas 3221-3224; no. 398, columna 3205. Cfr. la traducción al castellano: Hans Lassen Martensen, “Los *Poemas Nuevos* de J. L. Heiberg”, trad. y notas de F. Nassim Bravo Jordán, *Estudios Kierkegaardianos*, ed. por Luis Guerrero, México: IF Press, no. 3, 2017, pp. 17-40; p. 19.

<sup>6</sup> Johan Ludvig Heiberg, *Fata Morgana. Eventyr-Comedie*, Copenhague: J. H. Schubothes Boghandling, 1838. (Reeditado en *Poetiske Skrifter*, vols. 1-11, Copenhague: C. A. Reitzel, 1862, vol. 2, pp. 93-226).



de la sociedad moderna: el surgimiento del relativismo y el nihilismo, el predominio de lo trivial, la fijación cultural hacia lo finito, etcétera. Pero ¿cuáles fueron los fenómenos sociales específicos que Heiberg atacó de forma satírica en “Un alma después de la muerte”? Me gustaría argumentar que estos males culturales se encuentran estrechamente relacionados con las tres esferas que, de acuerdo con Heiberg, habían sufrido una degradación en la crisis de la época: *la religión, el arte y la filosofía*. Así, por ejemplo, la vida religiosa vacía del burgués y la aparición de movimientos cristianos restauracionistas eran un reflejo de la degradación de la esfera religiosa. De modo semejante, la transformación del drama en una mercancía de consumo para la diversión y el entretenimiento de las masas era uno de los síntomas de la decadencia de las artes. Por último, la popularidad de la política —en especial de la política liberal— entre las clases cultas y el filisteísmo general de la gente eran el resultado de una actitud relativista que era a su vez la consecuencia de la ausencia de un adecuado enfoque filosófico sobre la cultura. Desde mi punto de vista, esas tres esferas se abordan en cada una de las regiones ultraterrenas expuestas en “Un alma después de la muerte”: el *Paraíso* es una crítica sobre la religión, el problema del arte es discutido en el *Elíseo*, mientras que el motivo principal del *Infierno* es la ausencia de una perspectiva dialéctica o filosófica. En esta sección analizaré y discutiré el tratamiento dramático con el que Heiberg aborda estos fenómenos.

La campaña hegeliana de Heiberg y su culminación con el clásico “Un alma después de la muerte” es un tema que ha sido comentado de forma abundante por académicos e investigadores.<sup>7</sup> Aun así, el diagnóstico que Heiberg hizo de su época es un tema que sigue siendo relevante hoy en

---

<sup>7</sup> Cfr. por ejemplo, Morten Borup, *Johan Ludvig Heiberg*, vol. 3, pp. 15-31. Henning Fenger, *The Heibergs*, pp. 154-157. George Pattison, *Kierkegaard: The Aesthetic and the Religious*, 2da edición, Londres: SCM Press, 1999, pp. 23-24. George Pattison, *Kierkegaard, Religion and the Nineteenth-Century Crisis of Culture*, Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press, 2002, pp. 107-111. Robert Leslie Horn, *Positivity and Dialectic. A Study of the Theological Method of Hans Lassen Martensen*, Copenhagen: C. A. Reitzel, 2007 (*Danish Golden Age Studies*, vol. 2), pp. 97-142. Jon Stewart, *The Cultural Crisis of the Danish Golden Age. Heiberg, Martensen and Kierkegaard*, Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2015 (*Danish Golden Age Studies*, vol. 9), pp. 33-77, pp. 97-143, pp. 289-291. Vilhelm Andersen, *Tider of Typer af dansk Aands Historie*, Første Række: Humanisme. Anden Del: Goethe, vols. 1-2, Copenhagen y Kristiania: Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag, 1915-1916, vol. 1, “J. L. Heiberg”, pp. 257-258. Finn Hauberg Mortensen, “Det slette, det sande og den skønne. Johan Ludvig Heiberg: *Nye Digte*”, en *Læsninger i dansk litteratur*, vols. 1-2, ed. por Povl Schmidt y Ulrik Lehrmann, Odense: Odense Universitetsforlag, 1998, vol. 2, 1820-1900, pp. 102-117, pp. 339-343.

día, ya que los problemas que el poeta detectó en la sociedad danesa son sorprendentemente parecidos a los que afligen a nuestra propia época. El enfoque dramático que utilizó en “Un alma después de la muerte” también nos resulta interesante, pues con él Heiberg demostró que era posible transmitir un sofisticado mensaje filosófico recurriendo a una forma accesible, a saber, la sátira popular. Él estaba convencido de que divulgación no equivalía a degradación. Aún queda por resolver la cuestión de si este método fue capaz de despertar la conciencia de la época, como Heiberg pretendía.

## II. *La poesía especulativa*

El concepto de poesía especulativa fue el resultado de un largo proceso que, me gustaría argumentar, puede dividirse en cuatro etapas (una quinta etapa sería la publicación de los *Nuevos Poemas*). A continuación ofreceré una descripción de estas etapas.

### A. *La “conversión” de Heiberg al hegelianismo*

En el verano de 1824, Heiberg entró en contacto con la filosofía hegeliana y, de acuerdo con su propio testimonio en sus *Fragmentos autobiográficos*, experimentó una especie de epifanía. Ahí explica que tuvo una visión interior que le permitió comprender el sistema de Hegel en su totalidad.<sup>8</sup> Heiberg se sentía profundamente insatisfecho con su vida en Kiel, donde era profesor de literatura y lengua danesas en la universidad, y esta revelación le proporcionó “una paz, una seguridad, una confianza que jamás había conocido hasta ahora”.<sup>9</sup>

A partir de ese momento se convirtió al hegelianismo y con este peculiar celo filosófico regresó a Copenhague en 1825, donde rápidamente ascendió dentro de la sociedad culta danesa gracias a sus obras dramáticas, especialmente los vodeviles, un nuevo género popular que había conocido

<sup>8</sup> Cfr. Johan Ludvig Heiberg, “Autobiographiske Fragmenter”, en *Prosaiske Skrifter*, vols. 1-11, Copenhague: C. A. Reitzel, 1861-1862, vol. 11 (1862), p. 500. (En inglés: “Autobiographical Fragments”, en *Heiberg’s On The Significance of Philosophy for the Present Age and Other Texts*, ed. por Jon Stewart, Copenhague: C. A. Reitzel, 2005 (*Texts from Golden Age Denmark*, vol. 1), p. 65).

<sup>9</sup> Heiberg, “Autobiographiske Fragmenter”, en *Prosaiske Skrifter*, vol. 11, p. 501. (“Autobiographical Fragments”, p. 65).

en París y que ahora intentaba introducir en la escena danesa, una misión que se hizo posible gracias a su nombramiento en 1829 como poeta y traductor oficial del Teatro Real. Esta combinación entre filosofía hegeliana y el notable talento de Heiberg para componer comedias ligeras terminaría siendo la base del gran proyecto para crear una poesía especulativa.

### *B. Sobre la importancia de la filosofía para la época presente*

La segunda etapa inició con la publicación en 1833 de *Sobre la importancia de la filosofía para la época presente*.<sup>10</sup> En este controversial tratado, que fue leído por muchos, Heiberg sostiene que la época es en realidad una época de transición, es decir, se encuentra en un estado de crisis.<sup>11</sup> En dicho proceso existe una sobreabundancia de ideas nuevas que empieza a romper las antiguas formas de la cultura, aunque tales ideas no encuentran todavía una forma propia. Como consecuencia, la época está sumida en la confusión, ya que no es capaz de entender cuál es la dirección o el sitio indicado de dichas ideas: “Esta generación está dispuesta a sacrificarse por ideas de las cuales no es consciente. Es un soldado valiente que lucha hasta su último aliento sin conocer los planes de su general”.<sup>12</sup> Al mismo tiempo, sin embargo, la época se ha apartado de las instituciones que hasta ese momento eran fundamentales para la cultura. Tal es el caso, por ejemplo, del arte y la religión. La primera se ha reducido a una mera forma de entretenimiento, mientras que la segunda se ha convertido en un objeto para las masas ignorantes.

Para Heiberg, sólo la filosofía —la filosofía hegeliana, por supuesto— puede ponerle fin a esta confusión y despertar la consciencia de la generación. Aún más, sugiere que existe una clase de poesía diseñada específicamente para transmitir el mensaje filosófico que, según él, es tan necesario para la época. El *poema didáctico* [*Læredigt*], como Heiberg denomina a esta

---

<sup>10</sup> Johan Ludvig Heiberg, *Om Philosophiens Betydning for den nuværende Tid*, Copenhagen: C. A. Reitzel, 1833 (Reeditado en *Prosaiske Skrifter*, vol. 1, 381-436. En inglés: *On the Significance of Philosophy for the Present Age*, en *Heiberg's On the Significance of Philosophy for the Present Age and Other Texts*, pp. 85-119).

<sup>11</sup> Para una exposición general de la propuesta de Heiberg en *Sobre la importancia de la filosofía para la época presente*, cfr. Bruce. H. Kirmmse, *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, Bloomington e Indianápolis: Indiana University Press, 1990, pp. 140-145.

<sup>12</sup> Heiberg, *Om Philosophiens Betydning for den nuværende Tid*, p. 3. (*Prosaiske Skrifter*, vol. 1, p. 383; *On the Significance of Philosophy for the Present Age*, p. 87).

composición peculiar, “representa el máximo desarrollo de la poesía”.<sup>13</sup> Esto significa que el poema didáctico no es simplemente otro género poético, sino el género supremo, pues en él se cumple la verdadera vocación filosófica de la poesía. Heiberg, quien era en primer lugar un poeta, se había vuelto profundamente consciente de que la filosofía especulativa no era —ni podía serlo— tan popular como sus vodeviles. Por lo tanto, era cuestión de tiempo antes de que se percatara de que la poesía, no las lecciones filosóficas, era la mejor herramienta con la que contaba en su arsenal.

### C. *Perseus*, diario de la Idea especulativa

La publicación del primer número de *Perseus* marca el comienzo de la tercera etapa. Aunque ya en los años treinta Heiberg había hecho una carrera exitosa como editor con el inmensamente popular *Kjøbenhavns flyvende Post* (el cual se publicó de forma intermitente en los años 1827, 1828, 1830 y 1834-1837), él sabía que su campaña hegeliana necesitaba una publicación dedicada de forma exclusiva a las “empresas de la Idea”, es decir, la filosofía de Hegel. De este modo nació *Perseus*, diario de la Idea especulativa. El diario tuvo una vida corta y sólo se publicaron dos números (en 1837 y 1838). A pesar de esto, desempeñó un papel importante en el proceso de unificación de poesía y filosofía especulativa que conduciría a la creación de la poesía especulativa.

En su nota a los lectores en el primer número de *Perseus*, Heiberg explica el propósito general del diario:

Lo que falta es un diario dedicado de manera exclusiva a las empresas de la Idea, no sólo a una dirección de tales empresas, sino a todas ellas. Pues cuanto más se divide una cultura y más se particularizan los distintos intereses del espíritu, tanto más importante es reunirlos de nuevo en su unidad superior, en la cual, tras haberse despojado de sus diferencias empíricas, pueden unirse los unos a los otros en el servicio a la Idea y triunfar por medio de su unificación común. Para satisfacer la necesidad de esta clase de refugio para las empresas de la Idea, algo que resulta cada vez más notorio en nuestra literatura, el que aquí firma se atreve a dar un primer paso inaugurando por medio de la presente un *Diario de la Idea especulativa*.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Heiberg, *Om Philosophiens Betydning for den nuværende Tid*, p. 40. (*Prosaiske Skrifter*, vol. 1, p. 421; *On the Significance of Philosophy for the Present Age*, p. 110).

<sup>14</sup> Johan Ludvig Heiberg, “Til Læserne”, *Perseus, Journal for den speculative Idee*, no. 1, 1837, pp. v-vi. (En inglés: “To the Readers”, en *Heiberg’s Perseus and Other Texts*, ed. y trad. por Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2010 (*Texts from Golden*

De acuerdo con Heiberg, la Idea está presente en todas partes; el objetivo del diario consistiría en lograr que esta Idea se vuelva consciente dondequiera que se encuentre. Lo que resulta interesante de lo anterior es que a pesar de que Heiberg reconoce que cualquier contenido científico califica para esta clase de ejercicio especulativo, también señala que la poesía es probablemente el medio más adecuado para esta empresa. La poesía, afirma Heiberg, “a pesar de su innata perspectiva especulativa, puede, sin degradarse a sí misma ni a su nacimiento superior, extenderse en todo tipo de contenidos accidentales, en todo tipo de intereses reales, a fin de embellecerlos y ennoblecerlos”.<sup>15</sup> Algunas líneas después, Heiberg llama *poesía especulativa* a este tipo de composición. Ahora él era consciente de que sus esfuerzos por lidiar con la crisis de la época no podían depender únicamente de la profundamente abstracta e inaccesible filosofía hegeliana. Se necesitaba divulgación, y la poesía, su especialidad, resultaba perfecta para tal tarea. A la objeción según la cual la divulgación equivalía a degradación, Heiberg respondía que no sólo era posible embellecer a la filosofía, sino que era una obligación del verdadero pensador especulativo el hacer que su exposición, poética o de cualquier otra clase, fuera “tan accesible a la imaginación que, en la medida de lo posible, tuviera la lucidez de una obra de arte”.<sup>16</sup>

Antes de avanzar a la cuarta etapa, vale la pena comentar de forma breve el ensayo de Martensen publicado en el primer número de *Perseus*, “Observaciones sobre la idea de Fausto con relación al *Fausto* de Lenau”,<sup>17</sup> ya que esta pieza desempeñó un papel decisivo en la evolución de la poesía especulativa de Heiberg.<sup>18</sup>

---

*Age Denmark*, vol. 6), p. 75.)

<sup>15</sup> Heiberg, “Til Læserne”, pp. vii-viii. (“To the Readers”, p. 76.)

<sup>16</sup> Heiberg, “Til Læserne”, p. xii. (“To the Readers”, p. 78.)

<sup>17</sup> Hans Lassen Martensen, “Betragtninger over Ideen af Faust. Med Hensyn paa Lenaus *Faust*”, *Perseus, Journal for den speculative Idee*, no. 1, 1837, pp. 91-164. El ensayo se reeditó en una versión ampliada en *Mindre Skrifter og Taler af Biskop Martensen*, ed. por Julius Martensen, Copenhagen: Gyldendal, 1885.

<sup>18</sup> Para una discusión más amplia del ensayo de Martensen sobre el *Fausto* de Lenau, cfr. George Pattison, *Kierkegaard, Religion and the Nineteenth-Century Crisis of Culture*, pp. 101-103. George Pattison, *Kierkegaard: The Aesthetic and the Religious*, pp. 21-22. Robert Leslie Horn, *Positivity and Dialectic. A Study of the Theological Method of Hans Lassen Martensen*, pp. 131-133. Jon Stewart, *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark*, Tome II: *The Martensen Period: 1837-1842*, Copenhagen: C. A. Reitzel, 2007 (*Danish Golden Age Studies*, vol. 3, tome II), pp. 83-91. Curtis L. Thompson, “Hans Lassen Martensen’s Construal of Aesthetics”, *Estudios Kierkegaardianos. Revista de Filosofía*, no. 3, 2017, pp. 81-127.

El interés del Martensen en el tema de Fausto no era nuevo. Durante su viaje de dos años por el extranjero (1834-1836), en su camino a Viena, Martensen leyó la nueva versión de la leyenda fáustica compuesta por el joven y talentoso poeta austriaco Nicholas Franz Niembsch Edler von Strehlenau, mejor conocido como Lenau (1802-1850).<sup>19</sup> A partir de ese momento comenzó a alimentar la idea de comparar el poema de Lenau con la versión más famosa de Goethe.<sup>20</sup> En Viena, Martensen conoció a Lenau y se hicieron amigos. Era natural que conversaran sobre el tema de Fausto y cuando aquél le mencionó a éste su deseo de escribir un tratado acerca de su poema, Lenau lo instó a que lo hiciera.<sup>21</sup> El resultado fue *Sobre el Fausto de Lenau*, escrito en alemán y publicado bajo el seudónimo Johannes Ma.....n.<sup>22</sup>

El ensayo de *Perseus* era versión ampliada y más detallada del texto original en alemán. En el prólogo de esta obra, Martensen habla del concepto de la *poesía apocalíptica*, una noción estrechamente relacionada con la poesía especulativa de Heiberg. Para éste, la poesía especulativa era capaz de comunicar un mensaje filosófico de forma poética al revelar lo infinito (la Idea) dentro de lo finito. En contraste, Martensen creía que la poesía especulativa podía funcionar como una anticipación del día del juicio final (el fin de los tiempos) al revelar la naturaleza efímera y la vanidad del mundo. Como explica Robert Leslie Horn: “La poesía apocalíptica se distingue de la poesía especulativa en que aquélla tiene que ver de modo específico con la revelación del final de los tiempos en el comienzo de la historia. Pero en este sentido es también la cúspide de la poesía especulativa, la forma implícita en toda obra especulativa”.<sup>23</sup> La diferencia no es irrelevante. Mientras que antes de 1837 Heiberg pensaba que la poesía sólo era capaz de atisbar lo infinito *en lo finito*, Martensen estaba convencido de que podía revelar lo infinito *en sí mismo*.<sup>24</sup> De hecho, “Un alma después de la muerte” sería un poema apocalíptico de esta clase.

---

<sup>19</sup> Lenau, *Faust. Ein Gedicht*, Stuttgart: Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung, 1836.

<sup>20</sup> Cfr. Hans Lassen Martensen, *Af mit Levnet. Meddelelser*, vols. 1-3, Copenhagen: Gyldendal, 1882-1883, vol. 1, pp. 163-164.

<sup>21</sup> Cfr. Martensen, *Af mit Levnet*, vol. 1, pp. 183-184.

<sup>22</sup> Johannes M.....n, *Ueber Lenau's Faust*, Stuttgart: Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung, 1836.

<sup>23</sup> Horn, *Positivity and Dialectic*, p. 131.

<sup>24</sup> Cfr. Horn, *Positivity and Dialectic*, pp. 131-132.



Según Martensen, la poesía apocalíptica se ha desarrollado en tres etapas diferentes. La primera es representada por el libro bíblico de la Revelación de Juan. En esta primera etapa, la poesía está al servicio de la religión.<sup>25</sup> El catolicismo medieval, y en particular la *Divina comedia de Dante*, representan a la segunda etapa, en la cual la poesía adquiere primacía sobre la religión, mientras que ésta se transforma en un objeto para la contemplación artística.<sup>26</sup> No obstante, en esta etapa la especulación no abandona todavía los fenómenos externos. En la tercera y última etapa de la poesía apocalíptica, Martensen coloca al *Fausto* de Lenau. En esta versión de la leyenda fáustica, la poesía se vuelca hacia la esfera interior de la autoconsciencia.<sup>27</sup>

De esta manera, la poesía podía ser visionaria. Al final, la versión de la poesía especulativa de Martensen, más ambiciosa y con matices teológicos, se convertiría en una parte esencial del propio proyecto de Heiberg.

#### D. *Fata Morgana*

El estreno en 1838 de la infortunada *Fata Morgana* de Heiberg marca el comienzo de la cuarta etapa de su proyecto de una poesía especulativa. Hasta ese momento, Heiberg había teorizado, con la ayuda de su amigo y colega Martensen, acerca del concepto de la poesía especulativa. Con *Fata Morgana*, su primer intento de drama filosófico, el concepto empezó a materializarse.<sup>28</sup>

Como se sabe bien, a *Fata Morgana* no le fue bien con el público danés. Tras su estreno el 29 de enero de 1838, en el cual fue abucheada por la audiencia, sólo tuvo cinco representaciones más, lo que indicaba un claro

<sup>25</sup> Cfr. Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust", p. 33.

<sup>26</sup> Cfr. Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust", pp. 34-35.

<sup>27</sup> Cfr. Martensen, "Betragtninger over Ideen af Faust", pp. 35-38.

<sup>28</sup> Para un análisis detallado de *Fata Morgana* de Heiberg y de la reseña de Martensen sobre la obra, cfr. Jon Stewart, "Heiberg's Conception of Speculative Drama and the Crisis of the Age: Martensen's Analysis of *Fata Morgana*", en *The Heibergs and the Theater. Between Vaudeville, Romantic Comedy and National Drama*, ed. por Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2012 (*Danish Golden Age Studies*, vol. 7), pp. 139-160. Este ensayo también aparece en Jon Stewart, *The Cultural Crisis of the Danish Golden Age*, pp. 97-116. Cfr. también, Brian Soderquist, *The Isolated Self. Truth and Untruth in Soren Kierkegaard's On the Concept of Irony*, Copenhagen: C. A. Reitzel, 2007 (*Danish Golden Age Studies*, vol. 1), pp. 181-184. Horn, *Positivity and Dialectic*, pp. 133-139. Lee Barret, "Hans Lassen Martensen and the Theological Foundations of Comedy: Apocalyptic Humor", *Estudios Kierkegaardianos. Revista de Filosofía*, no. 3, 2017, pp. 41-62.

fracaso en la taquilla. El simbolismo filosófico de la obra era demasiado abstracto y complejo para que la gente pudiera comprenderlo y disfrutarlo.

Martensen intentó atenuar la humillación de este fracaso al publicar una reseña halagadora del drama de su amigo. La reseña se publicó en abril de 1838 en la prestigiosa revista *Maanedskrift for Litteratur*.<sup>29</sup> Para los propósitos del presente ensayo lo que nos resulta interesante es la discusión de Martensen en la primera parte de la reseña acerca del desarrollo de la poesía y el drama.

Al igual que Heiberg en *Sobre la importancia de la filosofía*, Martensen aborda el tema de la crisis de la época, parte de la cual residía en la postura adoptada por la poesía romántica. Los románticos, señala Martensen, afirman que la verdad es inescrutable para el ser humano; es algo que la gente busca en vano, pues es inalcanzable. Lo único que resta es lo empírico, el reino efímero y transitorio de las apariencias. Dicha postura dio origen a una ola de nihilismo y relativismo, fenómenos característicos de la crisis cultural de la época.

Frente a semejante situación, Martensen argumenta que es posible descubrir la verdad en medio de las apariencias,<sup>30</sup> una idea que ya había propuesto en su ensayo sobre Fausto y que Heiberg había intentado poner en práctica en *Fata Morgana*. Mientras que los románticos desesperaban de alcanzar una Idea que se encuentra fuera de este mundo, Martensen defendía la noción de que esta misma Idea podía ser descubierta en lo empírico. De hecho, la poesía especulativa era el medio indicado para esta tarea. A diferencia de la “poesía periférica”, la cual permanece atada a la inmediatez de lo particular, la poesía especulativa —o “poesía central”, como Martensen también la llama— arroja luz sobre la oscuridad del mundo al darle una expresión poética a la verdad de la Idea especulativa.<sup>31</sup>

Es fácil darse cuenta de que con esta ambiciosa afirmación Martensen iba mucho más allá de la esfera de lo puramente estético. Según él, la poesía especulativa, especialmente la comedia, era capaz de transfigurar la realidad. En este contexto, el drama *Fata Morgana* de Heiberg no sólo no había sido un fiasco, sino que representaba un éxito revolucionario. De cualquier modo,

<sup>29</sup> Hans Lassen Martensen, “*Fata Morgana, Eventyr-Comedie af Johan Ludvig Heiberg*. 1838. 125 S. 8. Kjøbenhavn. Schuboths Boghandling”, *Maanedskrift for Litteratur*, vol. 19, 1838, pp. 361-97.

<sup>30</sup> Cfr. Martensen, “*Fata Morgana, Eventyr-Comedie af Johan Ludvig Heiberg*,” p. 373.

<sup>31</sup> Cfr. Martensen, “*Fata Morgana, Eventyr-Comedie af Johan Ludvig Heiberg*,” p. 367.



era difícil ignorar la pobre recepción de la obra. Podía argumentarse que la época no estaba preparada para este nuevo género; después de todo, el mismo Hegel no fue comprendido tampoco por sus contemporáneos. Pero Heiberg no se desanimó y a su siguiente experimento de poesía especulativa le iría mucho mejor.

### III. *El enfoque satírico de Heiberg con relación a los males de la época en “Un alma después de la muerte”*

Los *Poemas nuevos* de Johan Ludvig Heiberg, su más reciente intento para lidiar con la crisis cultural de la época de forma poética se publicó en 1841. La pieza más popular de esta colección de composiciones poéticas era sin duda el drama “Un alma después de la muerte. Una comedia apocalíptica”,<sup>32</sup> la cual se convirtió de inmediato en una de las obras favoritas del público lector de Dinamarca. La trama es muy sencilla. Se describe el viaje de un burgués de Copenhague que acaba de morir, “un alma”, a través del paraíso, el Elíseo y el infierno. Convencido de que su rectitud burguesa en vida le ha garantizado su pase directo al cielo, el alma se encuentra con un san Pedro reacio que, antes de abrirle las puertas del paraíso, examina si el solicitante realmente entiende lo que significa ser cristiano. Cuando descubre que las creencias filisteas del alma tienen poco que ver con el verdadero cristianismo, Pedro la manda de vuelta a Palestina para que siga en persona los pasos de Jesús. Cuando el alma pregunta si no sería posible viajar a un destino más atractivo que la Tierra Santa (Estados Unidos, por ejemplo), san Pedro cierra sus puertas y la envía al Elíseo.

En el Elíseo, el paraíso pagano, el alma encuentra a un nuevo guardián, Aristófanes. Al igual que san Pedro, el viejo comediógrafo ateniense interroga al alma acerca de su conocimiento de los clásicos y su amor por las artes, pero cuando se entera de que su única contribución a las bellas artes fue una donación de seis táleros al Museo Thorvaldsen, Aristófanes expulsa al alma de su Edén poético.

---

<sup>32</sup> A pesar de la popularidad de “Un alma después de la muerte”, el drama no se representó durante la vida de Heiberg. Tras llegar a un acuerdo con Johanne Luise Heiberg, el teatro Dagmar de Copenhague representó la obra en 1891 para celebrar el aniversario 100 de Heiberg. Incluso después de tantos años, la representación fue un gran éxito. “Un alma después de la muerte” no se representó en el Teatro Real de Copenhague sino hasta 1936. Cfr. Vibeke Schröder, *Tankens våben. Johan Ludvig Heiberg*, Copenhagen: Gyldendal, 2001, p. 349.

En la tercera y última parada, el interlocutor del alma es Mefistófeles. A diferencia de los dos guardianes anteriores, Mefistófeles le asegura que no hay requerimientos para entrar en su reino. Los ciudadanos de este dominio eterno pueden hacer las mismas cosas que hacían en vida si así lo desean. El alma le pregunta a Mefistófeles el nombre de este paraíso que en apariencia es tan similar a Copenhague. Después de mostrar algo de reticencia, el demonio revela el nombre —que, según él, no es más que un tecnicismo, una mera palabra, nada de qué preocuparse—: infierno. Alarmada, el alma se dispone a escapar, pero al enterarse de que su existencia terrena era idéntica a este más allá, decide quedarse.

A continuación, me gustaría desarrollar y comentar la crítica social detrás de la trama aparentemente simple de “Un alma después de la muerte”.

#### A. *El paraíso. La crisis de la religión*

En *Sobre la importancia de la filosofía*, Heiberg argumentaba que en la crisis cultural de la época, que era un proceso transicional, la gente inculta [*de Udannede*] permanecía atada a cuestiones que la gente culta [*de Dannede*], los verdaderos “representantes” del género humano, estimaba ya como obsoletas. El ejemplo más ilustrativo de lo anterior señalaba Heiberg, eran las disputas teológicas de la época.<sup>33</sup>

De acuerdo con Heiberg, el racionalismo de la Ilustración había demostrado ya que la creencia religiosa pura era obsoleta y que Dios estaba más allá del alcance del conocimiento humano.<sup>34</sup> A pesar de esto, las masas ignorantes se aferraban a su antigua fe en busca de edificación. Desde un punto de vista histórico, lo anterior era posible observarlo en el surgimiento y florecimiento de los movimientos restauracionistas religiosos y otro tipo de corrientes pietistas poco ortodoxas. Los campesinos comenzaban a alejarse de la Iglesia tradicional y se sentían cada vez más atraídos por el grundtvigianismo y el herrnhutismo.<sup>35</sup> Aunque las personas más cultivadas estaban convencidas de que esta especie de religiosidad pertenecía al pasado, también eran conscientes de que lo anterior seguía siendo un tema importante para una gran mayoría y, en consecuencia, se percataron de la

<sup>33</sup> Cfr. Heiberg, *Om Philosophiens Betydning for den nuværende Tid*, pp. 14-20. (*Prosaiske Skrifter*, vol. 1, pp. 395-400; *On the Significance of Philosophy for the Present Age*, pp. 94-7).

<sup>34</sup> Cfr. Heiberg, *Om Philosophiens Betydning for den nuværende Tid*, p. 16. (*Prosaiske Skrifter*, vol. 1, p. 396; *On the Significance of Philosophy for the Present Age*, p. 95).

<sup>35</sup> Cfr., por ejemplo, Kirmmse, *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, pp. 28-39.

necesidad de participar en el debate teológico general, abogando por lo regular por el racionalismo. Esto no significaba que tales personas cultivadas fueran realmente racionalistas, dado que el racionalismo había demostrado ya el carácter inescrutable de Dios, pero el racionalismo al menos “echaba linaza ante sus puertas a fin de mantener a raya a los fantasmas”, es decir, los fantasmas de la creencia supersticiosa y el fanatismo.<sup>36</sup> Las personas cultas recurrían al racionalismo en un intento desesperado por preservar la religión a cualquier costo, aunque al hacer esto fueran incongruentes. Heiberg concluye: “De nada sirve ocultar o endulzar la verdad: hemos de confesar que la religión en nuestra época es en buena medida un asunto para los incultos, mientras que para la gente cultivada pertenece al pasado, a un camino ya transitado”.<sup>37</sup>

Es claro que, para Heiberg, los “incultos” eran, por un lado, las masas ignorantes de la sociedad danesa, los iletrados que se unían a las filas de los restauracionistas religiosos. Pero, por el otro lado, podría argumentarse que eran también los “no demasiado cultivados”, la clase media burguesa, aquellos que “de igual modo podrían ser considerados como representantes de la humanidad, pero, por así decirlo, en una cámara más grande y popular, una especie de cámara baja”,<sup>38</sup> en contraste con los realmente cultivados, que constituían la “cámara alta” de la humanidad.

Es fácil darse cuenta de que el protagonista de la sátira pertenece (o pertenecía en vida) a esta “cámara baja”. Al comienzo del primer acto, en el funeral del alma, el coro de sobrevivientes dice acerca del destino del difunto: “Goza ahora de la bienaventuranza del cielo, es lo que dice el pastor y es algo bien sabido. ¡Que su polvo descanse en paz! Con algunas donaciones levantaremos un costoso monumento”.<sup>39</sup> Las anteriores indican el tipo de religiosidad que Heiberg creía que era practicada por la clase media inculta de Copenhague, es decir, la gente común que asistía a la iglesia cada domingo. El destino ultraterreno del difunto debe ser el cielo, porque eso es lo que afirma la Iglesia oficial y porque eso es lo que normalmente

<sup>36</sup> Heiberg, *Om Philosophiens Betydning for den nuværende Tid*, p. 15. (*Prosaiske Skrifter*, vol. 1, p. 395; *On the Significance of Philosophy for the Present Age*, p. 94).

<sup>37</sup> Heiberg, *Om Philosophiens Betydning for den nuværende Tid*, p. 16. (*Prosaiske Skrifter*, vol. 1, pp. 396; *On the Significance of Philosophy for the Present Age*, p. 95).

<sup>38</sup> Heiberg, *Om Philosophiens Betydning for den nuværende Tid*, p. 14. (*Prosaiske Skrifter*, vol. 1, pp. 394; *On the Significance of Philosophy for the Present Age*, p. 94).

<sup>39</sup> Heiberg, *Nye Digte*, p. 31: “Nu har han Himlens Salighed i Eie / det siger Præsten, og det er bekjendt. / Fred med hans Støv! Vi bringe skal tilveie / Ved Subscription et kostbart Monument”.

ocurre. Pero, por si las dudas, los dolientes prometen que pedirán dinero para construir un monumento costoso.

Más adelante, cuando el alma llega a las puertas del cielo y san Pedro le pide que demuestre que es digno de entrar al Edén, el alma responde: “Eso es claro como el agua; en efecto, estoy muerto”.<sup>40</sup> Una vez más, la entrada del alma al paraíso no es una cuestión de fe, sino la continuación del statu quo. En su reseña de “Un alma después de la muerte”, Martensen explica:

Esta certeza suya [del alma] 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”. 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.<sup>41</sup>

Una de las consecuencias de la crisis cultural había sido la ruptura entre lo eterno y lo temporal, lo infinito y lo finito. Se trata de esferas distintas y la una no puede comenzar sino hasta que la otra termina. De esta manera, el alma piensa que, dado que ha abandonado la esfera de la temporalidad, necesariamente tiene que ingresar a la esfera de lo eterno. Puesto que lo religioso y lo terrenal son dos cosas separadas, el ciudadano burgués (en este caso, el alma mientras estaba con vida) puede proseguir con su vida sin preocuparse demasiado por el más allá o lo eterno. Éste es el motivo por el que la religión se ha degradado en la modernidad y por el que la gente — culta e inculta— ha empezado a dedicarse de forma exclusiva a asuntos de carácter finito como la política (para el sector cultivado) o el filisteísmo puro (para los no cultivados).

No obstante, san Pedro insiste en examinar al alma. Le dice que debe regresar al mundo y viajar a Jerusalén, Nazaret, Jordania, Cafarnaúm y todos los lugares santos donde Jesucristo vivió y predicó.<sup>42</sup> Empezando a hartarse, el alma pregunta si no sería posible más bien viajar a Estados Unidos, pues si lo importante de viajar es aprender cosas, ahí aprendería

<sup>40</sup> Heiberg, *Nye Digte*, p. 35: “*Det er jo klart som Dagen: / Jeg er dod*”.

<sup>41</sup> Martensen, “*Nye Digte af J. L. Heiberg*,” no. 399, cols. 3213-3214. (“*Los Poemas nuevos de J. L. Heiberg*”, p. 32).

<sup>42</sup> Cfr. Heiberg, *Nye Digte*, pp. 39-43.

mucho sobre la libertad y las máquinas de vapor.<sup>43</sup> Una vez más, el alma no ha logrado entender a san Pedro. No comprende que el propósito del viaje propuesto por el apóstol no es aprenderse de memoria nombres y lugares, sino aprehender lo eterno dentro de lo temporal. De acuerdo con Martensen, “sólo si acepta [el alma]” 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”.<sup>44</sup> Al igual que en su reseña de *Fata Morgana*, Martensen piensa que la Idea puede revelarse en medio del mundo fenoménico. De este modo, parece que Heiberg estaba siguiendo el pensamiento de su amigo cuando hizo que san Pedro enviara al alma a Palestina a fin de encontrar la salvación.

Puesto que alma estaba alienada de lo verdaderamente religioso (es decir, lo eterno) mientras vivía, lo único que le preocupaba eran los asuntos temporales. Para la clase media, la religiosidad ha sido relegada al fondo, aunque ha mantenido una presencia degradada. Cuando san Pedro interroga al alma sobre su conocimiento de la vida de Cristo, ésta admite que ha pasado mucho tiempo desde que celebró su confirmación y que, por lo demás, la educación sobre cristianismo que se recibe en el mundo es bastante pobre.<sup>45</sup> Por último, el apóstol le pregunta acerca del espíritu de la doctrina cristiana y, una vez más, el alma revela su educación moderna:

¡Ay! Mil veces  
 Has de disculparme;  
 Recordar no puedo esas citas bíblicas.  
 Pero tal cuestión fácilmente  
 Puede explicarse de forma alegórica. Resulta evidente  
 Que el espíritu sólo puede sentirse, no explicarse,  
 Pues espíritu y palabra en perpetua lucha están.<sup>46</sup>

Para Kant, el conocimiento teórico de Dios era imposible. Schleiermacher, por otro lado, afirmaba que el sentimiento era la única vía para establecer contacto con lo divino. Así, la modernidad había establecido que Dios y el espíritu pertenecían al reino de lo inefable: “Él [Dios] es inconcebible;

<sup>43</sup> Cfr. Heiberg, *Nye Digte*, pp. 44-45.

<sup>44</sup> Martensen, “*Nye Digte af J. L. Heiberg*,” no. 399, col. 3214. (“*Los Poemas nuevos de J. L. Heiberg*”, p. 32).

<sup>45</sup> Cfr. Heiberg, *Nye Digte*, pp. 47-48.

<sup>46</sup> Heiberg, *Nye Digte*, p. 50. “*Ak! Tusind Gange / Jeg om Undskyldning beder; / Jeg husked ikke mine Bibelsteder. / Men sagtens allegorisk / Det Sted forklares maa. Det er notorisk, / At Aanden blot kan føles, men ei siges, / Thi Aand og Bogstav uophørlig kriges*”.

es lo que se enseña a cualquiera que quiera aprender sobre Él”.<sup>47</sup> El alma piensa que este tipo de conocimiento será accesible en el más allá. En otras circunstancias —tal vez si viviera en otro planeta—, el conocimiento humano podría entender a Dios, pero no en este mundo.<sup>48</sup> En este momento san Pedro se convence de que el paraíso cristiano no es el sitio indicado para el alma y la envía al Elíseo.

Para Heiberg, como se ha visto, el problema principal con la religiosidad común de la clase media era una incompreensión esencial de lo eterno. La separación radical de eternidad y temporalidad dejaba a la religión en una posición incómoda. Mientras que la gente cultivada se dedicaba a debates teológicos vacíos o incursionaba en la política, y los iletrados ingresaban a movimientos religiosos poco ortodoxos, los pequeños burgueses proseguían con sus vidas triviales, relegando a la religión y abrazando el materialismo. Como se verá, la crisis en el ámbito artístico se caracterizaba por un malentendido semejante.

### *B. El Elíseo. La crisis de las artes*

San Pedro describía al Elíseo como el lugar de residencia de los paganos buenos y piadosos.<sup>49</sup> Tal era, en efecto, la morada ultraterrena de los antiguos griegos de acuerdo con Homero o Píndaro; el Elíseo de Heiberg, en cambio, se refiere más bien al paraíso “pagano” de las artes, un cielo clásico dentro de la moderna cristiandad.

De forma parecida a san Pedro, Aristófanes, el guardián del Elíseo, examina el conocimiento del alma acerca de los clásicos. De inmediato el alma pone de manifiesto su educación filistea característica de la época: “¡Señor! Yo no estudié; lo mismo que muchos otros mi destino desde el comienzo fueron los negocios”.<sup>50</sup> El alma reconoce que preferiría leer los diarios de Londres o París, una actividad que, a diferencia del estudio de los textos de la Antigüedad, podría resultar de algún provecho; pero si tuviera que elegir una figura de la Antigüedad clásica, escogería a Sócrates.<sup>51</sup> Aristófanes pronto se percata de que el alma no se refiere al histórico filósofo ateniense,

<sup>47</sup> Cfr. Heiberg, *Nye Digte*, p. 52. “*Han er ufattelig; saadan man lærer / Enhver, som Videnskab om ham begærer.*”

<sup>48</sup> Cfr. Heiberg, *Nye Digte*, p. 53.

<sup>49</sup> Cfr. Heiberg, *Nye Digte*, p. 55.

<sup>50</sup> Heiberg, *Nye Digte*, p. 65. “*Herre! Jeg har ei studeert, / Jeg blev, som saa mangen Anden, / Strax bestemt for handelsstanden*”

<sup>51</sup> Cfr. Heiberg, *Nye Digte*, pp. 67-69.



sino al Sócrates descrito por Adam Oehlenschläger en su drama de 1835.<sup>52</sup> El alma habla de un canalla que había intentado perjudicar a Sócrates en cualquier ocasión, por ejemplo, escribiendo artículos difamatorios en la publicación amarillista *Raketten*;<sup>53</sup> pero, entonces, este “amigo de la risa”, cuyo nombre era Aristófanes, se convirtió en un hombre decente después de enamorarse de la hija de Sócrates, Dafne.<sup>54</sup> Cuando el alma menciona que esta tragedia se representó en Copenhague, Aristófanes recuerda que el gran escultor clásico Bertel Thorvaldsen (1770-1844) era nativo de dicha ciudad y, en consecuencia, piensa que el alma, al ser ciudadano de Copenhague, querría ingresar al Elíseo a fin de contemplar de primera mano la belleza que inspiró la obra de Thorvaldsen. El alma responde que ha donado seis táleros a su museo, una suma mayor que la de muchos otros.<sup>55</sup> Por último, cuando Aristófanes le pregunta al alma si posee algún talento para la escritura o la oratoria, ésta le presume que ha hablado muchas veces en público frente a la Sociedad para la Libertad de Prensa, y que ha escrito de forma anónima en el *Folkeblad*. En ese momento, el viejo dramaturgo envía al alma al infierno.<sup>56</sup>

Es importante observar con más detenimiento este pequeño diálogo entre el alma y Aristófanes, pues contiene varias referencias a la condición crítica de las artes en la época moderna (según Heiberg). Así como Pedro examinó el conocimiento del alma sobre el cristianismo, Aristófanes hace lo mismo para poner a prueba su pericia con los clásicos. El alma admite sin reparos que no sabe griego ni latín, y reconoce que su formación tenía que ver con el comercio y los negocios, no con el estudio de los poetas de la Antigüedad. En el estado actual de las cosas, el arte no es de interés para la gente inculta, pues carece de valor pragmático. El alma es incapaz de apreciar una formación humanista que no produce un beneficio tangible, razón por la cual confiesa su preferencia por los diarios modernos: leer un diario no sólo es útil, sino entretenido. Para Heiberg, por el contrario, las

---

<sup>52</sup> Adam Oehlenschläger, *Sokrates, Tragodie af Oeblenshläger*, Copenhague: Paa Forfatterens Forlag, 1836 (reeditado en *Oeblenshlägers Tragodier*, vols. 1-9, Copenhague: Forfatterens Forlag, 1841-1844, vol. 8, pp. 147-276). El drama se representó en el Teatro Real en 1835, pero no tuvo una buena recepción. El público no supo apreciar al personaje ahistórico de la obra y, por otro lado, la popularidad de Oehlenschläger ya estaba en declive en aquella época, en parte debido al ascenso de la estética nueva de Heiberg.

<sup>53</sup> *Raketten* fue un diario satírico editado por Mathias Winther entre 1831 y 1834.

<sup>54</sup> Cfr. Heiberg, *Nye Digte*, pp. 69-74.

<sup>55</sup> Cfr. Heiberg, *Nye Digte*, pp. 75-77.

<sup>56</sup> Cfr. Heiberg, *Nye Digte*, pp. 78-79.

artes —en particular la poesía— son el vehículo de la belleza y la verdad. Su valor intrínseco no reside en la utilidad o el entretenimiento que pueden proporcionar, sino en las ideas eternas que describen. No obstante, la época se ha olvidado de lo eterno, de manera que las artes han perdido también su verdadero significado. Es también por este motivo que el alma piensa que ha contribuido a las artes al donar una modesta suma de dinero para la construcción del Museo Thorvaldsen. Para el filisteo, el valor del arte posee una naturaleza cuantitativa y material.

También vale la pena destacar la elección de Sócrates como la figura clásica favorita del alma. Como se mencionó, no se trataba del Sócrates histórico, sino de la versión moderna creada por Adam Oehlenschläger. Me gustaría argumentar que tal referencia no era accidental. El lector danés contemporáneo sabía muy bien que Oehlenschläger era tal vez el principal rival literario de Heiberg. En 1828, Heiberg publicó un artículo en su *Flyvende Post* en el que atacaba el estilo de Oehlenschläger.<sup>57</sup> De acuerdo con la interpretación de Heiberg, la poesía de Oehlenschläger fracasaba porque permanecía dentro de la esfera de lo inmediato y subjetivo. Como consecuencia de este exceso de subjetividad, la personalidad del autor empezaba a fusionarse con su obra, impidiendo de este modo la exposición de una idea universal, lo cual, para Heiberg, debía ser el verdadero objetivo de la poesía. Algo parecido ocurría en *Sokrates*, la tragedia de Oehlenschläger. Este drama reflejaba el duelo del poeta por la pérdida de su hija, Charlotte Phister (1811-1835). Por consiguiente, parece que en este episodio de “Un alma después de la muerte” Heiberg estaba insinuando que la fuente de conocimiento clásico del alma era una forma inferior de drama incapaz de comunicar el verdadero mensaje de la poesía. Era un producto poético atado a un elemento de inmediatez sentimental.

Por último, es interesante observar la referencia del alma a la *Sociedad de la Libertad de Prensa* y al *Dansk Folkeblad*. Cuando se le preguntó sobre su habilidad para la escritura y la oratoria, el alma reveló con orgullo su participación en la *Sociedad para el uso correcto de la libertad de prensa* [*Selskabet for Trykkefrihedens rette Brug*]. La fundación de esta sociedad en 1835 había sido la respuesta de los representantes liberales de la clase media alta frente a las agresivas políticas de censura del rey. Los académicos y estudiantes liberales, pero también los hombres de negocios

---

<sup>57</sup> Johan Ludvig Heiberg, “Svar paa Hr. Oehlenschlägers Skrift: ‘Om Kritiken i Kjøbenhavns flyvende Post, over Væringerne i Miklagard,’ ” en *Kjøbenhavns flyvende Post*, nos. 7-16, 1828. (Reeditado en *Prosaiske Skrifter*, vol. 3, pp. 194-284).



y los comerciantes, se unieron a la nueva sociedad y apoyaron su diario, el *Dansk Folkeblad*, el “Diario del pueblo danés”. La *Sociedad de la Libertad de Prensa*, como se la conocía popularmente, pronto se transformó en el núcleo del nuevo partido liberal de Dinamarca.<sup>58</sup>

Johan Ludvig Heiberg no sentía simpatía alguna por los liberales. También éstos eran profundamente conscientes de que la época se encontraba en un estado de crisis y estaban convencidos de que la mejor manera de salir de tal estado era a través de la reforma política. Semejante plan evidentemente chocaba con el proyecto poético-filosófico de Heiberg. Mientras que éste creía que para enfrentar a la crisis era indispensable que el arte recuperara su puesto original como medio de la belleza y la verdad, en este pasaje de la comedia se muestra a la oratoria y la escritura, dos técnicas asociadas tradicionalmente con las artes, al servicio de la política liberal. Heiberg se percataba con alarma de que intelectuales respetables empleaban sus habilidades para esta clase de empresas finitas, y se daba cuenta de que el resto de la clase media —el principal público de Heiberg— pronto seguiría los pasos de estos intelectuales.

Como puede observarse, la situación crítica de la religión y el arte era bastante similar. Era también el resultado del mismo mal: la separación radical de lo finito y lo infinito, provocada a su vez por la ausencia de un enfoque filosófico. Eran dos aspectos de un mismo fenómeno cultural.

### C. *El infierno. La crisis de la filosofía*

En el tercer acto, el alma viaja al infierno, el dominio de Mefistófeles. Se trata probablemente de la parte más importante de la obra, ya que en ella se expone el elemento esencial de lo que Heiberg pensaba que era la enfermedad principal de la época, a saber, la *trivialidad*. Para Heiberg, el infierno no es el lugar del mal moral, como se le interpreta de forma tradicional, sino el reino de lo trivial, una visión de vida deficiente producida por la ausencia de una comprensión dialéctica o filosófica del mundo. Además, el infierno es presentado no como un más allá separado y claramente distinto, sino como la continuación de lo que Heiberg consideraba como la mediocre vida burguesa de la sociedad danesa.

El discurso introductorio de Mefistófeles ofrece un resumen interesante de la naturaleza de este peculiar infierno:

---

<sup>58</sup> Cfr. Kirmmse, *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, pp. 47-49.

Aquí rechazamos todo lo que es razonable,  
 Aquí todo es superficial y nada tiene fundamento;  
 Aquí todo es libre y autónomo  
 Y no hay diferencia entre la tiza o el carbón.  
 Aquí la libertad y la igualdad están siempre a la mano,  
 Aquí todo es un estado incipiente  
 Que por más que se apresure,  
 Jamás va más allá del inicio,  
 Pues el instante breve y singular  
 A fin de estar plenamente presente  
 Rompe abruptamente con el anterior,  
 Lo mismo que el crepúsculo con la noche,  
 Y comienza su A eterna,  
 De la cual jamás surgirá una B.<sup>59</sup>

La referencia a la autonomía, la libertad y la igualdad podía ser un golpe indirecto en contra de la política liberal, ya que Heiberg pensaba, como se mencionó en la sección anterior, que esto era una tendencia nociva de la época. En *Sobre la importancia de la filosofía*, Heiberg explica que la empresa política tiene lugar exclusivamente en el reino de lo finito y, en consecuencia, está limitada al uso de categorías finitas. Heiberg observa que cuando los liberales sueñan con una república eterna, eso es una contradicción, ya que sus empresas están restringidas al mundo empírico.<sup>60</sup> En este sentido, Mefistófeles tendría razón cuando afirma que esta realidad infernal se encuentra siempre en un “estado incipiente” que no puede ir más allá del comienzo.

Sin embargo, parece que el pasaje citado más bien se refiere al estado carente de filosofía que predomina en el infierno. Mefistófeles habla de una realidad fragmentaria y no dialéctica. En la lógica hegeliana que Heiberg estimaba tanto, cada elemento distinto está conectado con el siguiente elemento de un modo dialéctico. Esto significa que ambos elementos se condicionan mutuamente y juntos constituyen una totalidad orgánica. El

<sup>59</sup> Heiberg, *Nye Digte*, pp. 86-87. “Her forkaster man Alt som har Grund, / Her er Flader, men aldrig en Bund; / Her er Alt selvstændigt og frit, / Ingen Forskjel paa Kul eller Kridt, / Her er Frihed og Lighed parat, / Her er Alt en begyndende Stat, / Som, hvor meget den skynder sig fort, / Kommer ei fra Begyndelsen bort, / Thi det enkelte, korte Moment, / For at være tilgavn præsent, / Fra det forrige skiller sig brat, / Lig den første Lysning fra Nat, / Og begynder sit Evigheds A, / Som dog ei noget B kommer fra”.

<sup>60</sup> Cfr. Heiberg, *Om Philosophiens Betydning for den nuværende Tid*, pp. 16-7. (*Prosaiske Skrifter*, vol. 1, pp. 397-8; *On the Significance of Philosophy for the Present Age*, pp. 95-6).

reino descrito por Mefistófeles es lo opuesto a eso. No hay distinción entre los elementos, pues todos son iguales, “no hay diferencia entre la tiza o el carbón”. Además, son incapaces de seguir una evolución dialéctica, ya que nada se mueve más allá del inicio. Cada instante particular permanece en un presente perpetuo, separado de los instantes pasados “lo mismo que el crepúsculo con la noche”. Ninguna “B”, señala Mefistófeles, puede surgir jamás de una “A”. En su reseña de los *Poemas nuevos*, Martensen afirma que lo anterior es la esencia de la *trivialidad*:

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.<sup>61</sup>

Cuando el alma se encuentra por primera vez con Mefistófeles, de inmediato se entera de que todo mundo puede entrar al infierno, pero es imposible salir. Al preguntar por el motivo de esta prohibición, el demonio responde:

Te lo diré, querido:  
 Se trata de un antiguo mandamiento  
 Cuya necesidad es tan clara como el agua.  
 Consiste en lo que ya te he dicho,  
 Que ésta es la tierra eterna del comienzo,  
 Donde no puede admitirse fundamento alguno.  
 En consecuencia nadie regresa,  
 Pues no hay vuelta más allá del comienzo;  
 Es preciso quedarse aquí por siempre.<sup>62</sup>

El infierno es una región aislada, un presente sin pasado, es decir, es un país no filosófico. Tanto en el paraíso como en el Elíseo se afirmaba que lo infinito puede encontrarse dentro de lo finito. San Pedro y Aristófanes intentaban hacerle comprender al alma que era en la vida terrena donde

<sup>61</sup> Martensen, “*Nye Digte af J. L. Heiberg*,” no. 398, col. 3208. (“*Los Poemas nuevos de J. L. Heiberg*”, p. 24).

<sup>62</sup> Heiberg, *Nye Digte*, p. 89. “*Det skal jeg sige dig, min kjære: / Det er nu saadant et gammelt Bud, / Hvis Nødvendighed er som Dagen klar. / Det ligger i, hvad jeg sagt dig har, / At her er Begyndelsens evige Land, / Som ingen Baggrund fordrage kan. / Derfor ei Nogen tilbage strider, / Thi Begyndelsen har jo ingen Bag: Man maa blive her til evige Tider*”.

podía encontrar la verdad eterna de la religión y el arte, reconciliando de este modo lo ideal con lo real, lo eterno con lo temporal, esferas que habían quedado separadas en la crisis de la época.

De acuerdo con Martensen, el paraíso representa la eternidad cristiana y el Elíseo representa la eternidad fenoménica.<sup>63</sup> El infierno también es eterno, pero representa una “eternidad mala” o, para usar la categoría hegeliana, una *mala infinitud*, lo que equivale a una mera acumulación de elementos particulares. En la interpretación de Martensen, esta visión *monista* —a diferencia de la visión *doble* de la verdadera infinitud dialéctica— que se enfoca sólo en lo particular conduce a la trivialidad, una visión de mundo inferior incapaz de observar el significado universal dentro de la realidad empírica. De hecho, podría argumentarse que dentro de este contexto “mala infinitud” y “trivialidad” son sinónimos.

En el poema de Heiberg, el infierno representa la trivialidad, el síntoma principal de la crisis cultural de la sociedad danesa. Como se mostró en los primeros dos actos de la comedia, en vida el alma no había logrado comprender la verdadera importancia de la religión y el arte, ya que sólo podía apreciar su utilidad o su valor en términos de entretenimiento. Cuando llega al infierno, el alma se pregunta si ahí encontrará clubes, una casa de bolsa o diarios internacionales, y se alegra cuando el demonio le muestra todas las amenidades de su dominio. Pero Mefistófeles se cuida de explicar que las cosas en el infierno son las mismas —no mejores, no peores— que en la Tierra.<sup>64</sup> Así, el infierno no es el *reino del mal moral* [*Ondes Rige*], sino de lo mediocre o *lo malo* [*det Slettes*],<sup>65</sup> y sus habitantes no son necesariamente pecadores o malhechores, sino simples seres humanos, el ciudadano honesto y trabajador con una visión limitada del mundo.

El infierno de Mefistófeles en el poema de Heiberg era un reflejo de la Dinamarca moderna. El lector contemporáneo de “Un alma después de la muerte” podía reírse de las referencias satíricas dirigidas a figuras importantes de la sociedad danesa; era capaz de identificar las alusiones a la política liberal o a los diversos diarios o tabloides que circulaban en el Copenhague de la Edad de Oro. Sin embargo, lo más importante es que el lector podía

---

<sup>63</sup> Cfr. Martensen, “*Nye Digte af J. L. Heiberg*,” no. 399, col. 3215. (“*Los Poemas nuevos de J. L. Heiberg*”, p. 33).

<sup>64</sup> Cfr. Heiberg, *Nye Digte*, pp. 91-95.

<sup>65</sup> Cfr. Martensen, “*Nye Digte af J. L. Heiberg*,” no. 398, col. 3207. (“*Los Poemas nuevos de J. L. Heiberg*”, p. 33).

entender el problema cultural del que Heiberg hablaba. Después de todo, el principal blanco del poeta no eran los grandes intelectuales o los poetas famosos, no era Sibbern, Oehlenschläger o Hans Christian Andersen. Era el ciudadano común y corriente de clase media. Era el lector mismo. Si el lector se percataba de esto, entonces podría argumentarse que este poema especulativo de Heiberg había sido un éxito. Lo anterior vale también para el lector moderno. En el infierno dibujado por Heiberg quizá podamos observar un reflejo de la crisis cultural de nuestra propia modernidad.

Así que la pregunta sobre si esta obra es o no es realmente hegeliana no puede responderse con un simple “sí” o “no”. El texto contiene claramente ideas y elementos inspirados por Hegel, pero también contiene más y, de hecho, avanza en una dirección que Hegel mismo probablemente no hubiera aprobado. Tal vez en lugar de plantear la pregunta de si Sobre la importancia de la filosofía es una obra hegeliana, más bien se debería intentar comprender las maneras complejas en las que Heiberg utiliza y transforma el pensamiento de Hegel en un programa para la reforma cultural en la Edad de Oro de Dinamarca.

### *Bibliografía*

Andersen, Vilhelm, *Tider of Typer af dansk Aands Historie*, Første Række: Humanisme. Anden Del: Goethe, vols. 1-2, Copenhagen y Kristiania: Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag, 1915-1916.

Barret, Lee, “Hans Lassen Martensen and the Theological Foundations of Comedy: Apocalyptic Humor”, *Estudios Kierkegaardianos. Revista de Filosofía*, no. 3, 2017.

Borup, Morten, *Johan Ludvig Heiberg*, vols. 1-3, Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag, 1947-1949.

Fenger, Henning, *The Heibergs*, trad. de Frederick J. Marker, Nueva York: Twayne Publishers Inc., 1971.

Heiberg, Johan Ludvig, *Om Philosophiens Betydning for den nuværende Tid*, Copenhagen: C. A. Reitzel, 1833 (Reeditado en *Prosaiske Skrifter*, vol. 1, 381-436. En inglés: *On the Significance of Philosophy for the Present Age*, en *Heiberg's On the Significance of Philosophy for the Present Age and Other Texts*, pp. 85-119).

— “Svar paa Hr. Oehlenschlägers Skrift: ‘Om Kritiken i Kjøbenhavns flyvende Post, over Væringerne i Miklagard,’ ” en *Kjøbenhavns flyvende Post*, nos. 7-16, 1828. (Reeditado en *Prosaiske Skrifter*, vol. 3, pp. 194-284).

— “Til Læserne”, *Perseus, Journal for den speculative Idee*, no. 1, 1837. (En inglés: “To the Readers”, en *Heiberg’s Perseus and Other Texts*, ed. y trad. por Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2010 (*Texts from Golden Age Denmark*, vol. 6).

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

— *Nye Digte*, Copenhagen: C. A. Reitzel, 1841. (Reeditado como poemas individuales en *Poetiske Skrifter*, vols. 1-8, Copenhagen: J. H. Schubothes Boghandling, 1848-1849, vol. 7, pp. 191-203; vol. 2, pp. 313-379; vol. 7, pp. 125-168; vol. 7, pp. 204-207. *Poetiske Skrifter*, vols. 1-11, Copenhagen: C. A. Reitzel, 1862, vol. 10, pp. 163-324. Existe una traducción incompleta al inglés: Johan Ludvig Heiberg, *A Soul after Death*, trad. de Henry Meyer, Seattle: Mermaid Press, 1991).

— “Autobiographiske Fragmenter”, en *Prosaiske Skrifter*, vols. 1-11, Copenhagen: C. A. Reitzel, 1861-1862, vol. 11 (1862). (En inglés: “Autobiographical Fragments”, en *Heiberg’s On The Significance of Philosophy for the Present Age and Other Texts*, ed. por Jon Stewart, Copenhagen: C. A. Reitzel, 2005 (*Texts from Golden Age Denmark*, vol. 1).

Heiberg, Johanne Luise, *Et Liv gjenoplevet i Erindringen*, vols. 1-4, ed. por Aage Friis, Copenhagen: Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag, 1944.

Horn, Robert Leslie, *Positivity and Dialectic. A Study of the Theological Method of Hans Lassen Martensen*, Copenhagen: C. A. Reitzel, 2007 (*Danish Golden Age Studies*, vol. 2).

Kirmmse, Bruce. H., *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, Bloomington e Indianápolis: Indiana University Press, 1990.

Lenau, *Faust. Ein Gedicht*, Stuttgart: Verlag der J. G. Cotta’schen Buchhandlung, 1836.

Martensen, Hans Lassen (con el seudónimo Johannes M.....n), *Ueber Lenau’s Faust*, Stuttgart: Verlag der J. G. Cotta’schen Buchhandlung, 1836.

— “Betragtninger over Ideen af Faust. Med Hensyn paa Lenaus *Faust*”, *Perseus, Journal for den speculative Idee*, no. 1, 1837, pp. 91-164. El ensayo se reeditó en una versión ampliada en *Mindre Skrifter og Taler af Biskop Martensen*, ed. por Julius Martensen, Copenhagen: Gyldendal, 1885.

— “*Fata Morgana, Eventyr-Comedie* af Johan Ludvig Heiberg. 1838. 125 S. 8. Kjøbenhavn. Schubothes Boghandling”, *Maanedskrift for Litteratur*, vol. 19, 1838, pp. 361-97.



— “*Nye Digte* af J. L. Heiberg. (1841. 8. 249 S. Reitzel.)”, *Fædrelandet*, no. 398, 10 de enero de 1841, columnas 3205-3212; no. 399, 11 de enero de 1841, columnas 3212-3220; no. 400, 12 de enero de 1841, columnas 3221-322. (Traducción al castellano: Hans Lassen — “Los *Poemas Nuevos* de J. L. Heiberg”, trad. y notas de F. Nassim Bravo Jordán, *Estudios Kierkegaardianos*, ed. por Luis Guerrero, México: IF Press, no. 3, 2017).

— *Af mit Levnet. Meddelelser*, vols. 1-3, Copenhagen: Gyldendal, 1882-1883, vol. 1.

Mortensen, Finn Hauberg, “Det slette, det sande og den skønne. Johan Ludvig Heiberg: *Nye Digte*”, en *Læsninger i dansk litteratur*, vols. 1-2, ed. por Povl Schmidt y Ulrik Lehrmann, Odense: Odense Universitetsforlag, 1998, vol. 2, 1820-1900.

Oehlenschläger, Adam *Sokrates, Tragødie af Oehlenschläger*, Copenhagen: Paa Forfatterens Forlag, 1836 (reeditado en *Oehlenschlägers Tragødier*, vols. 1-9, Copenhagen: Forfatterens Forlag, 1841-1844, vol. 8, pp. 147-276).

Pattison, George, *Kierkegaard: The Aesthetic and the Religious*, 2da edición, Londres: SCM Press, 1999.

— *Kierkegaard, Religion and the Nineteenth-Century Crisis of Culture*, Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press, 2002.

Schrøder, Vibeke, *Tankens våben. Johan Ludvig Heiberg*, Copenhagen: Gyldendal, 2001.

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

Stewart, Jon, *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark*, Tome II: *The Martensen Period: 1837-1842*, Copenhagen: C. A. Reitzel, 2007 (*Danish Golden Age Studies*, vol. 3, tome II).

— “Heiberg’s Conception of Speculative Drama and the Crisis of the Age: Martensen’s Analysis of *Fata Morgana*”, en *The Heibergs and the Theater. Between Vaudeville, Romantic Comedy and National Drama*, ed. por Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2012 (*Danish Golden Age Studies*, vol. 7).

— *The Cultural Crisis of the Danish Golden Age. Heiberg, Martensen and Kierkegaard*, Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2015 (*Danish Golden Age Studies*, vol. 9).

Thompson, Curtis L., “Hans Lassen Martensen’s Construal of Aesthetics”, *Estudios Kierkegaardianos. Revista de Filosofía*, no. 3, 2017.



# PERSPECTIVAS KIERKEGAARDIANAS

---



# UNA APROXIMACIÓN A LO DEMONÍACO Y LA VIOLENCIA EN EL ESTADIO ÉTICO KIERKEGAARDIANO

José Luis Evangelista Ávila  
Universidad Autónoma de Chihuahua, México

## *Resumen*

La subjetividad demoníaca atraviesa la obra kierkegaardiana. Su abordaje principal es a través del estadio religioso en el que surge de forma eminente, así como de algunas notas del estadio estético en que también se expresa. En el presente trabajo se busca abonar a la posibilidad de considerar lo demoníaco en el estadio ético y la manera en que puede desembocar en la violencia.

*Palabras clave:* Subjetividad demoníaca, estadio ético, violencia.

## *Abstract*

Demonic subjectivity is a topic present through Kierkegaard's works. Its main treatment is given in the religious stage, in which it appears eminently; it is also expressed in some of the aesthetic stage notes. The present work aims to study the possibility of considering the demonic in the ethical stage and how it can lead to violence.

*Key words:* Demonic subjectivity, ethical stage, violence.

*...Uno puede ver cuán insidioso y hábil es el individuo demoníaco cuando usa precisamente aquello que lo salva para progresar en su proyecto demoníaco de evadir lo que lo salva<sup>1</sup>.*

El Traficante de modas, comensal en *In vino veritas*, posee dos características que sirven de introducción al presente. Una es su caracterización en lo

---

Recibido: 18 de octubre de 2017; Aceptado: 6 de febrero de 2018.

<sup>1</sup> Ronald L. Hall, "Language and Freedom: Kierkegaard's Analysis of the Demonic in *The Concept of Anxiety*", en *International Kierkegaard Commentary. The Concept of Anxiety*, ed. por Robert L. Perkins, Macon, Georgia: Mercer University Press, 1984, p. 164. Traducción propia.

demoníaco del estadio estético<sup>2</sup>; otra, su capacidad para manipular lo más propio de la existencia estética, según plantea al final de su discurso al señalar cómo un comentario suyo basta para cancelar una boda en el último momento y su intención de lograr que toda mujer lleve un anillo en la nariz<sup>3</sup>. Al influir en la inclinación y deseo, el Traficante de modas se declara capaz de manipular lo más propio del esteta.

Este exordio no es casual. Nos brinda una primera aproximación a lo demoníaco y dota de un acceso al propósito de este trabajo que consiste en proponer una lectura de lo demoníaco en el estadio ético. Sin ser la única posible, esta lectura intenta desembocar en un vínculo de estas subjetividades con la violencia. Para lograrlo, planteamos tres partes: 1) una breve revisión de lo demoníaco, 2) abordar una lectura de lo demoníaco en el estadio ético y, 3), señalar vínculos con la violencia.

Tres delimitaciones previas que proseguir: 1) Las restricciones para presentar definiciones<sup>4</sup>, 2) la aproximación a los conceptos será según sus efectos sobre la existencia; y, 3) lo ético demoníaco surgirá principalmente de interpretarlo a través de lo estético y lo religioso, pues poco abona desde el interior de sí. Suponemos entonces una compatibilidad en lo demoníaco estético y religioso con lo ético, así como paralelismos entre las subjetividades demoníacas pese a que las expresiones de cada estadio sean propias<sup>5</sup>.

## I. *La subjetividad demoníaca. Un acercamiento*

La permanencia en el pecado, su progresión y el reconocimiento de la no-verdad, incluso si se niegan, son pautas supuestas por lo demoníaco, pero no se limita a tales. Para Anti Climacus, el pecado sólo puede abordarse en

---

<sup>2</sup> Para Johannes Climacus: “El comerciante de modas es la desesperación demoníaca apasionada” (Søren Kierkegaard, *Postscriptum no científico y definitivo a las Migajas filosóficas*, trad. de Javier Teira y Nekane Legarreta, Salamanca: Sígueme, 2010, p. 296 / *SKS* 7, 271).

<sup>3</sup> Cfr. Søren Kierkegaard, *In vino veritas*, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivera, Madrid: Alianza, 2009, p. 136 y 140 / *SKS* 6, 68-69 y 70.

<sup>4</sup> Vigilius Haufniensis advirtió: “respecto de los conceptos existenciales siempre denota buen tacto el abstenerse de las definiciones” (Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivera, Madrid: Alianza, 2008, p. 256 / *SKS* 4, 447).

<sup>5</sup> Señaló el seudónimo A: “reproducir un estadio distinto no significa simplemente alcanzarlo, sino alcanzarlo conservando dentro de sí todos los componentes de los estadios precedentes” (Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro 2/1. Un fragmento de vida I*, trad. de Begonya Saez Tajafuerce y Darío González, Madrid: Trotta, 2006, 218 / *SKS* 201).

el cristianismo ya que en otros espacios tiende a su anulación<sup>6</sup>. Atravesemos, así sea de manera sucinta, algunos rasgos del pecado que nos permitan acceder a la subjetividad demoníaca.

Para Johannes Climacus la existencia es una toma de distancia de la verdad y permanencia en la “no-verdad” que el sujeto debe reconocer y apropiarse<sup>7</sup>. Para el seudónimo, y parece válido extenderlo al pensamiento del danés, la apropiación subjetiva de una cuestión en apariencia epistemológica (no conocer la verdad) deviene la constatación de la condición propia (ser la no-verdad) y, ésta, en un acto ético que posiciona al individuo en una respuesta y actitud ante una verdad irreductible a un dato de la consciencia, se trata de una relación subjetiva. La existencia se alza en polémica con la verdad<sup>8</sup>, por ello afirma: “¿Cómo podríamos llamar a ese estado de ser la no-verdad y serlo por culpa propia? Llamémosle pecado”<sup>9</sup>.

Al transitar a la (segunda) ética<sup>10</sup>, Kierkegaard supone a la dogmática y, con ella, al otro, cuyo olvido define a la tradición filosófica<sup>11</sup>, sin estos supuestos toda aproximación resulta insuficiente para comprender el pecado<sup>12</sup>. El

<sup>6</sup> Cfr. Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivera, Madrid: Trotta, 2008, p. 171.

<sup>7</sup> Escribió Climacus: “Quien busca ha de ser concebido como fuera de la verdad (no yendo hacia ella igual que un prosélito, sino huyendo de ella) o como no-verdad. Él es la no-verdad” (Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, trad. de Rafael Larrañeta, Madrid: Trotta, 2004, p. 30 / SKS 4, 222); y, “la propia no-verdad únicamente puedo descubrirla por mí mismo y, sólo al descubrirla yo, queda descubierta, aun cuando todo el mundo lo supiera” (Ibíd., p. 31 / SKS 4, 223). Aquí y en otros casos, las cursivas provienen del original).

<sup>8</sup> Cfr. Ibíd., p. 32 / SKS 4, 224.

<sup>9</sup> Ídem.

<sup>10</sup> Para lo relativo a la segunda ética, sea considerado el trabajo de Arne Grøn “Ética de la repetición”, *Enrabonar*, no. 29, 1998, pp. 35-45.

<sup>11</sup> Kierkegaard precisó: “«el prójimo» es lo que los pensadores llamarían lo otro, aquello en lo que ha de verificarse lo egoísta del amor de sí. En vista de lo cual, si por los pensadores fuera, no sería necesario siquiera que existiera el prójimo” (Søren Kierkegaard, *Las obras del amor*, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivera, revisado y actualizado por Victoria Alonso, Salamanca: Sígueme, 2006, p. 40).

<sup>12</sup> Anti Climacus cuestiona con intenciones retóricas: ¿qué categoría le falta a Sócrates [y con él a la tradición filosófica] en su definición del pecado? Le falta la categoría de la voluntad, del desafío. La intelectualidad griega era demasiado feliz, demasiado ingenua, demasiado estética, demasiado irónica, demasiado ingeniosa –en una palabra, demasiado pecadora en cierto sentido– como para que le entrase en la cabeza que alguien dejara de hacer el bien a sabiendas, o que a sabiendas de lo que era justo cometiese una injusticia. El helenismo establece un imperativo categórico intelectual (Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, p. 118 / SKS 11, 203).

pecado, como el mal, encalla en la finitud<sup>13</sup>, no obstante, va más allá por la vía de su progresión, desafío, voluntad y obstinación que lo ubican como un posicionarse ante Dios<sup>14</sup>. Al desafío a lo divino, el sujeto desafía al espíritu<sup>15</sup>, por lo que la respuesta a sí mismo y al prójimo queda comprometida por un ensimismamiento que es autoclausura. La condición humana es puesta contra sí misma.

La autoclausura vincula el mal, el pecado y lo demoníaco. En la autoclausura como expresión de lo demoníaco coinciden *El concepto de la angustia* y *La enfermedad mortal*. Haufniensis indicó:

De ordinario, se suele emplear acerca del mal una expresión más metafísica, diciendo que es lo negativo; la expresión ética de lo mismo es justamente la de clausura, sobre todo si se atiende a los efectos del mal en el individuo. Porque lo demoníaco (...) se encierra sólo (SIC); y en esto consiste la profundidad peculiar de la existencia, a saber, en que la propia esclavitud se haga a sí misma prisionera. La libertad es siempre comunicativa (...). La no-libertad, por el contrario, se encierra cada vez más dentro de sí misma y no desea tener ninguna comunicación<sup>16</sup>.

Por su parte, Anti Climacus signó lo demoníaco en el afán desesperado de ser sí mismo<sup>17</sup>, no obstante toda desesperación surja de un no querer ser sí mismo<sup>18</sup>. Una de cuyas vías es la sujeción a una idea con temor de ser separado de ella, por lo que el sujeto huye de la eternidad que podría sacarlo del enclaustramiento donde encuentra su poder, pero también su

---

<sup>13</sup> Pueden consultarse los análisis de Andrés Torres Queiruga en *Repensar el mal. De la ponerología a la teología* (Madrid: Trotta, 2011), así como los *Ensayos de teodicea* de Leibniz en que se basa.

<sup>14</sup> Esto lo indicó Anti Climacus en el apartado “El pecado no es una negación sino una posición”, de *La enfermedad mortal*.

<sup>15</sup> Cfr. Kierkegaard, *La enfermedad mortal* “Libro Primero. Capítulo I”.

<sup>16</sup> Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, pp. 219-220 / SKS 4, 425.

<sup>17</sup> Para el seudónimo: cuanto mayor sea la conciencia que hay en este yo pasivo que desesperadamente quiere ser sí mismo, tanto mayor será también la potencia de la desesperación, hasta que termine convirtiéndose en algo demoníaco. Su respectivo origen es a buen seguro el siguiente. Un yo, que desesperadamente quiere ser sí mismo, está gimiendo bajo alguna que otra calamidad dolorosa, hasta que al fin es ya imposible eliminarla o separarla de su yo concreto. Nuestro hombre arrojará cabalmente todo el fuego de su pasión sobre este tormento, que al fin no será más que una furia diabólica. Y así, todo está definitivamente perdido (Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, p. 97 / SKS 11, 185).

<sup>18</sup> Cfr. Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, p. 41 / SKS 11, 225.

miseria<sup>19</sup>. En esta búsqueda desesperada, obstinada y desafiante, “tampoco quiere simplemente por obstinación soltar su propio yo del poder que lo fundamenta, sino que haciendo hincapié en la obstinación quiere imponérsele, desafiándolo y permaneciendo vinculado a Él en fuerza de malicia”<sup>20</sup>. Lo demoníaco supera el pecado.

En su desesperación, la subjetividad demoníaca teme perder la totalidad que genera<sup>21</sup> y al modo del borracho: “no deja de estarlo ni siquiera un día por miedo a la parada brusca y a la flojedad que ello traería consigo”<sup>22</sup>. En el aprisionamiento, lo demoníaco encuentra su fuerza para afirmar su alejamiento de la verdad/bien<sup>23</sup> y, habiendo desesperado del arrepentimiento, se angustia ante el bien que concibe amenazante pues teme que la eternidad le arrebatase su idea de ser sí mismo.

Para Haufniensis lo demoníaco “sólo aparece debidamente cuando es acosado por el bien, el cual se le acerca por fuera de su límite”<sup>24</sup>. El bien y las expresiones de salvación son las categorías de la libertad, relación, continuidad y apertura que constituyen la comunicación, por lo que aparece ya lo que desarrollará *La enfermedad mortal* respecto a la búsqueda de clausura<sup>25</sup>. Hay una relación entre la apertura y lo demoníaco que Haufniensis hace explícita: “el criterio decisivo sobre si el fenómeno es o no es demoníaco nos lo dará la posición que el individuo mantenga respecto de la apertura”<sup>26</sup>.

Consecuencia de lo anterior son la “completa abstracción de la continuidad”<sup>27</sup> con lo que “nos evoca la idea del vacío y de la aterradora

<sup>19</sup> Cfr. Idem / *SKS* 11, 186, donde indica: “Esta idea fija le llega a dominar de tal manera que al fin tiene miedo de la eternidad por una razón muy peculiar, a saber, la de que la eternidad no le vaya a arrebatar esa ventaja infinita [... L]o que más le saca de quicio a nuestro hombre es la idea de que a la eternidad se le ocurriese sacarlo de su miseria”.

<sup>20</sup> *Ibíd.*, p. 99 / *SKS* 11, 187.

<sup>21</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 140 / *SKS* 11 219.

<sup>22</sup> *Ibíd.*, p. 139 / *SKS* 11, 220.

<sup>23</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 142 / *SKS* 11, 221.

<sup>24</sup> Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, pp. 211-212 / *SKS* 4, 421.

<sup>25</sup> Otras expresiones sobre la angustia ante el bien son: “no-libertad que quiere clausurarse en sí misma” (*Ibíd.*, p. 218 / *SKS* 4, 424), “no desea tener ninguna comunicación [pues] el ensimismamiento es cabalmente mutismo; el lenguaje y la palabra son, en cambio, lo salvador, lo que redime de la vacía abstracción del ensimismamiento” (*Ibíd.*, p. 220 / *SKS* 4, 425-426), “es reserva cerrada” (*Ibíd.*, p. 224 / *SKS* 4, 427), cuya representación vendrá dada por “la vacuidad y el aburrimiento” (*Ibíd.*, p. 236 / *SKS* 4, 434).

<sup>26</sup> *Ibíd.*, p. 227 / *SKS* 4, 429-430.

<sup>27</sup> *Ibíd.*, p. 233 / *SKS* 4, 433. Hay que recordar aquí las palabras del Juez Wilhelm quien ha sentenciado respecto al mal al indicar que “la esencia del mal no consiste en tener



falta de contenido del mal”<sup>28</sup> que derivarán en la trivialidad de su continente pese a la fastuosidad de sus actos o de las consecuencias de estos<sup>29</sup>.

Recapitulando, las principales determinaciones de lo demoníaco son la angustia ante el bien y el no querer ser sí mismo en tanto posición desafiante. En ambos casos hay una oposición a que el individuo asuma su condición espiritual, de modo que la subjetividad queda suspendida en la reducción a una idea, clausurada, evitando aquello que pudiese modificar el constructo que ha hecho de sí misma para afirmarse desvinculada del espíritu y del poder que la fundamenta. Al negar la condición de espíritu la subjetividad se niega a sí misma y a la revelación, intentando afirmarse en la verdad y el bien que produce idealmente por oposición a la no-verdad y el pecado propios. Teme entonces a la revelación de la que se escandaliza. Esto genera mutismo<sup>30</sup> y, angustiado del bien fuera de sí, pretenderá mediante imperativos intelectuales el autoconvencimiento de encontrarse en el bien, incluso de una superioridad moral al considerarse como mejor<sup>31</sup>.

En lo demoníaco, cual serpiente Uróboros, el espíritu intenta devorarse a sí mismo adquiriendo fuerzas de este alimento para proseguir en su ambición de eliminar lo que le resulta más propio. En angustia y desesperación se impide la temporalidad y la libertad necesarias para morir. Sin eternidad, sino con una súbita sucesión de momentos sin continuidad, la subjetividad queda encallada en la esclavitud de esta subitaneidad. “Tal esclavitud –escribió Haufniensis– siempre entraña una relación, que nunca deja de existir por más que aparentemente haya desaparecido por completo”<sup>32</sup>.

Los rasgos previos no agotan la subjetividad demoníaca, sin embargo, resultan representativos y nos permiten el avance a considerar sus manifestaciones en el estadio ético, teniendo en mente lo que sucede con el

---

continuidad” (Kierkegaard, *O lo uno o lo otro II. Un fragmento de vida II*, trad. de Darío González, Madrid: Trotta, 2007, p. 45 / SKS 3, 48).

<sup>28</sup> Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 234 / SKS 4, 434.

<sup>29</sup> Vigilius Haufniensis intitula uno de los apartados de su trabajo como “Lo demoníaco es vacuidad y aburrimiento” (Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 234 / SKS 4, 433).

<sup>30</sup> De ahí “aquel individuo demoníaco fue poseído por un espíritu mudo” (Søren Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivera, Madrid: Trotta, 2009, p. 44 / SKS 12, 32).

<sup>31</sup> Cfr. Søren Kierkegaard, *La repetición*, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivera, Madrid: Alianza, 2009, p. 180 / SKS 4, 75.

<sup>32</sup> Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 218 / SKS 4, 424.

amor y sus efectos, es decir, que si bien surgidos ante Dios, han de hacerse palpables en la relación con el prójimo.

## II. *Lo demoníaco en la subjetividad ética*

Las referencias a lo demoníaco en la obra kierkegaardiana, centradas en lo religioso y ocasionalmente en lo estético, son limitadas en lo relativo a lo ético. En las líneas siguientes se pretende una interpretación que permita una aproximación, posible entre otras, que abone a ese espacio de reflexión.

Al abordaje de la relación entre lo demoníaco y lo ético se suma la dificultad planteada por la asociación del segundo con los aspectos moralmente aceptables cuando con propiedad se vincula a los constructos que una época y contexto establecen. Que lo ético se identifica con planteamientos específicos válidos a partir de una racionalidad y circunstancias espacio-temporales determinadas, cobra evidencia en las prácticas de otros contextos que nos resultan aberrantes, sin embargo sean comunes en sus marcos de referencia. Al identificar el estadio ético con “el bien”, opera el mismo yerro que iguala al esteta con el hedonista y al religioso con una piedad moralista.

Otra dificultad surge de las descripciones que los seudónimos éticos hacen de sí mismos, pues al excluir aquello que no se ajusta a lo general, sus referencias a lo demoníaco son exógenas y lo sitúan en lo estético o lo religioso. Por otra parte, dado lo general, si se presenta al interior de lo establecido, será incorporado bajo otras categorías. Según lo anterior, la presencia de lo demoníaco en el estadio ético ha de ser inferida.

Este abordaje también supone la comprensión del estadio ético a través de su relación con lo general, según se plantea en *Temor y temblor* y la insinuación de su constitución como una pauta variable en función de la validación que de ello hace el contexto en que se integra<sup>33</sup>. De ser válido lo anterior, puede derivarse que lo general dota de un sostén que imposibilita al estadio ético para considerarse en lo demoníaco pues, mediante

---

<sup>33</sup> Si bien lo ético puede ser comprendido como la esfera de la existencia y como ciencia (cfr. Azucena Palavicini Sánchez, “Ethicism”, en *Kierkegaard's Concepts. Tome III: Envy to Incognito*, ed. por Steven M. Emmanuel, William McDonald y Jon Stewart, Reino Unido: Ashgate, 2014, pp. 21-27), hay que precisar el vínculo que guarda el deber y la elección de la primera con los contenidos venidos de la segunda, por lo que entre ambas pautas hay un vínculo profundo.

“atenuaciones culpables”<sup>34</sup>, plantearían un marco de comprensión válido que disimularía el desafío y sus otras condiciones. De este modo, se trae a la luz la imposibilidad de lo ético para comprender lo demoníaco en su estadio y su silencio al respecto.

Tras sortear la poca o nula referencia que plantean las subjetividades éticas hacia lo demoníaco en su estadio, debe evitarse el malentendido que al vincular lo ético a lo general pareciera plantear que la condición de lo demoníaco atraviesa de un sujeto a otro o ser la condición de una época, aspecto incompatible con la individualidad del pecado<sup>35</sup> y la espiritualidad del individuo kierkegaardiano.

Señalemos algunas notas sobre el estadio ético. “La esfera ética de la existencia se caracteriza por la relación del individuo con el deber”<sup>36</sup>, una de cuyas expresiones es la elección<sup>37</sup>. Para el Juez Wilhelm, en la elección surge lo ético y, con ello, la personalidad<sup>38</sup>. Lo elegido involucra su validación a través de las normas y el deber dados, es decir, lo general. El sujeto ético se elige en lo general, de ahí que el Juez Wilhelm sea lo que se esperaría de un sujeto ético en su contexto: esposo, padre, amigo y funcionario del Estado. Al elegirse en el deber, el ético se elige en lo general que sostiene el deber, de ahí que la comprensión de la subjetividad ética atravesase por lo general.

Retornemos al Traficante de modas para subsanar la aparente imposibilidad de vincular lo demoníaco con lo general. El comensal del banquete no abordó la manipulación directa de su clientela sino su control a través de la moda, al trasladar esto a lo ético, los sujetos proceden por sí mismos en la elección del deber, con lo que guardan su individualidad, sin embargo, el deber guarda la posibilidad de ser atravesado por lo demoníaco. No se trata de que la tienda de lo general imponga la venta a su clientela, sino de que la oferta puede presentarse como el mejor (y único) producto.

<sup>34</sup> Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, p. 124 / SKS 11, 207.

<sup>35</sup> “La categoría del pecado es la categoría de la individualidad”. (Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, p. 153 / SKS 11, 230).

<sup>36</sup> Palavicini Sánchez, “Ethicism”, p. 22. Traducción propia.

<sup>37</sup> En la entrada “Chose” (Gerhard Thonhauser, en *Kierkegaard's Concepts. Tome I: Absolute to Church*, ed. por Steven M. Emmanuel, William McDonald y Jon Stewart, Reino Unido: Ashgate, 2013, pp. 193-199) puede leerse “cada elección es esencialmente ética” (p. 194, traducción propia) o, en el Juez Wilhelm, “lo ético es propiamente lo que hace que la elección sea una elección” (Kierkegaard, *O lo uno o lo otro II*, 158 / SKS 5, 165).

<sup>38</sup> Cfr. Kierkegaard, “El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad”, pp. 154 y ss. / SKS 3, 160 y ss.

Súmese que las notas de lo demoníaco resultarían atenuadas por el cobijo de lo general.

El Juez Wilhelm aparece como el seudónimo más acabado de lo ético, pero a él han de agregarse como exponentes ejemplares los héroes trágicos de *Temor y temblor*. Al atender a las acciones del Juez y los héroes trágicos (Agamenón, Bruto y Jéfté), los personajes parecen separarse, no obstante, al considerarlos desde lo general expresan su cercanía: todos representan ideales y figuras que cumplen lo esperado por lo general en su contexto. Por ello, también Agamenón es un “arquetipo ético”<sup>39</sup>.

Si lo demoníaco encuentra arraigo en lo ético, sucederá como con la desesperación o la angustia que al hacerse evidentes revelarán que siempre han estado ahí. En el caso de la existencia ética las formas de ocultamiento de lo demoníaco son numerosas, precisamente, por el solapamiento de lo general. El estadio ético brindará héroes mientras compartamos sus marcos de comprensión, sin embargo, serán cuestionados cuando haya un cambio en “lo general”. Es la generalidad aceptada la que permite la cotidianidad de lo que causaría estupor en otros contextos.

Cuando lo demoníaco se aproxima a lo ético, despierta persecución y crueldad en su contra<sup>40</sup> y, aunque poco se dice sobre lo demoníaco en el estadio ético, hay un señalamiento importante de Haufniensis: “acaso nunca haya estado lo demoníaco tan extendido como en nuestros tiempos. ¡Sólo que en la actualidad aparece especialmente en las esferas espirituales!”<sup>41</sup>. Estas “esferas espirituales” parecen ser aquellas que ironiza Kierkegaard en *La época presente* al enjuiciar a su época como “esencialmente sensata, reflexiva, desapasionada, encendiéndose en fugaz entusiasmo e ingeniosamente descansando en la indolencia”<sup>42</sup>, donde incluso lo espiritual se encuentra mediado por lo general.

Retornemos al Juez Wilhelm. Su permanencia como figura del estadio o esfera ética nos revela la permanencia de ciertos valores hasta el presente, sin embargo, un cambio en lo general nos hace difícil el reconocimiento de estas figuras. Las sociedades de pervertidos descritas por Sade, Severino/Gregorio de *La Venus de las pieles* o incluso *Saló o los 120 días de Sodoma*

<sup>39</sup> Expresión de Laura Liva en la entrada “Agamemnon: From Ancient Hero to Modern Ethical Archetype” (*Kierkegaard’s Literary Figures and Motifs. Tome I: Agamemnon to Guadalquivir*, ed. por Katalin Nun y Jon Stewart, Reino Unido: Ashgate, 2014, p. 1).

<sup>40</sup> Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 214 / SKS 4, 422.

<sup>41</sup> *Ibíd.*, p. 239 / SKS 4, 436-437.

<sup>42</sup> Søren Kierkegaard, *La época presente*, trad. de Manfred Svensson, Madrid: Trotta, 2012, p. 41 / SKS 8, 65.

de Pasolini, son ejemplos donde intenta imponerse una generalidad, inversa a la que conocemos, pero que con propiedad formaría parte de otra forma de lo ético. Su tendencia estética y violenta, pese a su impresión, es secundaria. En el caso de *Juliette*, por dar cuenta de uno de ellos, se intenta la mediación de lo general y la estructura de la obra presenta una razón que se expande dictando preceptos, prácticas y adoctrinamiento para derrumbar los prejuicios, sentimientos inadecuados o razonamientos débiles, lo que permitirá un desarrollo más apropiado de la propia naturaleza en la búsqueda de los fines y objetivos que le son propios. Sin el señalamiento de los contenidos que ruborizarían a más de uno, la obra podría considerarse una composición que pretende construirse como lo general.

Así como el esteta se metamorfosea entre deseos y placeres inmediatos con los que busca fundirse, en el estadio ético el sujeto pretende interiorizar lo general al convertirlo en la idealidad con la que media su subjetividad. En ambos casos la identidad sólo se logra en momentos aislados, por lo que lo ético se encuentra imposibilitado de dar cuenta constantemente de lo general en sí mismo, no obstante, permite nulificar los extremos representados por las subjetividades estéticas y religiosas al tender a una nivelación<sup>43</sup> donde las subjetividades encuentran “su τέλος en lo general, [y] su tarea ética consiste en expresarse constantemente en ello, despojándose de su carácter individual para convertirse en lo general”<sup>44</sup>. La subjetividad puede comprenderse entonces por la abstracción, de modo que los individuos han de ser referidos a lo general en que se eligen, que los representa y al que representan. Ahora bien, si lo general plantea atributos de lo demoníaco, la subjetividad que se identifique con ello elegirá lo demoníaco para sí.

---

<sup>43</sup> De este concepto, Kierkegaard indica en *La época presente: La nivelación* no es obra de un individuo, sino un juego de reflexión en manos de un poder abstracto. (...) el individuo que nivela a otros también es arrastrado, y así sucesivamente. Mientras que el individuo, de manera egoísta, sostiene saber lo que está haciendo, es justo decir que ninguno sabe lo que está haciendo. (...) como la unanimidad en entusiasmo resulta en algo más que no es del individuo, así también un algo más emerge aquí. Se levanta un demonio que ningún individuo puede controlar. Y si bien el individuo en forma egoísta disfruta de la abstracción en el breve instante de la nivelación, así está firmando el decreto de su propia perdición. (...) el triunfo de la nivelación es *eo ipso* su perdición. Ningún período, ninguna época, y por tanto tampoco la época presente, puede detener el escepticismo de la nivelación, porque en el mismo momento del intento, volverá a mostrar cuál es su ley. Solo puede ser detenida cuando el individuo, en forma individual, conquista la intrepidez de lo religioso (p. 62 / SKS 8, 83).

<sup>44</sup> Søren Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 639 / SKS 4, 148.

Las categorías que hemos puesto de relieve para lo demoníaco son las venidas del pecado (no-verdad, desafío, posicionamiento y conciencia de estar delante de Dios), la angustia ante el bien y el no querer ser sí mismo, mismas que generan clausura, mutismo, ensimismamiento, lo súbito y negación del espíritu.

La clausura, como desviación de la condición espiritual, coincide con la afirmación de Leo Stan, sobre el pecado en Kierkegaard como un “viciarse de las facultades humanas” que afecta “las relaciones con lo divino, el mundo y con los otros”<sup>45</sup>. Partamos “[d]el silencio [que] puede ser divino o demoníaco”<sup>46</sup> según la relación que guarde con la interioridad y la comunicabilidad.

El silencio vinculado a lo demoníaco involucra ensimismamiento y mutismo, sin embargo, estos no se identifican necesariamente con la ausencia de sonido sino con la incomunicabilidad. Tres rasgos de incomunicabilidad dados por los seudónimos abonan a esta postura. El primero lo brinda A cuando afirma que “la música es lo demoníaco”<sup>47</sup>; el segundo proviene de Johannes Climacus al poner en entredicho la comunicación en la reminiscencia, pues la “comunicación” se convierte en una actualización de lo que ya posee el sujeto y se tornaría, junto con el maestro, “algo contingente, insignificante”<sup>48</sup>. Sin comunicación queda la reminiscencia y, el sujeto, antes que a la comunicación deberá servirse del entendimiento propio como sucede en el ideal ilustrado.

La tercera descripción del silencio en el sonido proviene de Johannes de Silentio quien lo describe en relación con Abraham: “si, hablando, no puedo hacerme comprender, entonces de hecho no hablo, aunque perore

---

<sup>45</sup> Leo Stan, “Sin”, en *Kierkegaard's Concepts. Tome VI: Salvation to Writing*, ed. por Steven M. Emmanuel, William McDonald y Jon Stewart, Reino Unido: Ashgate, 2015, p. 45. Traducción propia. Respecto a lo demoníaco, Stephen N. Dunning indica se trata de una “perversión de la interioridad” (“Kierkegaard's Systematic Analysis of Anxiety”, en *International Kierkegaard Commentary. The Concept of Anxiety*, ed. por Robert L. Perkins, Macon, Georgia: Mercer University Press, 1984, p. 27. Traducción propia).

<sup>46</sup> Robert C. Roberts, “The Socratic Knowledge of God”, en *International Kierkegaard Commentary. The Concept of Anxiety*, ed. por Robert L. Perkins, Macon, Georgia: Mercer University Press, 1984, p. 149. Traducción propia. También Hall en “Language and Freedom: Kierkegaard's Analysis of the Demonic in *The Concept of Anxiety*” indica que “el lenguaje es el factor decisivo para distinguir la vida de la fe de la vida demoníaca” (p. 154. Traducción propia).

<sup>47</sup> Kierkegaard, *O lo uno o lo otro I*, p. 88 / SKS 2, 71.

<sup>48</sup> Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, p. 28 / SKS 4, 220.



sin interrupción un día entero”<sup>49</sup>. En lo ético se da el silencio en la medida en que no hay una expresión de la interioridad sino de lo general, a la que los sujetos pueden llegar por sí mismos y que ni siquiera se expresa como música sino como ruido. De ahí la crítica a la charla, la habladuría y la cháchara donde, pese al aparente diálogo, persiste la incomunicabilidad. En dirección inversa, este ruido evita el silencio, “teme al instante del silencio, que hace evidente el vacío”<sup>50</sup> o lo tergiversa al ser “un silencio que ‘miente’ detrás de la expresión libre”<sup>51</sup>. La interioridad promueve el silencio, sea uno real por su exceso en el caso de Abraham o uno falso por su defecto mediante la nivelación. En ambos casos la comunicación es imposible y, junto al jolgorio externo, el espíritu permanece incomunicado. Una interioridad vacía condena al silencio al tiempo que exige habladurías para su distracción.

Lo demoníaco del estadio ético se acompaña del disimulo de la clausura mediante las habladurías y del intento de solapar su obstinación y desafío. Antes que altivo, el sujeto ético se proclamará servidor del deber que ha elegido, sin embargo, no cuestiona en qué medida ese deber se han endiosado para posicionarse frente a Dios. El deber proclamado por lo general se sitúa por encima de toda ética, incluido el mandato divino, y exige sumisión de sus fieles. *Ejercitación del cristianismo* plantea esta crítica donde lo general, expuesto en la obra como “lo establecido” se autodivinizaba y compite con lo divino, pero cuidándose de no hacerlo de forma explícita: “que el orden establecido se haya convertido en algo divino, que sea visto como lo divino, es una falsedad originada con la ayuda del desconocimiento de su propia ascendencia”<sup>52</sup>.

Por la obediencia al ídolo de lo establecido, lo general plantea la posibilidad del desafío obstinado y “da de palabra la razón a Dios, pero cuidándose muy bien de mantener en su fuero interno el convencimiento absoluto de que es él el que en realidad tiene razón”<sup>53</sup>. Así, el tributo

<sup>49</sup> Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 712 / SKS 4, 201.

<sup>50</sup> Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, p. 76 / SKS 8, 93.

<sup>51</sup> Hall, “Language and Freedom: Kierkegaard’s Analysis of the Demonic in *The Concept of Anxiety*”, pp. 160-161.

<sup>52</sup> Søren Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Trotta, 2009, p. 104 / SKS 12, 97. Que lo general se posicione como lo más alto es lo que plantea la disyuntiva en *Temor y temblor*, pues: “O el individuo puede en cuanto tal relacionarse absolutamente con lo absoluto, y en este caso la ética no es lo supremo, o Abraham está perdido” (Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 736 / SKS 4, 201).

<sup>53</sup> Søren Kierkegaard, *La repetición*, p. 180 / SKS 4, 75. Se ha modificado el plural de



que rinde la subjetividad ética a lo establecido es el obstinado, aunque disimulado, desafío a Dios.

El juez Wilhelm argumenta a favor de la continuidad en lo ético<sup>54</sup>, pero esta continuidad se torna problemática. La historia personal deviene un contenido que ha de rendirse a lo general o pecará y, en la historia universal, la continuidad del sujeto no tiene cabida. La “historia universal” es la aparición súbita de diversos episodios que son considerados relevantes “para la humanidad”. Emergen mímicos como una narrativa visual cuyos episodios aparecen al modo de las imágenes en la Capilla Sixtina o una novela gráfica contemporánea. La continuidad del individuo, si no desaparece a los pies de esta historia, se convierte en enunciados fragmentarios que lo generalizan a través de un cuadro histórico en el que ha depositado su continuidad hasta entonces valorada. La presencia y continuidad de los sujetos en la historia es, en el mejor de los casos, una manifestación súbita entre otras.

Si hay algún valor en la “historia personal” del sujeto ético, éste se encuentra en la decisión, cuando al elegir, se elige, y le convidan de una permanencia identitaria con lo general, no obstante las elecciones y momentos de elección sean pinceladas selectas en que lo ético se construye a través de lo general donde el tiempo se hace irrelevante<sup>55</sup>. Para lo ético demoníaco la continuidad será como el desarrollo de una ecuación: en apariencia plena en su resultado, no obstante formal y carente de contenidos, por lo que válida para todos permite el reconocimiento de lo general, pero no de los sujetos.

Lo establecido desespera del perdón de los pecados pues, fuera de sí, no hay nada que sea perdonado, ni una ética superior capaz de juzgarlo. Cerrado al perdón, resta la angustia ante el bien que, para Haufniensis, es el distintivo principal de lo demoníaco. En su clausura, lo ético demoníaco se blinda al identificarse con el bien establecido y al rechazar toda exterioridad que no se identifique con lo propio. El pecado, queda fuera de sí, será condenado. Lo general, cual baño lustral, pretende exorcizar la angustia ante el bien. En autoclausura e incomunicabilidad, lo demoníaco se torna súbito y desafiante para concluir desesperado del perdón de los pecados y angustiado por el bien al que rehúye mediante el escándalo, la condena y el travestirlo como un mal.

Si la subjetividad ética deviene demoníaca, lo demoníaco estará presente en la elección, sus contenidos y lo general por los cuales la subjetividad se

---

la versión citada para mantener la concordancia.

<sup>54</sup> Cfr. Kierkegaard, *O lo uno o lo otro II*, p. 45 / SKS 3, 48.

<sup>55</sup> Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, p. 28 / SKS 4, 220.

constituye. Al manipular y hacerse de la elección y el deber de lo ético, de la inclinación y el deseo del esteta y de la condición espiritual de lo religioso, la subjetividad demoníaca se apropia de lo más distintivo de la condición humana y de las manifestaciones fundamentales de cada estadio.

### III. De lo ético demoníaco a la violencia

En *Las obras del amor*, Kierkegaard se dirige a “aquel Individuo”<sup>56</sup>, su lector, y plantea que es en el prójimo donde ha de confrontarse lo egoísta del amor. Ello abre una dialéctica entre el individuo y el prójimo, no obstante, sus reflexiones suelen dirigirse al primero. Acorde a lo anterior, los efectos de la interioridad desbordan a la subjetividad considerada en sí misma, para relacionarse con Dios y verificarse en el prójimo. Esto abre el cuestionamiento por la concreción de las prácticas individuales en lo social y, si bien el danés aborda una crítica social en su obra, es en menor medida que en relación con el individuo, en el caso de lo ético demoníaco estas referencias son prácticamente nulas.

En lo que resta, se intentará vincular la angustia de lo demoníaco ético ante el bien con su proyección social al remitirla a la violencia como uno de sus efectos, lo que no involucra sea el único. Para esto, se recurrirá a algunas notas del pensamiento de René Girard. En lo individual, la angustia ante el bien genera una actitud desafiante contra lo divino que interpreta como una amenaza externa, mientras que, en su asentamiento en lo general, lo ético confronta y desafía aquello que se encuentra por fuera de lo establecido y es signado como mal o causa de escándalo<sup>57</sup>. Exterioridad irreductible, con independencia de ser bien o mal que, al tratarse del prójimo como un testigo de la verdad, producirá angustia y desencadenará la persecución de la verdad en su contra.

Para Sanfransky, “un ser que dice ‘no’ y que conoce la experiencia de la nada puede elegir también la aniquilación”<sup>58</sup>. Este ser es quien ha atravesado por la angustia, de modo que la angustia ante el bien abre el desafío contra Dios, pero también posibilita la condena y una violencia contra el prójimo.

<sup>56</sup> Kierkegaard, *Las obras del amor*, p. 17 / SKS 9, 11.

<sup>57</sup> Cfr. Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, el apartado: “La posibilidad del escándalo que no guarda relación con Cristo en cuanto Cristo (el Dios-hombre), sino con él en cuanto llana y simplemente un hombre individual que entra en colisión con el orden establecido”.

<sup>58</sup> Rüdiger Safransky, *El mal o el drama de la libertad*, trad. de Raúl Gabás, Barcelona: Tusquets, 2000, p. 13.

Dios y el bien son sustituidos en lo general por el ídolo de lo establecido que, cual Moloch, exige sacrificios constantes para mantener un estado de cosas xenófobo.

La reducción a lo general supone la trasmutación de conceptos, pues ubicándose en lo que ha dictaminado como “bien” (lo establecido) se angustia por el “mal” (la exterioridad), no obstante pueda tratarse de una angustia ante el bien (ante Dios o ante el testigo de la verdad). Lo ajeno, bien o mal, es objeto de persecución que ha de incorporarse o ser eliminado. La violencia será consecuencia de esta movilización.

Aunque de *Temor y temblor* pueda considerarse violento a Abraham y lo religioso, no puede olvidarse que fueron los héroes trágicos, arquetipos de lo ético, y no el padre de la fe, quienes concluyeron el sacrificio. La revisión de Johannes de Silentio concluye ahí, pero al seguir a Agamenón a través de las tragedias griegas, el héroe será llevado a la muerte por asesinato. Cabe aquí la explicación que brinda René Girard a los casos de Job y Edipo como chivos expiatorios: “El chivo expiatorio es un ídolo roto en mil pedazos. Ascensión y caída están enlazadas”, “la ‘ruta antigua de los hombres perversos’ comienza por la grandeza, la riqueza y el poder, pero concluye con un fulminante desastre”<sup>59</sup>. ¿Podemos abonar algo a esto desde lo ético demoníaco?

Hay algunos paralelismos que nos permiten considerar un vínculo entre la violencia y lo ético demoníaco. En los sacrificios de los héroes trágicos como en los aludidos por Girard hay una primera nota común: son “comprendidos” y enaltecidos por lo general que los respalda en la medida en que el asesinato se convierte en un ritual que dota de cohesión social<sup>60</sup>, mientras que la salida de lo general causa escándalo.

Anti Climacus describe el escándalo en que se condena a quien pareciera considerarse más que dios (la divinización de lo establecido), mientras que *Temor y temblor* planteó la alternativa dada a dicho pecador: su integración por el arrepentimiento o la condena<sup>61</sup>. Entre la violencia y el agobio señalados por Girard como desencadenantes para la búsqueda de un chivo

---

<sup>59</sup> René Girard, *La ruta antigua de los hombres perversos*, trad. de Francisco Díez del Corral, Barcelona: Anagrama, 2002, pp. 24 y 45.

<sup>60</sup> Según Castro Rocha: “La canalización de la violencia contra una única persona propicia el retorno al orden, pues todos se unen para sacrificarla” (Joao Cezar Castro Rocha, *¿Culturas shakespearianas? Teoría mimética y América Latina*, México: Cátedra Eusebio Francisco Kino SJ, 2014, p. 57).

<sup>61</sup> Cfr. Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 369 / SKS 4, 148.

expiatorio<sup>62</sup> habría que incorporar el escándalo como una puntualización de ese agobio. Para el autor francés, “el chivo expiatorio es el inocente que polariza sobre él el odio universal”<sup>63</sup>, puede ser el bien o el mal que acosa y contraviene a lo establecido, por lo que al escandalizar desata sobre sí una “venganza divina o intervención punitiva de la divinidad”<sup>64</sup> que se actualiza a través de lo general<sup>65</sup>. Esta violencia, al afirmar la cohesión social, afirma a lo establecido.

Si lo general produce violencia contra el origen del escándalo, esta puede explicarse en atención a la exposición de Girard, pero también el escándalo y lo demoníaco ético. El posterior asesinato de Agamenón en la tragedia que lleva su nombre resulta ambiguo en lo relativo al apoyo general debido a la reclama del coro, pero mantiene una validación en lo referente a lo más propio del pensamiento trágico, la trasgresión o *hybris* que la hacen comprensible ante lo general y justifican la violencia que caerá sobre el otrora héroe.

Sin ser el único camino de los héroes, el personaje griego trágico suele dar cuenta de la transición del heroísmo al vituperio. Desde lo general, esto se explica por una paradoja que la posición del héroe forja en el corazón de lo establecido y cuya solución se encontraría en una violencia cíclica que elimina al objeto de escándalo para producir un nuevo héroe. La paradoja del héroe trágico es la siguiente: ¿Cómo puede un héroe ubicarse dentro y por encima de lo general al mismo tiempo? En tanto héroe, es ubicado por lo establecido fuera de lo general (objeto de escándalo) y próximo a desencadenar la censura. Para reintegrarlo se le atribuirá la *hybris*, arrepentimiento y condena la suponen.

Al héroe ético se le exige permanecer fuera de lo general (en tanto héroe) y dentro (en cuanto héroe ético). Será objeto de escándalo por su distancia de lo general o por su retorno culpable. Habiendo alcanzado el heroísmo, el héroe es convertido en culpable, como sucede en los análisis

---

<sup>62</sup> René Girard, *La violencia y lo sagrado*, trad. de Joaquín Jordá, Barcelona: Anagrama, 2012, p. 88.

<sup>63</sup> René Girard, *La ruta antigua de los hombres perversos*, p. 15.

<sup>64</sup> *Ibíd.*, p. 28.

<sup>65</sup> Girard señala sobre la “*Biblia de Jerusalén*: su traducción sugiere admirablemente la identidad del dios y la multitud. Dios derriba a los grandes, pero es la multitud quien les pisotea. Dios encadena a las víctimas, pero su intervención es pública, se efectúa en presencia de esa misma multitud que quizá no ha permanecido completamente pasiva” (*Ibíd.*, p. 29).

girardianos, la violencia desencadenada supone y justifica la existencia de un pecado, así se recurra a uno invisible<sup>66</sup>.

Encontrada (creada) la culpa en el otro, la violencia puede producirse y validarse por lo divino. En el escándalo, la pretensión de ser más que dios (lo establecido) descrito en *Ejercitación del cristianismo* es la *hybris*, comprensible y justificada por lo general. El chivo expiatorio está dispuesto y su eliminación supondrá la generación de nuevos héroes. En este punto, como señaló Castro Rocha sobre los mecanismos de violencia en Girard:

El mecanismo del chivo expiatorio se torna más eficiente cuando deja de ser puramente arbitrario, al dejar de ser exclusivamente aleatorio, en el sentido de que se puede o no volver a entrar en acción en el momento de crisis. El mecanismo del chivo expiatorio se convierte en fuerza propiamente civilizadora (...) en el momento en que deja de ser fruto tan solo del azar<sup>67</sup>.

### *Conclusiones*

Lo establecido permite posibilidades de asociación, angustiadas y desafiantes ante el bien, capaces de imponer “su propio bien” a través de una validación general. En caso de extenderse como lo demoníaco, lo ético guarda la posibilidad de devenir violento si pretende eliminar el origen de su angustia que el otro, ajeno a lo general, representaría. Esto permite a lo ético demoníaco colaborar en la comprensión de diversas formas de violencia sistémica y, con ello, ubicar a Kierkegaard como interlocutor de autores contemporáneos avocados a tales reflexiones y a las maneras en que esto genera subjetividades.

Si bien resulta un anacronismo el imponer al danés conceptos y reflexiones políticas propias de autores los siglos XX y XXI, es preciso reconocer que el recorrido de estos últimos plantea formas de relación entre política y subjetividad, mientras que los análisis kierkegaardianos sobre la subjetividad permanecieron vinculados a su praxis y dimensión religiosa<sup>68</sup>, lo que le aproxima indirectamente a lo político.

<sup>66</sup> Cfr. Girard, *La ruta antigua de los hombres perversos*.

<sup>67</sup> Castro Rocha, *Culturas shakespeareanas*, p. 62.

<sup>68</sup> “Lo que tenía un aspecto político y creía ser político, un día se descubrirá como movimiento religioso” (la traducción, tomada del ensayo “La conjuración sagrada” de Georges Bataille, procede de Kierkegaard, BOA ms.5.26).

No podemos obviar a Kierkegaard al plantear la consolidación violenta de lo general cuando las subjetividades han quedado englobadas por lo político o lo establecido, es decir, por una ley que pretende absorberlo todo<sup>69</sup>. Bajo el cobijo de lo general la violencia puede considerarse comprensible, conveniente y enaltecida, no obstante consista en el asesinato de sus respectivos hijos o de pueblos enteros en la medida en que se realice acorde al dictamen de lo establecido.

Cuando lo ético se alza como demoníaco y se concreta de forma violenta en la exclusión del otro, esta violencia corre el peligro de normalizarse en la historia y, de la mano de lo establecido, devendrá una imperceptible fuente de héroes. Mientras lo demoníaco de lo estético o lo religioso pueden ser acusados por lo establecido, el peligro de lo ético demoníaco se alza por el silencio que impide su detección pese a la magnitud de los crímenes que oculta.

### *Bibliografía*

- Kierkegaard, Søren, *Ejercitación del cristianismo*, Madrid: Trotta, 2009.
- *El concepto de la angustia*, Madrid: Alianza, 2008.
- *In vino veritas*, Madrid: Alianza, 2009.
- *O lo uno o lo otro 2/1. Un fragmento de vida I*, Madrid: Trotta, 2006.
- *O lo uno o lo otro II. Un fragmento de vida II*, Madrid: Trotta, 2007.
- *Postscriptum no científico y definitivo a las Migajas filosóficas*, Salamanca: Sígueme, 2010.
- *La enfermedad mortal*, Madrid: Trotta, 2008.
- *La época presente*, Madrid: Trotta, 2012.
- *La repetición*, Madrid: Alianza, 2009.
- *Las obras del amor*, Salamanca: Sígueme, 2006.
- *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Madrid: Trotta, 2004.
- Castro Rocha, Joao Cezar, *¿Culturas shakespearianas? Teoría mimética y América Latina*, México: Cátedra Eusebio Francisco Kino SJ, 2014.
- Girard, René, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona: Anagrama, 2012.

<sup>69</sup> Cfr. La crítica de Giorgio Agamben a la pretensión omnipresente de la ley en *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*.

- *La ruta antigua de los hombres perversos*, Barcelona, Anagrama, 2002.
- Grøn, Arne, “Ética de la repetición”, *Enrabonar*, no. 29, 1998.
- Hall, Ronald L., “Language and Freedom: Kierkegaard’s Analysis of the Demonic in *The Concept of Anxiety*”, en *International Kierkegaard commentary. The Concept of Anxiety*, ed. por Robert L. Perkins, Macon, Georgia: Mercer University Press, 1984.
- Liva, Laura, “Agamemnon: From Ancient Hero to Modern Ethical Archetype”, en *Kierkegaard’s Literary Figures and Motifs. Tome I: Agamemnon to Guadalquivir*, ed. por Katalin Nun y Jon Stewart, Reino Unido: Ashgate, 2014.
- Palavicini Sánchez, Azucena, “Ethicism”, en *Kierkegaard’s Concepts. Tome III: Envy to Incognito*, ed. por Steven M. Emmanuel, William McDonald y Jon Stewart, Reino Unido: Ashgate, 2014.
- Roberts, Robert C. “The Socratic Knowledge of God”, en *International Kierkegaard Commentary. The Concept of Anxiety*, ed. por Robert L. Perkins, Macon, Georgia: Mercer University Press, 1984.
- Safransky, Rüdiger, *El mal o el drama de la libertad*, Barcelona: Tusquets, 2000.
- Stan, Leo, “Sin”, en *Kierkegaard’s Concepts. Tome VI: Salvation to Writing*, ed. por Steven M. Emmanuel, William McDonald y Jon Stewart, Reino Unido: Ashgate, 2015.
- Thonhauser, Gerhard “Choise”, en *Kierkegaard’s Concepts. Tome I: Absolute to Church*, ed. por Steven M. Emmanuel, William McDonald y Jon Stewart, Reino Unido: Ashgate, 2013.
- Torres Queiruga, Andrés, *Repensar el mal. De la ponerología a la teología*, Madrid: Trotta, 2011.





# KIERKEGAARD Y LA PSICOLOGÍA EXISTENCIAL

Gabriel de Reina Tartière  
Universidad de Oviedo, España

## *Resumen*

Pese al enfoque dado por Kierkegaard a gran parte de su obra, de marcado carácter psicológico, y la influencia que ha tenido en las distintas escuelas actuales en materia de psicoterapia, resulta necesario poner en orden algunas ideas básicas sobre el exacto alcance de esa influencia, mucho mayor de lo que demuestran los pocos estudios específicos que existen sobre el tema. El presente trabajo tratará de dar un bosquejo general, pero técnico, a las cuestiones trascendentales que hicieran nacer en el seno de la denominada “Tercera Fuerza” de la Psicología, la corriente existencial, sin obviar los aspectos distintivos respecto de su contenido.

*Palabras clave:* Psicología, psicoterapia, existencialismo, angustia, desesperanza.

## *Abstract*

Despite the approach given by Kierkegaard to a large part of his work, which has a marked psychological character, and the influence it has had in the different schools of psychotherapy, it is necessary to put in order some basic ideas about the exact scope of that influence, much greater than what the few specific studies that exist on the subject show. The present work will try to give a general, but technical, outline of the transcendental issues that would arise within the so-called “Third Force” of Psychology, the existential current, without ignoring the distinctive aspects regarding its content.

*Key words:* Psychology, psychotherapy, existentialism, anxiety, despair.

## I. *Introducción*

“La psiquiatría (rama de la medicina que trata la enfermedad mental) carece de sentido. Y la psicología, por su parte, no es, y nunca será, una ‘ciencia empírica’. No se puede pesar ni medir la ‘mente’. La psiquiatría

---

Recibido: 9 de febrero de 2018; Aceptado: 22 de marzo de 2018.

es una mentira y la psicología no sabe lo que es. La una está psicótica y la otra neurótica perdida”. Así se presenta por Rafael Millán su reciente libro *Las enfermedades mentales no existen...son los padres*<sup>1</sup>, siguiendo la estela ya consolidada de la antipsiquiatría, y sobre todo recordando el *best seller* de Szasz sobre el mito de la patología mental de 1961<sup>2</sup>. Desde esta perspectiva, la enfermedad mental, ilocalizable en un punto concreto neurológico por donde intervenir, como ocurre con cualquier otra enfermedad normal (por cuanto traumática, física o hasta fisiológica) no remitiría más que a la existencia de los problemas vitales que persiguen al hombre durante su devenir, por lo que la enfermedad sería un mero constructo, un mito, en suma, que ni siquiera justificaría desde la radicalidad de tal posición la psicoterapia como remedio por la vía del *talking cure*.

Pero el envión antipsiquiátrico, no obstante su persistencia, poco tiene que ver con la psicología cuando se refiere a ésta, entre otras cosas, porque avanzando tanto sobre ella pretende negarla, y esa pretensión de negación es su perdición, por ambiciosa. Podrá mantenerse una u otra noción acerca de la enfermedad mental y propender al cierre de los psiquiátricos como centros de marginación social como logró Franco Basaglia junto a su equipo y movimiento en Italia donde llegara a hacerse por ley, la ley 180, de 1978; pero los problemas existen, se tengan o llamen como quieran, y porque existen esos problemas, y muy marcadamente, en nuestra época –la angustia, la desesperación, el vacío o neurosis existencial, la insatisfacción general etc.–, el manicomio puede haberse impugnado como recinto, como espacio material, pero no como cuadro general del paciente, del sufriente, si se prefiere, al que un tratamiento profesional hay que dar. Decir, así, que la psicología, cualidad, antes de nada, que viene con el hombre, ha perdido su sentido se antoja desconocer que la mente es un conjunto de funciones entre las que late primordialmente la conciencia, pero que nada tiene que ver con el órgano donde se producen, el cerebro. Por eso, el nuevo salto a una suerte de “contrapsicología”, cuando no habría todavía convencido, ni convencerá, el anterior relativo a la antipsiquiatría, no sería más que un salto al vacío, por motivo de una general abstención ideologizada e ideologizante. Que el paradigma científico *stricto sensu* no pueda aplicarse a la psicología es consecuencia de la compleja naturaleza del hombre, y

---

<sup>1</sup> Rafael Millán, *Las enfermedades mentales no existen...son los padres*, Madrid: Manuscritos, 2017.

<sup>2</sup> Exactamente: Thomas Szasz, *The Myth of Mental Illness: Foundations of a Theory of Personal Conduct*, Nueva York: Hoeber & Row, 1961.

de lo que se ha llamado “crisis permanente de la psicología”, que no debe asustarnos habida cuenta de que con ello se refiere la pugna de corrientes en procura de una mejora constatable de sus resultados. Y esto ocurre en cualquier rama del conocimiento, y más si pertenece al elenco de las más puras ciencias humanas. Así, en el ámbito jurídico, no existe aún legislación positiva que eluda la confrontación, su interpretación conforme a las razones del Derecho natural, por ejemplo.

Por eso, pretender poner en jaque la psicología sigue siendo consecuencia de una visión cerrada de cómo se han ido sucediendo las distintas corrientes en su seno; pasando una vez todas ellas sobre el tapete, el juego ha pasado a la combinación de los distintos entramados o al descarte directo de lo demostrado ineficaz, dilatorio o, cuando menos, mejorable, y en ambos casos, desde la óptica de cada profesional habida cuenta la condición personalísima que presenta la opción del psicólogo, del psicoterapeuta para con sus pacientes. Ya que no es el paciente el que escoge directamente un modelo, que suele, en la inmensa mayoría de ocasiones, desconocer de amalgamas y tendencias y a quien no le llega ni le interesa de suyo el debate, algo que además sumaría a sus problemas un total desconcierto. Lo que el paciente ha de estar es “cómodo” en cada sesión y lograr ver su avance; esos son sus criterios básicos.

## *II. La tercera fuerza en psicología: la psicología humanista*

Antes se aludía al Derecho, en la antítesis iuspositivismo-iusnaturalismo como ejemplo de que las disciplinas no convergen hacia la uniformidad, y ello que el principio de seguridad jurídica es en tal ámbito de orden constitutivo, hoy modernamente constitucional. En Psicología ocurre justo algo parecido. Frente al positivismo del conductismo, o el materialismo psicoanalítico, a mediados del siglo pasado pronto surgió una corriente psicológica superadora del mecanismo E-R (estímulo-respuesta) o de la tópica inflexible freudiana. Era, y es, pues es hoy la tendencia dominante en psicología, la “Tercera Fuerza” o Psicología humanista, con amplísima aplicación en el campo clínico. En realidad, y como sus precursores, en Europa primero, Erich Fromm y Viktor Frankl, y luego en Estados Unidos, Abraham Maslow, Carl Rogers, Fritz Perls, Gordon Allport, George Kelly, Rollo May y un amplio etcétera, empezaron formándose desde las enseñanzas de Freud, lo más adecuado sería tener hoy ya por “Tercera

Fuerza” aquella que contrasta con el conductismo (de I. Pavlov, J. Watson, B. F. Skinner, etc.), es cierto, pero también con el cognitivismo que viera la luz justo un poco más tarde, afianzándose en la décadas de los setenta, a partir del paradigma del proceso de información. El cognitivismo alumbró desde entonces, especialmente en el campo teórico-experimental de la memoria, el lenguaje, la atención y la percepción, favoreciéndose de las nuevas técnicas de exploración neurocerebrales; sin embargo, en su aspecto clínico ha tenido que sumarse a las terapias llamadas de primera generación, esto es, a las meramente conductuales, para gozar de una mejor aplicación.

Aclarado mínimamente el actual panorama, la pregunta, dado el objeto de este trabajo, resulta obvia: ¿por qué se llaman humanistas a las distintas visiones técnicas, casi una por autor, que se suman a la “Tercera Fuerza”? El interrogante no es menor dado el amplísimo margen que recibe hoy el término “humanismo” tanto que queda prácticamente sin contenido, en mera palabrería y componenda con unos ideales que exigen matizarse. Por otro lado, resolver la cuestión será vital en cuanto, si el mismo Sartre calificara el existencialismo de “un humanismo”<sup>3</sup>, por vía transitiva nada

---

<sup>3</sup> “Se me ha reprochado el preguntar si el existencialismo era un humanismo. Se me ha dicho ha escrito usted en *La náusea* que los humanistas estaban equivocados, se ha burlado de cierto tipo de humanismo; ¿por qué volver otra vez a lo mismo ahora? En realidad, la palabra *humanismo* tiene dos sentidos muy distintos. Por humanismo se puede entender una teoría que toma al hombre como fin y como valor superior. Hay humanismo en este sentido en Cocteau, por ejemplo, cuando en su relato *La vuelta al mundo en ochenta horas* un personaje dice, al sobrevolar en avión unas montañas: ‘El hombre es asombroso’. Esto significa que yo, personalmente, que no he construido aviones me beneficiaré con estos inventos particulares, y que podré personalmente, como hombre, considerarme responsable y honrado por los actos particulares de algunos hombres. Esto supone que podríamos dar un valor al hombre de acuerdo con los actos más altos de ciertos hombres. Este humanismo es absurdo, porque solo el perro o el caballo podrían emitir un juicio de conjunto sobre el hombre y declarar que el hombre es asombroso, lo que ellos no se preocupan de hacer, por lo menos que yo sepa. Pero no se puede admitir que un hombre pueda formular un juicio sobre el hombre. El existencialismo lo dispensa de todo juicio de este género; el existencialista no tomará jamás al hombre como fin, porque siempre está por realizarse. Y no debemos creer que hay una humanidad a la que se pueda rendir culto, a la manera de Augusto Comte. El culto a la humanidad conduce al humanismo cerrado sobre sí, el de Comte, y, hay que decirlo, al fascismo. Es un humanismo que no queremos.

Pero hay otro sentido del humanismo que significa en el fondo esto: el hombre está continuamente fuera de sí mismo; es proyectándose y perdiéndose fuera de sí mismo como hace existir al hombre y, por otra parte, es persiguiendo fines trascendentales como puede existir; el hombre, siendo este rebasamiento mismo y no captando los objetos sino con relación a este rebasamiento, está en el corazón y en el centro de este rebasamiento. No hay otro universo que este universo humano, el universo de la subjetividad humana. Esta unión de la

tendría que ver ese existencialismo con la obra de Kierkegaard<sup>4</sup>, que en modo alguno puede reducirse empleando el término de “humanista”; más bien, todo lo contrario, sin necesidad de buscar justificaciones al estilo sartriano. El problema, sin embargo, se resuelve en cuanto la noción de humanismo actuará aquí de predicado, adjetivando una Psicología que en cuanto tal va a cifrarse en los siguientes aspectos<sup>5</sup>:

- 1) *El hombre como tal sobrepasa la suma de sus partes.* El hombre debe ser considerado como algo más que un resultado de la adición de varias partes y funciones.
- 2) *El hombre lleva a cabo su existencia en un contexto humano.* Su naturaleza se expresa en su relación con los otros seres humanos.
- 3) *El hombre es consciente.* La conciencia forma parte esencial de su ser.
- 4) *El hombre tiene capacidad de elección.* La conciencia hace al hombre, no mero espectador, sino partícipe de sus experiencias.
- 5) *El hombre es intencional.* La intencionalidad es la base sobre la cual el hombre construye su identidad.

---

trascendencia, como constitutiva del hombre —no en el sentido de que Dios es trascendente, sino en el sentido de rebasamiento—, y de la subjetividad, en el sentido de que el hombre no está encerrado en sí mismo sino presente siempre en un universo humano, es lo que llamamos humanismo porque recordamos al hombre que no hay otro legislador que él mismo, y que es en el desamparo donde decidirá sobre sí mismo; y porque mostramos que no es sí mismo, sino siempre buscando fuera de sí un fin que es tal o cual liberación, tal o cual realización particular, como el hombre se realizará precisamente en cuanto a humano” (Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, [no indica trad.], Madrid: Edhasa, 2009, pp. 82-86).

<sup>4</sup> Y es que, en esa misma senda terminológica que se ha advertido respecto del ‘humanismo’, “se ha abusado tanto del vocablo ‘existencialismo’ que, como han indicado varios autores allegados a esta tendencia, ya no significa apenas nada”, por lo que lo mejor para combatir este abuso es “limitar la aplicación del vocablo a cierta época y, dentro de ello, a ciertas corrientes o actitudes filosóficas. Desde este punto de vista el origen del existencialismo se remonta solamente a Kierkegaard, el cual lanzó por vez primera el grito de combate: ‘contra la filosofía especulativa [principalmente la de Hegel], la filosofía existencial’. Con ello abogó por un ‘pensar existencial’ en el cual el sujeto que piensa —este hombre concreto y, como diría Unamuno ‘de carne y hueso’— se incluye a sí mismo en el pensar en vez de reflejar, o pretender reflejar, objetivamente la realidad” (José Ferrater Mora, “Existencialismo”, en *Diccionario de Filosofía*, I, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1964, p. 613).

<sup>5</sup> Francisco Tortosa Gil, *Una historia de la psicología moderna*, Madrid: McGraw-Hill, 1998, p. 504.

Parecieran muy elementales los cinco postulados, pero no si se los contextualiza. Redactados para la Asociación Americana de Psicología Humanista (AAHP)<sup>6</sup>, creación que tuvo exactamente lugar en 1962, las cinco afirmaciones atacaban directamente el corpus teórico-práctico tanto del psicoanálisis, basado en el juego de las fuerzas que mueven desde dentro al hombre (*catexis*), como del conductismo o mecanicismo E-R que desde fuera estaba llamado a condicionarlo. El hombre se rescata en su libertad total, en su destino, que le pertenece; en sus sanos anhelos, deseos y motivaciones; en la responsabilidad por sus actos, consecuencia lógica de ser libre, etc. Se huye, en suma, del predeterminismo psicológico cualquiera sea su forma. El paso, observado desde la psicoterapia, es de gigante y las posibilidades de crecimiento personal del paciente se expanden como nunca vistas. Y epistemológicamente el cambio no es menos radical: el hombre será el gran protagonista a partir de ahora, por encima de teorías inflexibles o limitantes en cuanto para su comprensión el enfoque se torna, como no puede ser de otro modo, global. Es así, pues, que se ha de entender el sustrato “humanista” de la “Tercera Fuerza”, y la razón de tal su apelativo.

### III. *La psicología existencial*

Omitiendo cuanto sobre Kierkegaard se dirá en el siguiente punto, la carta de naturaleza de la Psicología existencial se obtiene en el tiempo, sino a la vez, un tanto antes que, para la humanista, y con una enorme particularidad: la de manifestarse como una derivación, plenamente integrada, eso sí, dentro de ésta. Y es que en ambos movimientos una figura participó a la vez, para luego con los años hacer escuela, pero sin perder la orientación de aquellos presupuestos citados, de suyo lo suficientemente abiertos para dar lugar a las distintas corrientes de turno. Me refiero al psiquiatra y psicoterapeuta Rollo May (1909-1994).

En este sentido, repárese en que, si la Asociación para la Psicología Humanista se fundara en 1962, y un año antes su Revista, May ya había editado con Angel y Ellemberger en 1958 como hito trascendental el libro *Existence: A New Dimension in Psychiatry and Psychology*<sup>7</sup>, De inmediato, al año

---

<sup>6</sup> *American Association of Humanistic Psychology*, que había creado un año antes su propia revista, el *Journal of Humanistic Psychology*.

<sup>7</sup> *Existence: A New Dimension in Psychiatry and Psychology*, Nueva York: Basic Books, 1958.



siguiente, y con ocasión de la Convención de la APA (*American Psychological Association*) de 1959, se celebraría una *Conferencia sobre Psicología Existencial* con la participación de lo más granado de la llamada “Tercera Fuerza”; así, aparte de May, Abraham Maslow, Carl Rogers, Gordon Allport y Herman Feifel. El texto de sus aportes fue recopilado luego en el libro *Existencial Psychology* de 1961 bajo la también coordinación de May<sup>8</sup>, donde empezara explicando -reiterando ideas propias volcadas en el libro anterior- el origen filosófico y las bases existenciales de la psicoterapia. La llamada general a Kierkegaard estaba hecha, pero antes debemos definir y caracterizar, como hicimos con la Psicología humanista, la Psicología existencial sirviéndonos de las palabras, obviamente, de su pionero y propulsor.

En primer lugar, y en lo que atañe a su definición, la existencial se centra en una nueva perspectiva acerca del hombre como paciente, sufriente en un mundo en permanente crisis, lo que quiere decir que es en el campo clínico, el de la terapia, donde viene a cumplir su primordial función. De ahí que se defina la psicoterapia existencial como “el movimiento que por una parte recurre al análisis científico de Freud [confirmándose así nuestro concepto modificado de “Tercera Fuerza”], y por otra integra en el cuadro de comprensión del hombre a un nivel más profundo y más amplio: el hombre como ser humano. Se basa en el presupuesto de que es posible construir una ciencia humana que no necesita desarticular al hombre ni pulverizar su humanidad para estudiarlo. Combina ciencia con ontología. Así, pues, no es exagerado decir que no tratamos simplemente de discutir un nuevo método en competencia con otros, para que lo tome o lo deje el que quiera o lo volatice en un vago paneclecticismo”; no, los problemas a los que se aboca “calan mucho más hondo en nuestra situación contemporánea”<sup>9</sup>.

En cuanto a sus principios, y haciendo un esfuerzo por nuestra parte, pues May huyó de una sistematización propia por ser justamente contraria a la finalidad sustancial de este enfoque en psicoterapia, que es lo más que lo calificaba, podríamos aproximarnos del siguiente modo:

#### a) *La pregunta*

“¿Cómo podemos saber que estamos viendo al paciente en su mundo real, en ese mundo en que ‘vive, se mueve y existe’ y que es para él un mundo

<sup>8</sup> *Existential Psychology*, Nueva York: Random House, 1961.

<sup>9</sup> Rollo May, “Orígenes y significado del movimiento existencial en psicología”, en *Existencia: nueva dimensión en psiquiatría y psicología*, ed. por Rollo May, Ernest Angel y Henri F. Ellenberger, trad. de Cecilio Sánchez Gil, Madrid: Gredos, 1977, p. 57.

aparte, concreto y diferente de nuestras teorías generales de cultura?” o, dicho de otro modo: “¿podemos estar seguros de que vemos al paciente tal como verdaderamente es, de que lo conocemos en su propia realidad, o estamos simplemente proyectando *sobre* él nuestras propias teorías?” Y, a la inversa, “¿cómo podemos tener seguridad de que nuestro sistema, por muy bonito que sea en teoría y por muy elaborado que esté, tiene algo que ver con ese señor Pérez de carne y hueso, con su personalidad viviente, palpitante, sentado ante nosotros en nuestra sala de consulta?”<sup>10</sup>.

### b) *Los motivos, el contenido*

La Psicología existencial se centra en las grandes cuestiones vitales del hombre: el amor, la voluntad, la libertad, la responsabilidad, la angustia, la desesperación, la falta de significación en el mundo, etc. Su prisma es personal, de tú a tú, con el paciente y nunca desde una perspectiva anclada en lo patológico. Se tratan los problemas de la vida se manifiesten o no con tal o cual nombre. Eso es irrelevante en cuanto lo que importa es el ser, la realidad palpitante, existencial del hombre, no la realidad o verdad abstracta con la que podría confrontarse<sup>11</sup>.

Pero, si aún y todo eso, quisiera verse en clave conflictual, la posición existencial haría hincapié “en un tipo diferente de conflicto básico: no se trata ya de una lucha contra las tendencias instintivas reprimidas ni contra los adultos significativos, tras la interiorización de sus figuras, *sino de un conflicto que emana del enfrentamiento del individuo con los supuestos*

<sup>10</sup> *Ibíd.*, p. 19-20.

<sup>11</sup> *Ibíd.*, p. 31. En *Psicología existencial* May desarrolla esta idea: “nuestra unidad fundamental de estudio en psicoterapia no es un ‘problema’ que el paciente aporta, como la impotencia; o una estructura, como la, pauta neurótica de sadomasoquismo, o una categoría de diagnóstico de una enfermedad, como la histeria o la fobia, y así sucesivamente; o un impulso o estructura de impulsos. Antes bien, nuestra unidad de estudio son *dos-personas-existentes-en-un-mundo, mundo que en ese momento está representado por el consultorio del terapeuta*. A decir verdad, el paciente lleva ahí todos sus problemas, su ‘enfermedad’, su pasado, y todo lo demás, simplemente porque son parte de él: pero lo que importa percibir claramente es que el único dato que posee realidad en ese momento es que el paciente crea determinado mundo en el consultorio, y que en el contexto de dicho mundo puede surgir cierta comprensión de su *ser-en-su-mundo*... Lo que señalamos aquí presenta consecuencias de vasto alcance, no solo porque apunta directamente a nuestra indagación y práctica en psicoterapia, sino también porque indica los lineamientos de una aproximación existencial a la ciencia” (Rollo May, “El surgimiento de la psicología existencial”, en *Psicología existencial*, ed. por Rollo May, Gordon W. Allport, Gordon, Herman Feifel *et. al.*, trad. de Marcelo Cherbi, Buenos Aires: Paidós, 1963, pp. 43-44).

*básicos de la existencia*, supuestos que incorporan las llamadas cuatro preocupaciones esenciales, intrínsecas del hombre, como son la muerte, la libertad, el aislamiento y el sentido de la vida que ineludiblemente forman parte del ser humano en el mundo”<sup>12</sup>.

c) *El objetivo*

“*La finalidad de la psicoterapia es hacer a la gente libre*. Libre, todo lo posible, de fantasmas, ya sean síntomas psicósomáticos, como úlceras, o síntomas psicológicos, como timidez aguda. Libres, de nuevo, cuanto fuere posible, de ser maníacos del trabajo para ganar más, de vernos forzados a repetir hábitos torturantes aprendidos en la primera niñez, libres de vernos forzados a elegir perpetuamente compañeros del otro sexo que acarrear continua infelicidad y continuo tormento.

Pero más que todo esto, yo creo —enfatisa May— que la función del terapeuta había de ser el ayudar a la gente a hacerse libre para tener conciencia de sus posibilidades y para ponerlas a prueba. Un problema psicológico, he apuntado en otro lado, es como la fiebre; indica que algo va mal en la estructura de la persona y que se ha entablado una lucha por la supervivencia. Ello es, a su vez, una prueba de que otro modo de proceder es posible. Nuestro viejo modo de pensar, [ese por el] que los problemas están ahí para deshacernos de ellos lo más pronto posible, pasa por alto lo que es más importante; a saber, que los problemas son acontecimientos normales de la vida y que son básicos para el desenvolvimiento de la creatividad humana. Esto es verdadero, ya esté uno construyendo con las cosas, ya esté uno reconstruyéndose a sí mismo. *Los problemas son signos externos de posibilidades internas no gastadas*”<sup>13</sup>.

d) *Lo técnico*

En psicología y psiquiatría el término existencial “denota una actitud, una aproximación a los seres humanos, antes que una escuela o grupo especial”, hasta plantearse May “si tiene sentido hablar de un psicólogo o psicoterapeuta existencial, en contraposición a otras escuelas; por cuanto —reitera— no se trata de un sistema de terapia, sino de una actitud hacia la

---

<sup>12</sup> Irvin D. Yalom, *Psicoterapia existencial*, trad. de Diorki, Barcelona: Herder, 1984, p. 19.

<sup>13</sup> Rollo May, *Libertad y destino en psicoterapia*, trad. de Luis Martínez Gómez, Bilbao: Desclée de Brouwer, 1988, p. 28.

terapia; no de un conjunto de nuevas técnicas, sino de una preocupación por comprender la estructura del ser humano y su experiencia, las cuales deben subyacer en toda técnica. Por ello tiene sentido decir —siempre que no se interprete mal— que todo psicoterapeuta es existencial en la medida en que resulta un buen terapeuta, o sea, que es capaz de aprehender al paciente en su realidad y se caracteriza por el tipo de comprensión de presencia”<sup>14</sup>.

Con todo y con eso, y tras destacar una vez más la idea, May advertiría ya en *Existence* algunos rasgos mínimos para tener en cuenta en lo metodológico, a saber:

La técnica que resulte debe gozar de *flexibilidad y elasticidad*, “para poder variar de un paciente a otro y de una fase a otra en el tratamiento de un mismo paciente. Para decidir la técnica concreta que debe emplearse en cada momento particular han de tenerse en cuenta las siguientes cuestiones: ¿qué es lo que manifestará mejor la existencia de este individuo particular en este momento de su historia? ¿Qué es lo que iluminará con más claridad *su ser-en-el-mundo*? Esta flexibilidad no es nunca puramente ecléctica, sino que siempre implica una clara comprensión de los postulados sublatentes de cada método”<sup>15</sup>.

Debe tenerse en cuenta en todo caso que *los dinamismos psicológicos* (represión, resistencia) “*siempre derivan su sentido de la situación existencial de la vida personal e inmediata de cada paciente*”<sup>16</sup>. Así, no hay aquí lugar para la transferencia freudiana; no es que el neurótico transmita sus problemas a la relación con el terapeuta, sino que las hace ver en ella directamente pues forman parte de su mundo y de tal modo en la terapia los manifestaría.

El tercer punto “es la importancia que se concede a la *presencia*. Con esto queremos decir que se toma como real la relación entre el paciente y el terapeuta. Éste no es un puro reflector simbólico, sino un ser humano, vivo, que en ese momento no se interesa por sus propios problemas, sino por comprender y sentir en lo posible el ser de su paciente”<sup>17</sup>.

Si el objetivo de la psicoterapia existencial es el de liberar al paciente, en el proceso terapéutico la finalidad se cumpliría haciendo que “el paciente *experimente su existencia como real*. Se trata de que se dé plenamente cuenta

<sup>14</sup> Rollo May, “El surgimiento de la psicología existencial”, pp. 17-18.

<sup>15</sup> Rollo May, “Contribuciones de la psicoterapia existencial”, en *Existencia: nueva dimensión en psiquiatría y psicología*, ed. por Rollo May, Ernest Angel y Henri F. Ellenberger, p. 107.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, pp. 107-108.

<sup>17</sup> *Ibíd.*, p. 109.

de ella, lo cual implica percibir sus potencialidades y capacitarse para actuar a base de ellas”.

Finalmente, la quinta consecuencia o implicación que distingue la terapéutica existencialista es la importancia del *compromiso*. “La significación del compromiso, de la entrega, no radica solamente en que es una cosa vagamente buena o éticamente aconsejable, sino en que más bien es un prerrequisito necesario para ver la verdad. Esto implica un punto vital..., a saber, que la decisión precede al conocimiento. Normalmente hemos actuado sobre la suposición de que a medida que el paciente va teniendo más y más conocimiento e intuición sobre sí mismo, irá haciendo las decisiones apropiadas. Ésta es una verdad a medias. Generalmente se pasa por alto la segunda mitad de la verdad, a saber, que el paciente no puede permitirse el lujo de adquirir ese conocimiento e intuición hasta que esté dispuesto a decidir, tome una orientación decidida sobre su vida y adopte las resoluciones previas en marcha”<sup>18</sup>. En este plano, y esto es muy importante para hacerse responsable antes que libre, la decisión, “la actitud decisiva frente a la existencia precedería al conocimiento y la intuición y no al revés”<sup>19</sup>.

#### IV. *La recepción de Kierkegaard*

Hablar de recepción cuando de Kierkegaard se trata y en relación con la Psicología existencial es quedarse muy corto, pues no resulta exageración advertir que sin él no existiría. Veamos cómo fue el descubrimiento, el desplazamiento incluso de las teorías freudianas a partir de lo que nos cuenta en primera persona Rollo May en ese su ensayo para el ya citado, por fundante y fundamental, libro *Psicología existencial*.

Después de tales intentos de definición deseo *ser* existencialista en este ensayo y referirme a mi propia experiencia como persona y como practicante de la psicoterapia psicoanalítica. Hace unos quince años, cuando escribía mi libro *The Meaning of Anxiety*, pasé un año y medio en cama en un sanatorio para tuberculosos. Dispuse de mucho tiempo para interpretar el significado de la ansiedad, y de datos de primera mano hartos suficientes, tanto míos como de otros internados. Durante ese lapso estudié los únicos dos libros sobre la ansiedad publicados hasta el presente: *El problema de la angustia* de Freud, y *El concepto de la angustia* de Kierkegaard. Valoré las formulaciones de Freud: a saber, su primera teoría, según la cual la ansiedad es el resurgimiento

---

<sup>18</sup> *Ibíd.*, pp. 117-118.

<sup>19</sup> *Ibíd.*, p. 118.

de la libido reprimida, y la segunda, que la ansiedad es la reacción del yo ante la amenaza de la pérdida del objeto amado. Kierkegaard, por su parte, describió la ansiedad como la lucha del ser viviente contra el no-ser, que allí pude experimentar en forma inmediata, en mi lucha contra la muerte, o ante la perspectiva de convertirme en un inválido de por vida. Luego subraya que el verdadero terror en la ansiedad no proviene de la muerte en sí misma, sino del hecho de que cada uno de nosotros ocupa en el combate posiciones antagónicas dentro de sí mismo, de que la ‘ansiedad es el deseo de lo que uno teme’, tal como lo expresó Kierkegaard. Así, es semejante a un ‘poder ajeno que se apodera del individuo, y del cual él no puede desasirse’.

Lo que en ese entonces me impresionó sobremanera fue que Kierkegaard escribía *exactamente acerca de nuestros sufrimientos*. Freud no; escribía en un distinto nivel, formulando los mecanismos psíquicos mediante los cuales surge la ansiedad. Kierkegaard retrataba la experiencia inmediata de los seres humanos en crisis. Se trataba, específicamente, de la crisis de la vida contra la muerte, la cual, para nosotros, pacientes, era absolutamente real; pero escribía acerca de una crisis de las personas que acuden en procura de asistencia médica, o de las que todos experimentamos, aunque de manera atenuada, unas doce veces por día, por más que apartemos de nuestra mente la ineludible perspectiva de la muerte. Freud escribía en un nivel técnico, donde su genio señoreaba; quizá *sabía acerca de la ansiedad* más que cualquier otro hombre de su época. Kierkegaard, un genio de otro tipo, escribía en un nivel existencial-ontológico: *conocía la ansiedad*<sup>20</sup>.

Lo curioso es que toda la gran obra de Kierkegaard late bajo el signo psicológico; es desde tal perspectiva que se sentía más cómodo. Los subtítulos de sus dos obras más influyentes y profundas lo acreditan: *El concepto de la angustia* se presenta por Vigilius Haufniensis como *Una sencilla investigación psicológica orientada hacia el problema del pecado original* (1844), aunque de sencilla poco tenía y tiene; véase su permanente vigencia. Por su parte, *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado* se introduce por su otro alter ego, Anti-Climacus, como *Una exposición cristiano-psicológica para edificar y despertar* (1849). Además, menos leída, es cierto, se propuso hasta una obra como *La repetición* signada por Constantín Constantius como *Un ensayo de psicología experimental* (1843). Por supuesto que Kierkegaard no se tenía por psicólogo. Él solo quería escribir y no será hasta el final de sus días que desde lo escrito pretenderá con *El instante* (1855) ser más expansivo, beligerante. Aún entonces se reconocerá sólo como escritor<sup>21</sup>;

<sup>20</sup> Rollo May, “El surgimiento de la psicología existencial”, pp. 18-19.

<sup>21</sup> “Ser escritor: eso sí que me agrada. Si tuviera que ser sincero, debería decir que he



pero un escritor, reitero, con un grado de aplicabilidad en materia psicológica allende el ambiente, los temas cristianos a los que con su pluma se dirigió. Es más, la raíz cristiana de toda la psicología contemporánea, del “aquí y ahora”, que emerge como principio en las diferentes escuelas integrantes al menos de la “Tercera Fuerza”, como se verá en el epígrafe siguiente, bebe en sus textos. Justamente por ello, porque son pocos los psicoterapeutas existencialistas en la actualidad, aunque el principio mencionado resulte más bien común, es que habría optado por expandir el campo, como pretendiera May, más allá de la tendencia; se entiende ahora el término más amplio de recepción para este epígrafe.

Teniendo en cuenta ello, no habrá ya técnica experiencial, humanista, que no tenga en cuenta en mayor o menor medida la propuesta de May, siendo en este punto paradigmáticas la terapia centrada en el cliente de Carl Rogers (1902-1987) y la guesáltica de Fritz Perls (1893-1970).

El primero, en el mismo año 1961, publicará *El proceso de convertirse en persona* donde, permítaseme la extensa cita, se expresa como sigue:

En este intento de descubrir su auténtico sí mismo, el cliente habitualmente emplea la relación para explorar y examinar los diversos aspectos de su propia experiencia y para reconocer y enfrentar las profundas contradicciones que a menudo descubre. Entonces aprende que en gran medida su conducta y los sentimientos que experimenta son irreales y no se originan en las verdaderas reacciones de su organismo, sino que son solo una fachada, una apariencia tras la cual trata de ocultarse. Descubre que una gran parte de su vida se orienta por lo que él cree que *debería ser* y no por lo que es en realidad. A menudo advierte que solo existe como respuesta a exigencias ajenas, y que no parece poseer un sí mismo propio; descubre que trata de pensar, sentir y comportarse de la manera en que los demás creen que *debe* hacerlo.

En relación con este problema, me ha sorprendido comprobar la precisión con que el filósofo dinamarqués Søren Kierkegaard describió, hace más de un siglo, el dilema del individuo, haciendo gala de un perspicaz *insight* psicológico. Este autor señala que, por lo general la causa de la desesperación reside en no elegir ni desear ser uno mismo y que la forma más profunda de desesperación es la del individuo que ha elegido “ser alguien diferente de sí mismo”. Por otro lado, en el extremo opuesto a la desesperación se encuentra el desear ser el sí mismo que uno realmente es; en esta elección radica la responsabilidad más profunda del hombre. Al leer ciertas páginas de Kierkegaard, presiento que debe haber oído manifestaciones similares a las

---

estado enamorado del producir, pero con una aclaración: a mi modo” (Søren Kierkegaard, *El instante*, trad. de Andrés Roberto Albertsen, Trotta: Madrid, 2012, p. 19).



que expresan nuestros clientes embarcados en la exploración y búsqueda de la realidad de su sí mismo: dolorosa y difícil<sup>22</sup>.

Sin considerarse existencialista, Rogers citará en otras dos ocasiones a Kierkegaard extendiendo su terapia “persona a persona” promovida anteriormente, basada en la congruencia del terapeuta o autenticidad, la aceptación positiva incondicional y la comprensión empática hacia el cliente, en torno a una visión del hombre más amplia y capaz.

Pero si hay un terapia, una técnica teórico-práctica donde emerge la figura de Kierkegaard desde sus mismos fundamentos, amén, claro está, de la que siguiera Rollo May -y, hoy, su más conocido discípulo, Irvin D. Yalom-, esa es la *Gestalt* creada y difundida con enorme éxito por Fritz Perls, Así, esta terapia “consiste en atender a otro ser humano en tal forma que le permita ser lo que realmente es, ‘con fundamento en el poder que lo constituye’, según la frase de Kierkegaard. De modo que, continuando con la tradición de Kierkegaard, la terapia Gestalt es una terapia existencialista, que se ocupa de los problemas provocados por nuestra aversión a aceptar la responsabilidad de lo que somos y de lo que hacemos”<sup>23</sup>.

Ahorabien, la Gestalt podrá catalogarse de primeras como existencialista, humanista, pero es distinta a las demás. Y en esa su especialidad es que no conviene que se integre con la Psicología existencial como ésta se ha caracterizado hasta aquí. En otras palabras, es una Psicología existencialista, pero hay algo más que la hace especial. Constituye una técnica con plena carta de naturaleza y más que singular en sus principios y modos de aplicación.

Efectivamente, la psicología de la forma, que es lo que significa en alemán *Gestalt*, considera la experiencia personal como una sucesión de relaciones figura-fondo en las que las necesidades específicas del momento emergen respecto al contexto, para después desaparecer, una vez satisfechas, y ser sustituidas por nuevas configuraciones, nuevas necesidades. “Si una necesidad no se satisface y la forma no se completa, se creará un conflicto psíquico. El bienestar y la salud mental se derivan sobre todo del conocimiento por parte del sujeto del continuo proceso de formación, disolución y reformulación de la forma que va asumiendo en cada ocasión su existencia según los contextos en los que se está manifestando y en las

---

<sup>22</sup> Carl Rogers, *El proceso de convertirse en persona. Mi técnica terapéutica*, trad. de Liliانا R. Wainberg, Barcelona: Paidós Ibérica, 2006, p. 105.

<sup>23</sup> Fritz Perls y Patricia Baumgardner, *Terapia Gestalt*, trad. de Victorino Pérez, México: Pax, 2003, p. 19.

diferentes configuraciones que van asumiendo los mismos”<sup>24</sup>; como escribe Perls “la calidad más importante e interesante de una forma es su *dinámica*, la imperiosa necesidad que posee una forma y que la lleva a cerrarse y a completarse. Todos los días experimentamos esta dinámica. A veces el mejor nombre que se le puede dar a una forma incompleta es, simplemente, situación inconclusa”<sup>25</sup>. Y así, los asuntos que no han sido experimentados de forma completa vuelven una y otra vez a la vida presente, interfiriendo el contacto con uno mismo y con los demás. Surge aquí el concepto de resistencia que resulta cualquier obstáculo puesto por el individuo impediendo el cumplimiento de sus necesidades psíquicas. Frente al psicoanálisis<sup>26</sup>, la Gestalt no busca vencer las resistencias sino hacer que se tome conciencia de ellas empleándose de forma adaptada en función del momento y la situación<sup>27</sup>.

#### V. Especial consideración del “aquí y ahora” kierkegaardiano en la psicoterapéutica actual

Precisamente en la terapia gestáltica, “cualesquiera que sean los problemas, las fantasías que traiga en su cabeza, a medida que se acerca, cualquiera que sea su apariencia, el paciente viene en busca de tratamiento porque siente que está en una *crisis existencial*, es decir, siente que las necesidades psicológicas con las que se ha identificado y son tan vitales para él como su aliento, no están siendo atendidas en su modo actuar de vida. Las necesidades psicológicas que asumen esta importancia de vida o muerte son tantas y tan variadas como lo son los pacientes. Para uno, el mantenerse a la altura de los vecinos y el superarlos, en lo posible, es una necesidad dominante. Para otro, el tener la devoción exclusiva de su esposa, marido o amante. Si tal persona no logra su cometido, o si habiéndolo logrado lo llega a perder, está en una crisis existencial. Para un neurótico el ‘autocontrol’ es una necesidad existencial; para otro, la ‘autoexpresión’. [Pues bien] cualesquiera que sean las necesidades existenciales, el hecho de venir a la terapia es la admisión del paciente de que no están siendo satisfechas

<sup>24</sup> Umberto Galimberti, “Psicología de la forma”, en *Diccionario de Psicología*, trad. de María Elena G. de Quevedo, México: Siglo XXI, 2002, p. 73.

<sup>25</sup> *Ibíd.*

<sup>26</sup> Fritz Perls, *El enfoque gestáltico y testimonios de terapia*, trad. de Francisco Huneeus, Santiago de Chile: Cuatro vientos, 1976, p. 120.

<sup>27</sup> *Ibíd.*, p. 23.

[es esa decisión previa a la que aludía May], consulta al terapeuta porque espera encontrar en éste el apoyo ambiental que suplementará a sus propios medios inadecuados de apoyo”<sup>28</sup>.

¿Y desde qué perspectiva debe recibirlo, entonces, el terapeuta? Pues desde el “aquí y ahora”, aspecto éste que se cifra en la experiencia de vivir el presente, de obviar la excavación en el pasado, represiones, conflictos edípicos y escenas primarias. En esta “situación de vida”, el paciente aprenderá por sí mismo a integrar sus pensamientos, sentimientos, acciones, y no únicamente en la sala de consulta sino en el trascurso de su vida cotidiana, apostilla Perls<sup>29</sup>.

Pero el “aquí y ahora”, la “tendencia al vivir existencial”, como la denominara Rogers<sup>30</sup>, no es patrimonio de escuela alguna, no; no al menos

<sup>28</sup> *Ibíd.*, p. 53.

<sup>29</sup> *Ibíd.*, p. 29.

<sup>30</sup> Que desarrolla así: “a mi juicio, una segunda característica del proceso de una vida plena consiste en una mayor tendencia a vivir íntegramente cada momento. Este pensamiento puede ser mal interpretado con suma facilidad y quizá yo tampoco lo comprenda con claridad. Intentaré explicar lo que esto significa.

Pienso que todo momento es nuevo para la persona que se abre a su nueva experiencia de manera plena y sin defensa alguna. Nunca antes habrá existido la configuración compleja de estímulos internos y externos que existe en este momento. Por consiguiente, esta persona deberá reconocer que ‘lo que yo sea y haga en el momento siguiente dependerá de ese momento, y ni yo ni los demás podemos predecirlo de antemano’. Con frecuencia vemos que los clientes expresan este tipo de sentimientos.

Una manera de expresar la fluidez de este vivir existencial es decir que el sí mismo y la personalidad emergen *de* la experiencia que ahora no debe ser distorsionada o moldeada para ajustarse a determinada estructura preconcebida del sí mismo. Esto significa que el individuo se convierte a la vez en observador y partícipe del proceso de la experiencia orgánsmica, y no se ve obligado a ejercer control sobre él.

Este vivir en el momento no implica una ausencia de rigidez, de organización estricta y de imposición de la estructura sobre la experiencia. Significa, en cambio, un máximo de adaptabilidad, un descubrimiento de la estructura *en* la experiencia, una organización fluida y cambiante del sí mismo y de la personalidad.

Pienso que esta tendencia al vivir existencial se observa con mucha claridad en las personas que se han embarcado en el proceso de la vida plena; hasta se podría decir que ésta es su característica esencial. Esta tendencia implica descubrir la estructura de la experiencia en el proceso de vivirla. Por otra parte, la mayoría de nosotros incorporamos a nuestra experiencia una estructura y evaluación preconcebidas que nunca abandonamos por completo, y mediante las cuales distorsionamos y simplificamos la experiencia, cuya fluidez dificulta su introducción en nuestros casilleros, cuidadosamente preparados para alojarlo. Una de las cualidades principales de los clientes que veo aproximarse a la vida plena y madura consiste en que abren su espíritu a lo que está sucediendo *ahora* y descubren la estructura de ese proceso, cualquiera que sea su naturaleza” (Carl Rogers, *El proceso de*

dentro de la corriente humanista que correlaciona con toda la Psicología de nuestro tiempo. Y ello es tan lógico como que el pasado no puede imponerse sobre nuestra voluntad, que no estamos predeterminados por él, en tanto que el futuro, por su parte, desde tal perspectiva no existe en puridad, solo es un concepto, un propósito a lo más, pero que no debe interferir con el presente y sus necesidades. Sin la superación de éstas no habría propósito futuro que valga. Solo así se puede entender, creo yo, una de las citas más frecuentes de las atribuidas a Rollo May, aquella por la cual “la depresión es la incapacidad de construirse un futuro”. Efectivamente, a él corresponde, pero está incompleta, por cuanto en la obra en la que se incluye, *Existence*, May dice exactamente lo siguiente: “la ansiedad severa y la depresión borran el tiempo, anulan el futuro”; para añadir que “también puede ser, como propone Minkowski, que la desorientación del paciente en relación con el tiempo, su incapacidad para ‘poseer’ su futuro provoque su ansiedad y depresión”<sup>31</sup>. En todo caso, Yalom advierte sobre la sobrecarga que para la voluntad del paciente puede implicar el tomar decisiones en el presente para el futuro. Recuerda exactamente cómo la mayor parte de los terapeutas existenciales –y por extensión humanistas– “se centran menos en el pasado que otras escuelas; por el contrario, hacen mucho más hincapié en el tiempo futuro, en las decisiones por tomar y en las metas que ante sí tiene el paciente. Cuando estos terapeutas se enfrentan con la culpa, éste no se refiere a las elecciones incorrectas, sino a la negativa a decidirse. Es extraordinariamente difícil absolver a un paciente por la culpa de su pasado, en presencia de una conducta que continúa provocando culpas. Uno tiene que aprender, ante todo, a perdonarse a sí mismo por el presente y el futuro. Mientras uno continúe en el presente teniendo hacia su propio yo la misma actitud que tenía en el pasado, no podrá perdonarse por éste. Pero, aun trabajando en el pasado, es importante que el individuo no asuma una responsabilidad desproporcionada”<sup>32</sup>. Esta sería su teoría, pero en su libro de tono más práctico *El don de la terapia* se muestra entusiasta con el uso del “aquí y ahora” en cada sesión por dos razones claves: de un lado, por la importancia de las relaciones interpersonales; de otro, por la condición del espacio terapéutico como microcosmos social<sup>33</sup>.

---

*convertirse en persona. Mi técnica terapéutica*, pp. 169-170).

<sup>31</sup> Rollo May, “Contribuciones de la psicoterapia existencial”, p. 95.

<sup>32</sup> Irvin, D. Yalom, *Psicoterapia existencial*, p. 420.

<sup>33</sup> Irvin D. Yalom, *El don de la terapia. Carta abierta a una nueva generación de psicoterapeutas y a sus pacientes*, trad. de Jorge Salvetti, Buenos Aires: Emecé, 2004, p. 65.

Sea como fuere, se limite el “aquí y ahora” a la mera sesión como al presente *in genere* en la vida del paciente como enfatiza la Gestalt, no cabe duda de que la matriz del subjetivismo kierkegaardiano se muestra a su través claramente visible. Ya no por los temas a tratar en la terapia, y que antes se apuntaran, todos pertinentes con su obra, sino por el enfoque, el eje temporal como factor de relevante consideración con que se aplica.

Antes de entrar en la que él llamaba la “preocupación de atormentarse” por el día de mañana, conviene, no obstante, brindar, ofrecer el concepto preciso que Kierkegaard mantenía sobre la Psicología: en su introducción a *El concepto de la angustia*<sup>34</sup> luego de declarar -premonitoriamente- que el objeto de la Psicología tenía “que ser algo estable, que permanezca en una quietud algo movida, pero que no sea una pura inquietud, algo que no cesa de reproducirse y reprimirse”<sup>35</sup>, hacía suya su calificación como “doctrina del espíritu subjetivo”<sup>36</sup>. ¿Y qué era para él esto exactamente? Ello nos lo dirá, en justa complementación, en las primeras páginas de *La enfermedad mortal*. El espíritu subjetivo sería el yo, la conciencia presente de ser, uno mismo, si se quiere, pero mucho más exactamente: “el yo es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma. El yo no es la relación, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma. El hombre es una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y eterno, de libertad y necesidad, en una palabra, es una síntesis. Y una síntesis es la relación entre dos términos. El hombre, considerado de esta manera, no es todavía un yo”. Para de inmediato añadir que “en una relación entre dos términos, la relación es lo tercero como unidad negativa y los dos se relacionan con la relación y en relación con la misma; de este modo, y en lo que atañe a la definición de ‘alma’, la relación entre alma y el cuerpo es una simple relación. Por el contrario, si la relación se relaciona consigo misma, entonces esta relación es lo tercero positivo, y esto es cabalmente el yo”<sup>37</sup>.

---

<sup>34</sup> Introducción que se presenta así: “En qué sentido el tema de la investigación [el pecado original] sea un problema que interese a la Psicología, y después de haber sido un problema interesante para ésta, en qué sentido se refiera cabalmente a la Dogmática” (Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero, Alianza: Madrid, 2016 p. 45).

<sup>35</sup> *Ibíd.*, p. 67.

<sup>36</sup> *Ibíd.*, p. 71.

<sup>37</sup> Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero, Trotta: Madrid, 2008, p. 33.

Esta perspectiva calaría entre los psicólogos décadas después, con ilustrativa omisión en Freud en su cita, más allá de la óptica ‘cristiana’, ‘espiritual’, de sus obras; y es que el protagonista sería el hombre encerrado en su angustia y desesperanza, asuntos que trascienden al hombre, sea o no cristiano. Aquí radica la permanente vigencia de Kierkegaard y su necesidad de conocimiento por el psicólogo, lamentablemente tan poco atendida<sup>38</sup>.

Ahora sí estamos en disposición de comprender los demás textos de Kierkegaard, y dándole la vuelta al discurso no renunciar a admitir que existe una profunda raíz cristiana por su medio en la psicología contemporánea que se base en el “aquí y ahora”, que renuncie a la postre al determinismo psicológico. En tal espejo se refleja el pasaje evangélico sobre la solicitud de lo temporal, acerca del cual Kierkegaard escribirá sus trece magníficos discursos religiosos agrupados bajo el acápite *Los lirios del campo y las aves del cielo* (1848-1849), que dice así:

Por esto os digo: no estéis angustiados por vuestra existencia, pensando qué vais a comer o beber, ni por el cuerpo, pensando con qué os vais a vestir. ¿No vale más la vida que el alimento, y el cuerpo que el vestido? Mirad a las aves del cielo, que no siembran, ni siegan, ni almacenan y, sin embargo, vuestro Padre celestial las alimenta. ¿No valéis vosotros más que ellas? ¿Quién de vosotros, a fuerza de agobiarse, podrá añadir un solo codo a su estatura? ¿Por qué os agobiáis por el vestido? Fijaos cómo crecen los lirios del campo: ni trabajan ni hilan. Y os digo que ni Salomón, en todo su fasto, estaba vestido como uno de ellos. Pues, si a la hierba, que hoy está en el campo y mañana se quema en el horno, Dios la viste así, ¿no hará mucho más por vosotros, gente de poca fe? No andéis agobiados, pensando qué vais a comer, o qué vais a beber, o con qué os vais a vestir. Los gentiles se afanan por esas cosas. Ya sabe vuestro Padre del cielo que tenéis necesidad de todo eso. Sobre todo, buscad el Reino de Dios y su Justicia; lo demás se os dará por añadidura. Por tanto, no os angustiéis por el día de mañana, porque el día de mañana se cuidará de sí: bástale a cada día su trabajo (Mt 6: 25-34).

---

<sup>38</sup> Y es una pena sí por cuanto, como se ha dicho, “las aportaciones de Kierkegaard pueden enriquecer la psicoterapia y enseñarnos (a pacientes y terapeutas) a encontrar una solución a la angustia, a salir del error y aproximarnos a la verdad, a dar más que recibir, a comprender y auto-comprendernos, a entender la libertad como interdependencia personal, a ayudarnos a perdonar y perdonarnos, a disolver la desesperación en una confiada esperanza, a trabajar mejor con la ironía socrática, a magnificar el respeto al otro y a sí mismo, en definitiva a llevar una existencia más auténtica a fin de que lleguemos a ser la mejor persona posible” (Aquilino Polaino-Lorente, “Kierkegaard y los psicoterapeutas”, en *La vocación y la formación del psicólogo clínico*, ed. por Aquilino Polaino-Lorente y Gema Pérez Rojo, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2014, p. 115).



Con motivo de estos versículos, vuelve Kierkegaard sobre la angustia, sobre el tormento de pensar en el mañana en detrimento del presente, pero con mayor claridad que en su obra de 1844. Naturalmente que el pájaro, enfatizará, “no tiene ninguna preocupación por el día de mañana. Y precisamente esta preocupación es el atormentarse, y por eso, el pájaro está sin la preocupación de atormentarse. ¿Qué es el atormentarse? Es un afán que no tiene el día de hoy, que ya tiene bastante con su propio afán. ¿Qué es el atormentarse? Forzar en uno mismo ese afán”<sup>39</sup>.

Para cuidarnos de no caer en lo que él llama “enorme diferencia”, la de prestarnos al día de mañana, la de caer en la trampa del futuro, no debemos fijarnos en la superficialidad del sustento, el qué comeremos, cómo vestiremos. Y es que en “el fondo todas las preocupaciones terrenas y mundanas lo son para el día siguiente. Todas esas preocupaciones son cabalmente posibles en cuanto al hombre, que es una síntesis de lo temporal y lo eterno [anticipa aquí la misma idea que en *La enfermedad mortal*], llegó a ser un ‘yo’; mas en cuanto llegó a ser un ‘yo’, empezó también a existir el día siguiente para él”<sup>40</sup>, tomó conciencia del futuro, empezó su soberbia batalla con el futuro y, por ende, con su finitud.

Para el hombre desasido, para el cristiano, el día de mañana, con todas sus preocupaciones no puede ni debe existir. Usando el símil que utiliza Kierkegaard, es como aquel que en un bote rema de espaldas a la orilla a la que se va acercando, pero sin darse nunca vuelta hacia atrás pues con ello interrumpiría justamente su devenir y hasta su trayectoria. El remador cada vez estará más cerca de la meta, que es la eternidad, a cada remada, a cada día que toma como suyo sin preocuparse por mirar a un atrás que es en realidad un delante; no le importa lo que terceros puedan contemplar ni decir, vive el presente, no se atormenta. En cambio, el que rema de cara sí lo hará, solo piensa en llegar a una meta durante un banal camino lleno de preocupaciones, de insolencia, de impotencia. “Porque ¡cuán raros son los hombres realmente contemporáneos consigo mismos! La mayoría están a cientos de miles de kilómetros por delante de sí mismos, gustosamente precipitados en los sentimientos, la fantasía, los designios, las resoluciones, los deseos y ansias, y espectacularmente en el encantamiento iluso del teatro: o están varias generaciones adelantados a sí mismos. Mas el creyente –el presente– es contemporáneo consigo mismo en el sentido más

<sup>39</sup> Søren, Kierkegaard, *Los lirios del campo y las aves del cielo. Treces discursos religiosos*, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero, Guadarrama: Madrid, 1963, p. 191.

<sup>40</sup> *Ibíd.*, p. 191.



profundo de la palabra. Y esto de ser, con la ayuda de lo eterno, plenamente contemporáneo consigo mismo en el día de hoy, es también lo que más forma y perfecciona la vida humana, es el beneficio de la eternidad. Jamás ha existido ningún acontecimiento contemporáneo, ni ninguna celebridad contemporánea, tan grandes como la eternidad. Y esta contemporaneidad hoy es cabalmente la tarea: su solución es la fe”<sup>41</sup>.

Por el contrario, para el gentil, o mejor, el hombre corriente, el impenitente, el intrascendente, “lo que sea el día de hoy, si alegre o triste, dichoso o desgraciado, propiamente no hace al caso porque es incapaz tanto de gozarlo como de emplearlo debidamente, ya que no puede echar de la imaginación la misteriosa escritura que destaca en sus paredes: ‘¡Mañana!’”<sup>42</sup>, que es la misma angustia, por ello cuanto más dichoso es el pagano más le invade la angustia, “porque probablemente la adversidad y la desgracia contribuyen en parte a apagar el fuego de su preocupación terrena. Ya que la terrena preocupación da a luz, engendrándola, a la angustia, y ésta, a su vez, alimentándola, da a luz a la preocupación”<sup>43</sup>.

Dado todo ello, el cierre no puede ser otro: en la búsqueda del significado de la vida, tarea propia de toda la corriente existencialista de la psicología, el componente espiritual, trascendente no sólo será objeto del tratamiento, sino coadyuvante para el progreso del paciente, sea éste cristiano o no. Porque más allá de cuerpo y mente, todavía queda el espíritu, y ésta es una dimensión insoslayable del hombre para con su integralidad.

### Bibliografía

Kierkegaard, Søren, *Los lirios del campo y las aves del cielo. Treces discursos religiosos*, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero, Guadarrama: Madrid, 1963.

— *La enfermedad mortal*, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero, Trotta: Madrid, 2008.

— *El instante*, trad. de Andrés Roberto Albertsen, Trotta: Madrid, 2012.

— *El concepto de la angustia*, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero, Alianza: Madrid, 2016.

Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1964.

<sup>41</sup> *Ibíd.*, pp. 196-197.

<sup>42</sup> *Ibíd.*, p. 201

<sup>43</sup> *Ibíd.*, p. 202.

- Galimberti, Umberto *Diccionario de Psicología*, trad. de María Elena G. de Quevedo, México: Siglo XXI, 2002.
- May, Rollo, Angel, Ernest y Ellenberger, Henri, F., *Existence: A New Dimension in Psychiatry and Psychology*, Nueva York: Basic Books, 1958.
- Gordon. W., Feifel, Herman *et. al.*, *Existencial Psychology*, Nueva York: Random House, 1961.
- “El surgimiento de la psicología existencial”, en *Psicología existencial*, ed. por May, Rollo, Allport, Gordon. W., Feifel, Herman *et. al.*, trad. de Marcelo Cherbi, Buenos Aires: Paidós, 1963, pp. 9-58.
- “Orígenes y significado del movimiento existencial en psicología”, en *Existencia: nueva dimensión en psiquiatría y psicología*, ed. por May, Rollo, Angel, Ernest y Ellenberger, Henri, F., trad. de Cecilio Sánchez Gil, Gredos: Madrid, 1977, pp. 19-57.
- “Contribuciones de la psicoterapia existencial”, en *Existencia: nueva dimensión en psiquiatría y psicología*, ed. por May, Rollo, Angel, Ernest y Ellenberger, Henri, F., trad. de Cecilio Sánchez Gil, Gredos: Madrid, 1977, pp. 58-122.
- *Libertad y destino en psicoterapia*, trad. de Luis Martínez Gómez, Bilbao: Desclée de Brouwer, 1988.
- Millán, Rafael, *Las enfermedades mentales no existen...son los padres*, Madrid: Manuscritos, 2017.
- Perls, Fritz, *El enfoque gestáltico y testimonios de terapia*, trad. de Francisco Huneeus, Santiago de Chile: Cuatro vientos, 1976.
- y Baumgardner, Patricia, *Terapia Gestalt*, traducción de Victorino Pérez, Mexico: Pax, 2003.
- Polaino-Lorente, Aquilino, “Kierkegaard y los psicoterapeutas”, en *La vocación y la formación del psicólogo clínico*, ed. por Polaino-Lorente, Aquilino y Pérez Rojo, Gema, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2014, pp. 87-115.
- Rogers, Carl, *El proceso de convertirse en persona. Mi técnica terapéutica*, trad. de Liliana R. Wainberg, Barcelona: Paidós Ibérica, 2006.
- Sartre, Jean-Paul, *El existencialismo es un humanismo*, [no indica trad.], Madrid: Edhasa, 2009.
- Szasz, Thomas, *The Myth of Mental Illness: Foundations of a Theory of Personal Conduct*, Nueva York: Hoeber & Row, 1961.
- Tortosa Gil, Francisco, *Una historia de la psicología moderna*, Madrid: McGraw-Hill, 1998.
- Yalom, Irvin D., *Psicoterapia existencial*, trad. de Diorki, Barcelona: Herder, 1984.
- *El don de la terapia. Carta abierta a una nueva generación de psicoterapeutas y a sus pacientes*, trad. de Jorge Salvetti, Buenos Aires: Emecé, 2004.

SAMSAGAZ GAMGY  
UNA LECTURA DE *EL SEÑOR DE LOS ANILLOS* DESDE  
LA REPETICIÓN KIERKEGAARDIANA

Leticia Valadez  
Universidad Iberoamericana, México

*Resumen*

En la gran obra de J.R.R. Tolkien, *El Señor de los Anillos*, van apareciendo muchos y variados temas, y aunque algunos son más evidentes que otros, la constante preocupación existencial de los personajes permite “leer” en este texto literario el deseo de una *repetición* al modo kierkegaardiano; *repetición* como un volver a ser sí mismo o como un *retomar* la propia existencia. Tal vez por eso, *El Señor de los Anillos* es una historia que da un consuelo existencial a muchos de sus lectores. Para ejemplificarlo, en este ensayo se explora el personaje de Samsagaz Gamyi, buscando en él señales de esa *repetición*.

*Palabras clave:* Tolkien, repetición, Samsagaz Gamyi, *El Señor de los Anillos*.

*Abstract*

Many varied themes show up in J.R.R. Tolkien’s great work, *The Lord of the Rings*; and though some of them are more evident than others, the constant existential concern within the characters enables us to “read” in this literary text the longing for a *repetition* in Kierkegaard’s fashion: *repetition* as being oneself again or as a *retaking* of one’s own existence. Maybe that is why *The Lord of the Rings* is a story that gives existential consolation to many of its readers. To exemplify this, the character of Samwise Gamgee is explored in this essay, searching for signs of that *repetition*.

*Key words:* Tolkien, repetition, Samwise Gamgee, *The Lord of the Rings*.

Para muchos lectores, la literatura en sus diversas formas es una manera de aproximarse a la vida y a la existencia. En ocasiones se puede aprender más después de una buena lectura que después de haber pasado muchas horas en un salón de clase. Los grandes escritores nos hablan de nosotros mismos

---

Recibido: 8 de julio de 2018; Aceptado: 7 de agosto de 2018.

y eso es lo que nos da esa sensación de cercanía con ellos y con sus obras. En este ensayo se intentará mostrar que *El Señor de los Anillos* de J.R.R. Tolkien es una obra que nos enfrenta a muchas de las grandes preguntas sobre la existencia, y en específico a un anhelo de *repetición* al modo como lo entendía Søren Kierkegaard. Para ello, en primer lugar, nos acercaremos al concepto kierkegaardiano de *repetición*; y después se describirán algunos rasgos del personaje de Samsagaz Gamyi, buscando esa presencia del anhelo de una *repetición*.

### I. *La repetición kierkegaardiana* y El Señor de los Anillos

Søren Kierkegaard no es un filósofo o un autor ordinario. Es de conocimiento general que también se dedicó a la ficción de una manera muy peculiar, pues expuso gran cantidad de problemáticas filosóficas en las obras que él mismo denominó “estéticas”, en las que hace gala de una sorprendente habilidad para la narrativa. En *La repetición*, obra de 1843, el autor pseudónimo Constantín Constantius, narra “el viaje de descubrimiento que hizo para comprobar la posibilidad del significado verdadero de la repetición”<sup>1</sup>. Y muy al modo aristotélico<sup>2</sup>, pero con un estilo mucho más cautivador, Constantín despliega algunos de los diversos sentidos de la repetición<sup>3</sup>. Con su característico tono irónico, Constantín Constantius afirma que la repetición se entiende de muchas maneras: “Por lo que se refiere a las innumerables cosas que puede significar la repetición, diré sencillamente que son tan innumerables que el que intente registrarlas no debe tener el menor temor a repetirse”<sup>4</sup>. Es importante tener en cuenta esta advertencia, ya que muchas veces nos sentimos inclinados a entender el concepto de *repetición* de manera unívoca, pero hacerlo nos llevaría a más de un malentendido. Para ejemplificar, solo mencionaré algunos casos, no los que él nos proporciona y desarrolla<sup>5</sup>, sino algunos que el mismo Constantín *vive* como parte de su experimento.

<sup>1</sup> S. Kierkegaard, *La repetición*, p. 68 / SVI III 191.

<sup>2</sup> Hace recordar la contundente afirmación del célebre Libro IV de su *Metafísica*: “El ente se dice de muchas maneras”, que respondía al problema del ser y del devenir. Aristóteles, *Metafísica*, IV 2 1003a 35.

<sup>3</sup> La idea de la ‘repetición’ se encuentra implícita en el pensamiento de Kierkegaard, (no es un tema exclusivo a la obra homónima) y se discute también en *O lo uno o lo otro*, *El concepto de la angustia*, *Una reseña literaria de Dos épocas*, y en la obra póstuma *Johannes Climacus o De omnibus dubitandum est*.

<sup>4</sup> S. Kierkegaard, *La repetición*, p. 66 / SVI III 190.

<sup>5</sup> 1) El del profesor Ussing quien golpeando a la mesa enfáticamente exclamó, “¡Repito

1) La *repetición* de algo que no se quiere repetir, y que a pesar de todo se repite. Es el fastidioso viaje en diligencia: “La cosa, en principio, era bastante *diferente*, pero pronto volvió a *repetirse* todo como la vez anterior”<sup>6</sup>. Son esas experiencias que no se buscan, sino más bien se intenta evitar<sup>7</sup>.

2) La *repetición* al revés. Mismo Berlín y misma posada y, no obstante, distinto Berlín y distinta posada: por un lado, aunque era el mismo posadero, este había cambiado, pues se había casado. Y aunque se trataba de la misma ciudad, Berlín se veía diferente. “La posada se me hacía insoportable, precisamente porque era una repetición equivocada y al revés”<sup>8</sup> Son experiencias que se anhela repetir, pero al hacerlo su efecto es el contrario al original porque se repiten ciertos aspectos accidentales o accesorios, aunque no la sensación fundamental que se desea repetir.

3) La *repetición* imposible, como reduplicación, de una experiencia estética. Uno de los recuerdos entrañables de Constantin era las *repetidas* asistencias al teatro en su primera visita a Berlín. En su experimento busca repetir esa experiencia como copia idéntica de la primera vez. “Empujado por todos estos recuerdos me apresuré hacia el teatro con el fin de encontrar una de mis plazas predilectas. Pero ya no había un solo palco vacío”<sup>9</sup> Por lo tanto, fue imposible repetir la experiencia en ese primer intento.

4) La *repetición* de la imposibilidad de la *repetición*. Cuando regresó al teatro, una siguiente vez, en esta segunda estancia en Berlín, la experiencia inmediatamente anterior (la de la desilusión) se *repitió*: “Lo único que se repitió fue la imposibilidad de la repetición”<sup>10</sup>.

5) La imposibilidad de la *repetición* por el cambio. El nombre y apellido del pseudónimo no son una casualidad, se trata de un hombre al que disgustan los cambios: Constantin Constantius. De modo que, cuando regresa a casa, su desdicha no pudo ser mayor, al encontrarse con que su criado había decidido hacer limpieza en su ausencia: “A través de la

---

lo mismo!” 2) El del sacerdote que repitió el mismo sermón en domingos consecutivos sin siquiera mencionarlo. 3) El del ministro sordo que repitió el mismo chiste que acababa de contar la Reina sin tener la más mínima idea de la repetición. 4) El del maestro de escuela que repite por segunda vez al alumno que esté quieto, y le pone una mala nota por sus repetidas distracciones. Cfr. S. Kierkegaard, *La repetición*, pp. 66-67 / SVI III 190-191.

<sup>6</sup> S. Kierkegaard, *La repetición*, p. 69 / SVI III 191.

<sup>7</sup> Cfr. *Ibíd.*, pp. 68-69 / SVI III 190-191.

<sup>8</sup> *Ibíd.*, p. 108 / SVI III 207.

<sup>9</sup> *Ibíd.*, p. 106 / SVI III 207.

<sup>10</sup> *Ibíd.*, p. 110 / SVI III 208.

puerta entreabierto puedo ver el enorme zafarrancho que reinaba en las habitaciones, con todos los muebles patas arriba”<sup>11</sup>.

Según la sentencia de Constantin, esta lista de modos de repetición podría seguir creciendo y, además, no son ni todos los modos que el autor pseudónimo menciona, ni el modo que él está buscando, mismo que en ese momento del relato afirma que es imposible: una repetición existencial auténtica. La conciencia de esa imposibilidad deja a Constantin en un vacío existencial, pues es un hecho que hay cosas que se anhela repetir: “[...] me despertaba ahora para dejar que la vida, de un modo incesante y despiadado, siga *tomando de nuevo* todo lo que nos ha dado antes, sin que por eso nos conceda nunca una *repetición*”<sup>12</sup>. Parece ser que la repetición no puede limitarse a un ‘volver a hacer’, el nuevo sentido que Kierkegaard quiere darle es el de un ‘volver a ser’, como una recuperación del individuo, un retomar (*tage igjen*) o tomar de nuevo, después de una interrupción; un reencuentro con lo perdido, que en todos estos casos conllevaría una situación existencial nueva. Para Kierkegaard, la repetición es de dimensión existencial, no hace referencia a aspectos accidentales o exteriores, o a deseos y caprichos, sino a la existencia misma del individuo. “*Gjentagelsen* (repetición) es una buena palabra danesa y no puedo por menos que felicitar al idioma danés porque posee tal término filosófico”<sup>13</sup>. Y aquí resulta de gran utilidad recurrir a la semántica del verbo *gentage* (repetir), pues *gen-*corresponde al prefijo re- (el adverbio *igen* significa ‘otra vez’ o ‘de nuevo’) y *tage* es el verbo ‘tomar’. En este sentido, repetir (*gentage*) es re-tomar (*gen-tage*). “La dialéctica de la repetición es fácil y sencilla. Porque lo que se repite, anteriormente ha sido, pues de lo contrario no podría repetirse. Ahora bien, cabalmente el hecho de que lo que se repita sea algo que fue, es lo que confiere a la repetición su carácter de novedad”<sup>14</sup>. Es un retomar la vida, para vivir una existencia nueva. “...cuando se afirma que la vida es una repetición, se quiere significar con ello que la existencia, esto es, lo que ya ha existido, empieza a existir ahora de nuevo”<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> *Ibíd.*, pp. 112-113 / *SVI* III 209.

<sup>12</sup> S. Kierkegaard, *La repetición*, pp. 113-114 / *SVI* III 210. El texto en danés muestra el juego de palabras: *Gjentagelse* (repetición) y *tage igjen* (tomar de nuevo) donde el mismo Constantius pone énfasis: “[...]af hvilken jeg vaagnede for at lade Livet ustandseligt og troløst *tage Alt igjen*, hvad det gav, uden at give en *Gjentagelse*”.

<sup>13</sup> *Ibíd.*, p. 64 / *SVI* III 189.

<sup>14</sup> *Ibíd.*

<sup>15</sup> *Ibíd.*, pp. 64-65 / *SVI* III 189.



Veamos ahora cómo se conecta lo anterior con Tolkien y *El Señor de los Anillos*. El crítico literario Northrop Frye afirma que toda obra literaria tiene un aspecto ficcional y un aspecto temático. Hay autores que tienen un marcado interés temático, mientras otros más bien apuestan por contar una historia interesante<sup>16</sup>. Sin embargo, el énfasis ficcional o temático no solo viene dado por el autor, también depende de la opinión o la interpretación que se le dé. Considero que en *El Señor de los Anillos* ambos aspectos equilibran bastante bien la balanza: no solo es una historia muy interesante, sino que también se pueden detectar en ella diversos temas. En las siguientes páginas me detendré precisamente en un tema que considero que puede leerse en *El Señor de los Anillos*: una constante preocupación existencial de los personajes. En específico trataré al personaje Samsagaz Gamyi; y la presencia de lo que Kierkegaard llama la *repetición*.

Si se entiende la *repetición* existencial como un “volver a ser”, recuperar o re-tomar, entonces también es un movimiento, que puede fraccionarse en tres momentos, donde los primeros son casi simultáneos. Primero llega el recuerdo, la nostalgia o la conciencia de una pérdida, podríamos llamarlo un malestar existencial. En la mayoría de los casos, casi inmediatamente después, la conciencia de lo perdido conduce al anhelo de la recuperación –distinto a la resignación–, que no es solo el deseo de eliminar un malestar, sino la esperanza de poder retomar el camino. Por último, llega el momento de la decisión en donde las elecciones que se toman encaminan al individuo a la posibilidad de un regreso o una recuperación que, para que pueda ser efectivo y real, tiene que ser una renovación existencial del individuo. En la búsqueda de la repetición, además de estos tres momentos, en muchos casos se presenta una “ayuda” externa al individuo, lo que en términos cristianos se conoce como el don o la gracia, y en términos tolkeanos como eucatóstrofe, tema que se verá más adelante.

*El Señor de los Anillos* es el relato de un viaje, pero no solo una ida, sino también un regreso, como también lo es *El Hobbit*<sup>17</sup>. Cada uno de los personajes regresa de manera diferente, es decir, cada uno consigue o no consigue de modo distinto y particular su *repetición*. Veamos unos ejemplos en el texto de Tolkien que muestran este movimiento de la *repetición* en el personaje de Sam, quien continuamente se encuentra en esa tensión de

<sup>16</sup> Cfr. N. Frye, *Anatomía de la crítica*, trad. De Edison Simons, Caracas: Monte Ávila Editores, 1991. p. 79.

<sup>17</sup> *El Hobbit o Historia de una ida y de una vuelta* [*The Hobbit or There and Back Again*] es el título completo de la obra.



perder, querer recuperar y actuar para retomar el camino, tanto literal como existencialmente; y veremos también que cuando parece que todo está perdido, una ayuda externa le llega a este sencillo hobbit.

## II. *Samsagaz Gamyi*<sup>18</sup>

El hilo narrativo de *Samsagaz Gamyi* va en paralelo al de Frodo Bolsón. La narración de los acontecimientos relativos a Frodo y Sam se encuentra en 4 de los 6 libros que componen *El Señor de los Anillos*, esto es, en un total de 41 capítulos. Sam es el fiel amigo de Frodo Bolsón a lo largo de todo el relato; es el jardinero en la casa de Frodo y se convierte en su compañero de viaje. Al lado de Frodo y de otros personajes vive muchas aventuras y se enfrenta a innumerables peligros. Llega con su amo al Monte del Destino donde el Anillo es destruido. De manera inesperada, ya que las probabilidades eran casi nulas, ambos hobbits sobreviven y pueden regresar con honores a la Comarca. Sam se casa con el amor de su infancia, Rosie Cotton, y hereda todos los bienes de Frodo cuando este parte hacia los Puertos Grises.

Aunque sabemos de Sam desde el primer capítulo de *La Comunidad del Anillo*, su importancia se deja ver en el segundo capítulo, “La sombra del pasado”, cuando Gandalf explica a Frodo sobre el peligro que representa el Anillo para la Comarca. Frodo ve que la única opción es el exilio, dejar todo atrás, pero no para ir en busca de una aventura como lo hizo Bilbo en su momento sino para, huyendo del peligro, enfrentarse a más peligros. “Supongo que he de partir solo si decido irme y salvar la Comarca, pero me siento pequeño, y desarraigado... y desesperado. El Enemigo es tan fuerte y terrible...”<sup>19</sup>. Sorprendido por la respuesta de Frodo, Gandalf le

---

<sup>18</sup> En una carta dirigida a su hijo Christopher, Tolkien aclara explícitamente que Sam no es la abreviatura del nombre *Samuel* y señala que *Samsagaz* (*Samwise* en inglés) significa medio-tonto en inglés antiguo. Cfr. *Cartas de J.R.R. Tolkien*, trad. de Rubén Masera, Barcelona: Minotauro, 2002, Carta 72, p. 102. También en el “Apéndice F” se explica que el nombre de Sam significa “mentecato”, “simple” y “lerdo” [‘halfwise’, ‘simple’ and ‘stay-at-home’]. Cfr. J.R.R. Tolkien, *El Retorno del Rey*, Apéndice F, p. 478. Es importante esta aclaración para no malinterpretar el término “sagaz”, y tener en cuenta el sentido que Tolkien le quiere dar.

<sup>19</sup> J.R.R. Tolkien, *La Comunidad del Anillo* I 2 82. En este ensayo, la obra *El Señor de los Anillos* se citará dando el título del volumen, el número del libro, el número del capítulo y la página.

dice que no necesita ir solo si cuenta con alguien de su confianza, alguien que esté dispuesto a acompañarlo. Es precisamente en ese momento de la conversación cuando Gandalf se da cuenta que las tijeras del jardinero de Frodo han dejado de hacer ruido. Sam se encuentra bajo la ventana espionando y escuchando la conversación<sup>20</sup>. Al verse descubierto en su fechoría, Sam afirma que no pudo evitar escuchar la conversación, porque las historias sobre los elfos siempre lo han cautivado: “¡El señor me perdone!, adoro esas historias y creo en ellas, contra todo lo que Ted diga. ¡Elfos, señor! Me encantaría verlos. ¿Podría llevarme con usted a ver a los Elfos, señor, cuando usted vaya?”<sup>21</sup> Frodo contesta que su inevitable partida es un asunto que debe mantenerse en secreto. Sin embargo, Gandalf tiene mejores planes para Sam: “¡irás con el señor Frodo!”<sup>22</sup> De este modo, Sam se convierte en el compañero oficial de Frodo.

En este punto de la historia Sam se nos introduce como un hobbit sencillo y humilde, miembro de la clase trabajadora. Casi podría pensarse que Sam corresponde a un personaje estereotipado o hasta cierto punto caricaturesco. Pero, aunque en efecto, Sam tiene sus momentos cómicos, no es el humor la única emoción que nos despierta<sup>23</sup>. Durante el desarrollo de la narración se puede percibir en él un crecimiento de carácter, va cambiando y aprendiendo, tiene distintas facetas, es decir, no se puede resumir en una frase; se trata de un personaje redondo<sup>24</sup>, dado que nos sorprende y convence<sup>25</sup>. Este crecimiento también nos da un guiño de la repetición

---

<sup>20</sup> Más adelante en el relato nos enteramos de que Sam era el espía de una “conspiración” formada por Merry y Pippin que querían enterarse de lo que Frodo y Gandalf tramaban con respecto al Anillo. “¡He aquí a nuestro informante! Nos dijo muchas cosas, te lo aseguro, antes que lo atraparan. Después se consideró a sí mismo como juramentado, y nuestra fuente se agotó”. J.R.R. Tolkien, *La Comunidad del Anillo* I 5 130.

<sup>21</sup> J.R.R. Tolkien, *La Comunidad del Anillo* I 2 84.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> En una carta de 1963, contestando a los comentarios de una lectora, Tolkien habla de Sam en los siguientes términos: Sam fue creado para que lo amen y se rían de él. Irrita a algunos lectores y hasta los enfurece. Puedo entenderlo. [...] Es un hobbit más representativo que cualesquiera otros que hayamos visto con frecuencia. [...] Sam era seguro de sí, y en lo íntimo un poquillo fatuo; pero su fatuidad había sido transformada por la devoción que sentía por Frodo. No se consideraba heroico, ni siquiera valiente o admirable en ningún sentido, salvo en la lealtad con que estaba dispuesto a servir a su amo. *Cartas de J.R.R. Tolkien*, Carta 246, pp. 383-384.

<sup>24</sup> *Cfr.* E.M. Forster, *Aspectos de la novela*, p. 76. “Solo los personajes redondos son capaces de desempeñar papeles trágicos durante cierto tiempo, suscitando en nosotros emociones que no sean humor o complacencia”. *Ibid.*, p. 79.

<sup>25</sup> *Cfr.* *Ibid.*, p. 84.

kierkegaardiana en Sam pues, aunque el Sam que regresa a Hobbiton al final de la historia no es, en cierto sentido, el mismo que salió acompañando a su amo en el peligroso viaje, sí es él mismo pero mejorado y con la posibilidad de retomar su vida. Igual que el joven enamorado de *La repetición* cuando afirma en la última carta que envía a Constantin Constantius: “[...] he vuelto a ser otra vez yo mismo. He aquí la repetición. Ahora comprendo todas las cosas y la vida me parece más bella que nunca”<sup>26</sup>. A continuación, se presentarán algunos rasgos más específicos de Sam, intentando mostrar cómo podría leerse en ellos una *repetición* al modo kierkegaardiano.

### 1. *Sam, el hobbit jardinero*

Un ejemplo de cómo Sam retoma su vida se observa en relación con su oficio de jardinero. Cuando la Dama Galadriel presenta sus regalos a los miembros de la Comunidad del Anillo, llama a Sam “pequeño jardinero y amante de los árboles”. Le explica que para él solo tiene un pequeño regalo y le da una cajita de madera, sin adornos excepto una runa plateada en la tapa: una G de Galadriel, “pero también podría referirse a jardín [garden], en vuestra lengua. Esta caja contiene tierra de mi jardín, y lleva las bendiciones que Galadriel todavía puede otorgar [...] si la conservas y vuelves un día a tu casa, quizá tengas entonces tu recompensa”<sup>27</sup>. A su regreso, Sam y los otros hobbits encuentran la Comarca invadida y devastada por Saruman. A Sam se le rompe el corazón cuando ve que han tirado el árbol de la fiesta, el árbol bajo el cual Bilbo había pronunciado su discurso de despedida<sup>28</sup>. De toda la destrucción realizada por Saruman y sus secuaces, lo que más le duele a Sam son los árboles; piensa en el tiempo que tomará curar la tierra de la Comarca. Pero un día Sam recuerda el regalo de Galadriel. En la caja hay un polvo gris, suave y fino y en medio una pequeña semilla plateada. Frodo le aconseja que use “el regalo para ayudarte en tu trabajo y mejorarlo. Y úsalo con parsimonia. No hay mucho, y me imagino que todas las partículas tienen valor”<sup>29</sup>. De modo que Sam planta retoños en los lugares donde los árboles han sido talados y pone un grano del polvo en la tierra, junto a la raíz. Recorre toda la Comarca haciendo este trabajo y al final, cuando termina, arroja al aire el poco polvo que queda en el lugar que corresponde

<sup>26</sup> S. Kierkegaard, *La repetición*, p. 201 / SV1 III 253.

<sup>27</sup> J.R.R. Tolkien, *La Comunidad del Anillo*, II 8 441.

<sup>28</sup> Cfr. J.R.R. Tolkien, *El Retorno del Rey*, VI 8 339.

<sup>29</sup> *Ibíd.*, VI 9 347.

al centro de la Comarca y planta la pequeña semilla plateada en el campo de la Fiesta, donde estaba el árbol del discurso. Esa primavera las expectativas de Sam son superadas con creces. Los árboles empiezan a brotar y a crecer, “en el Campo de la Fiesta despuntó un hermoso retoño: tenía la corteza plateada y hojas largas y se cubrió de flores doradas en abril”<sup>30</sup>. No solo regresa a su oficio de jardinero, se trata de un nuevo jardinero; con la sabiduría obtenida en su aventura y con un poco de ayuda de la magia de Galadriel, Sam puede mejorar y repetir eso que lo hace tan feliz; y como dice Kierkegaard, la auténtica repetición “hace al hombre feliz, mientras el recuerdo lo hace desgraciado”<sup>31</sup>. Sam podría haberse limitado a recordar la belleza del lugar y llorar su destrucción, pero frente a la pérdida, escogió repetir. Es repetición para él y para los habitantes de la Comarca, para la naturaleza misma que había sido devastada.

## 2. *Samsagaz Gamyi, el compañero y amigo de Frodo*

La misión de Frodo es llegar a Mordor para destruir el Anillo; la misión que Gandalf dio a Sam es no abandonar a Frodo, misma que cumple cabalmente—y que es el hilo conductor de su historia—, a pesar de encontrarse en varias ocasiones ante la posibilidad de una separación. El propósito que lo mueve y que le da fuerza en los momentos de prueba es la fidelidad a la amistad que lo une a Frodo, propósito que se repite una y otra vez durante el ir y venir de los hobbits. En cierto sentido es la repetición existencial para Sam: la reiteración y confirmación de nunca abandonar a Frodo, pase lo que pase; reiteración y confirmación de ese compromiso con su amistad. Igual que el caballero de la resignación infinita de *Temor y temblor*, “no está dispuesto a renunciar a su amor ni aun a cambio de toda la gloria de este mundo. [...] encuentra valor para intentarlo todo, para atreverse a todo.”<sup>32</sup>. Por ejemplo, después de enfrentarse por primera vez a los jinetes negros, Frodo empieza a medir los peligros. Acompañados por Pippin, y todavía dentro de la Comarca, Frodo considera que una cosa es llevar a sus amigos fuera de la Comarca a padecer hambre y cansancio, pero otra muy distinta llevarlos al exilio donde el hambre y el cansancio posiblemente ya no tendrían una cura. Dice que, aunque ellos estén dispuestos a ir, la herencia (el Anillo) solo le corresponde a él; afirma que tal vez ni siquiera debería

<sup>30</sup> *Ibíd.*, VI 9 348.

<sup>31</sup> S. Kierkegaard, *La repetición*, p. 27 / *SV1 III* 173.

<sup>32</sup> S. Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 33-34 / *SV1 III* 92.

pensar en llevar a Sam, es una empresa peligrosa de la que posiblemente ninguno pueda regresar<sup>33</sup>. Pero, quizás sin imaginar a lo que se enfrenta, Sam no puede o no quiere pensar en temores o peligros; el objetivo ya fijado es no abandonarlo:

Si usted no vuelve, señor, es verdad que yo tampoco volveré –replicó Sam–. ¡No lo abandones!, me dijeron. ¡Abandonarlo! Ni siquiera lo pienso. Iré con él, aunque suba a la luna; y si alguno de esos Jinetes Negros intenta detenerlo, tendrá que vérselas con Sam Gamgyi, dije. Ellos se echaron a reír<sup>34</sup>.

Este tipo de afirmaciones aparentemente inocentes hacen que Sam resulte cómico a los elfos con los que tiene esa conversación; se trata de un humilde hobbit, pequeño en tamaño y sin experiencia en el mundo fuera de la Comarca, pero él se comporta como si fuera un gran guerrero capaz de enfrentarse a los jinetes negros: “tendrá que vérselas con Sam Gamgyi”. Sin embargo, los otros hobbits, Merry y Pippin, que sí lo conocen, saben que Sam estaría dispuesto a saltar “dentro de la garganta de un dragón”, si no se tropezase antes, para salvar a su amo. Si a veces puede parecer irreflexivo, es porque Sam es apasionado, hecho que resulta ser no un defecto sino una cualidad, ya que como sostiene Kierkegaard, todo movimiento del infinito

se lleva a término por la pasión, y nunca una reflexión podrá producir un movimiento. Ese es el salto continuo en la existencia que explica el movimiento. [...] no es reflexión lo que le falta a nuestra época sino pasión. En cierto sentido nuestra época se aferra demasiado a la vida como para morir en seguida, y morir es uno de los saltos más importantes que se pueden ejecutar<sup>35</sup>.

No le falta pasión a Sam, de modo que los otros hobbits acompañan a Frodo, no porque duden de la lealtad del jardinero, sino porque consideran que aquel necesitará a más de un acompañante en semejante aventura<sup>36</sup>.

Esa es la primera vez que Frodo ofrece a Sam que considere si quiere seguir adelante, pero es una situación que se repite otras veces. En el capítulo titulado “La disolución de la Comunidad”, Frodo decide que debe continuar sin los otros y está seguro de que lo comprenderán, especialmente

<sup>33</sup> Cfr. J.R.R. Tolkien, *La Comunidad del Anillo*, I 4 109.

<sup>34</sup> *Ibíd.*

<sup>35</sup> S. Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 34 n / SVI III 93 n.

<sup>36</sup> Cfr. J.R.R. Tolkien, *La Comunidad del Anillo*, I 5 129.

Sam<sup>37</sup>. Frodo se aleja del grupo y mientras está iniciando su partida porque ya está resuelto a ir por su cuenta, Aragorn se encuentra deliberando con los demás cuál será el siguiente paso que seguir. Boromir había propuesto ir a Minas Tirith y Aragorn piensa que no todos deben ir con Frodo; la misión ya es desesperada, condenada al fracaso, tanto para los ocho como para uno solo. Lo mejor, dice, será que Frodo vaya con tres acompañantes: Sam que no aceptaría otra cosa, Gimli y él<sup>38</sup>. El narrador nos deja ver que no solo Sam está convencido de que su lugar es con Frodo, los demás también no parecen ver a Frodo sin Sam. Y el lector también empieza a notar ese camino en paralelo de ambos personajes; como si Sam fuera una suerte de *alter ego* de Frodo. A partir de su separación del grupo, Frodo y Sam andarán el mismo recorrido, se encontrarán con los mismos personajes y sortearán los mismos peligros, pero lo vivirán de manera diferente. Cada uno irá experimentando cambios, pero no en el mismo sentido. Frodo empezará a sufrir las consecuencias del Anillo, que continuamente lo sumirán en la sombra de su poder; Sam, por su parte, superará las pruebas que se le irán presentando. Ambos van experimentando cambios: lo que Frodo va perdiendo, Sam lo va ganando y pasa de ser un simple acompañante a un ayudante indispensable para la misión<sup>39</sup>.

En ese mismo capítulo, cuando los orcos atacan sorpresivamente a los miembros de la Comunidad del Anillo, Frodo aprovecha la confusión para separarse definitivamente del grupo. Pero Sam ya ha adivinado sus intenciones y llega al río logrando alcanzar el bote que Frodo ocupa para marcharse. Sam se lanza al agua y después de casi ahogarse consigue estar una vez más con Frodo. Como el caballero de la fe kierkegaardiano, Sam puede “concentrar todo el contenido de la vida y todo el significado de la realidad en un único deseo”<sup>40</sup>. Si no contara con ese deseo, diría el pseudónimo de Kierkegaard, su alma estaría fragmentada en la multiplicidad. Pero Sam

<sup>37</sup> Cfr. *Ibíd.*, II 10 471.

<sup>38</sup> Cfr. *Ibíd.*, 472.

<sup>39</sup> Es un personaje de gran relevancia para el propio autor, lo cual puede constatar en la carta del 24 de diciembre de 1944 donde afirma: “Sam es el personaje más ajustadamente trazado, el sucesor del Bilbo del primer libro, el verdadero hobbit. [...] El libro probablemente terminará con Sam. [...] se asentará en la Comarca, sus jardines y tabernas”. *Cartas de J.R.R. Tolkien*, Carta 93, p. 127. Y en otra carta lo llega a nombrar como el “héroe principal” que muestra el tema de la “relación entre la vida ordinaria (respirar, comer, trabajar, engendrar), las misiones, el sacrificio, las causas y el ‘anhelo de los Elfos’ y la mera belleza”. *Ibíd.*, Carta 131, p. 191.

<sup>40</sup> S. Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 34 / SVI III 93.



sabe lo que quiere y solo quiere una cosa, y el que quiere una cosa es el de corazón puro, a diferencia del que tiene un corazón dividido y vive atareado intentando sacar adelante los asuntos mundanos<sup>41</sup>. Sam no se distrae y lucha por no perder de vista su propósito: esa única razón por la que se encuentra ahí.

Cuando alcanza a Frodo, Sam le recrimina que haya intentado irse sin él: “¿Solo y sin mi ayuda? No hubiese podido soportarlo, habría sido mi muerte”. Frodo responde que acompañarlo es lo que lo conducirá a la muerte, pues su destino es Mordor. “Y yo voy con usted”, insiste Sam con tesón<sup>42</sup>. Gandalf no se equivocó al elegir a Sam, quien una vez más reitera su papel en la historia: acompañar a Frodo. Sam no sabe lo que le espera, pero sí tiene muy claro que lo que quiere es acompañar a Frodo hasta el final, hasta la muerte misma si es necesario. Para Sam no es simplemente una aventura o un impulso intempestivo, es una tarea existencial recién descubierta, que poco a poco, durante la historia, va madurando y manifestándose. Como decía el joven Søren Kierkegaard en aquella memorable página de su diario de 1835, durante su viaje a Gilleleje<sup>43</sup>, “lo que importa es encontrar una verdad que sea la verdad para mí, encontrar esa idea por la cual querer vivir y morir”<sup>44</sup>. De modo que en cuanto inician el viaje por su cuenta, separados de la Comunidad, Sam ya sabe lo que tiene que hacer, ya tiene la idea por la cual vivir y morir, aunque aún no sepa cómo hacerlo.

Muchas páginas más adelante, en el capítulo 10 del libro IV de *Las Dos Torres*, titulado “Las decisiones de Maese Samsagaz”, vemos a un Sam

---

<sup>41</sup> Kierkegaard trata con amplitud el tema de la pureza de corazón y la división de corazón en la primera parte de *Discursos edificantes para diversos estados de ánimo*, pp. 9-159 / SVI VIII 117-242.

<sup>42</sup> Cfr. J.R.R. Tolkien, *La Comunidad del Anillo*, II 10 476.

<sup>43</sup> “El 17 de julio de 1835 Søren Aabye partió rumbo a Gilleleje. Rodeado de bellezas naturales y alejado de las tentaciones que ofrecía la gran ciudad, el distraído estudiante universitario debía empezar a trabajar en sus estudios de teología. [...] La ambientación dada por la naturaleza que lo rodeaba, unida a la situación espiritual por la que pasaba su vida, permitieron que el joven filósofo diera rienda suelta a sus dotes de escritor para revelar las más íntimas y profundas reflexiones de esos días en Gilleleje”. L. Valadez, “Søren Kierkegaard: preguntas fundamentales de la existencia”, p. 11. La entrada del 1 de agosto de 1835 (I A75) de los *Papeles* de Kierkegaard ha sido material de múltiples estudios e interpretaciones, pues según muchos de los especialistas en el pensamiento del filósofo danés, ahí se encuentra ya su proyecto existencial y filosófico. Cfr., por ejemplo, Luis Guerrero M., *¿Qué significa existir? Ensayos sobre la filosofía de Søren Kierkegaard*, especialmente el primer capítulo, pp. 17-38.

<sup>44</sup> S. Kierkegaard, *Los primeros diarios. Volumen I. 1834-1837*, p. 80 / Pap. I A 75.



que ha madurado con respecto al inocente y humilde hobbit que salió de la Comarca tiempo atrás. Es la segunda vez que Sam se separa de Frodo<sup>45</sup>, y tiene que tomar la difícil resolución de continuar con la misión –destruir el Anillo– sin Frodo, pues cree que este ha muerto por el ataque de Ella-Laraña. Ya con el Anillo puesto, Sam se acobarda cuando dos grupos de orcos se aproximan. Se da cuenta que, aunque le da la invisibilidad, el Anillo no le transfiere valentía. Solo piensa en ocultarse y esperar a que el peligro pase. Pero cuando los orcos descubren el cuerpo de Frodo, Sam sale de ese letargo de cobardía – ¡los orcos han encontrado al amo! – y en una repentina repetición de sí mismo se recuerda cuál es su verdadero papel en todo esto: “Se levantó de un salto. Mandó de paseo a la Misión, todas sus decisiones y junto con ellas el miedo y la duda. Ahora sabía cuál era y cuál había sido siempre su lugar: junto a su amo, aunque ignoraba de qué podía servir estando allí. Se lanzó escaleras abajo y corrió por el sendero en dirección a Frodo”<sup>46</sup>. Sam ha recuperado la visión de una tarea existencial que lo seguía desde que inició el viaje con Frodo y que se ha ido gestando: acompañar a Frodo. Su misión no era destruir el Anillo, esa era la misión de Frodo. En cierto modo vuelve a ser sí mismo, como cuando el joven enamorado de *La repetición* exclama: “Sí, otra vez soy yo mismo. Poseo nuevamente, como si acabara de nacer, mi propio yo, este pobre ‘yo’ que hace bien poco tiempo yacía tirado en la cuneta del camino [...] Me encuentro otra vez íntegro y compacto”<sup>47</sup>. Sam se enfurece consigo mismo por haber abandonado el cuerpo de Frodo al deducir, por la conversación de los orcos, que en realidad no está muerto. “Nunca abandones a tu amo, nunca, nunca, nunca: esa era mi verdadera norma. Y en el fondo de mi corazón lo sabía. Quiera el cielo perdonarme. Pero ahora tengo que volver a él. ¡Como sea!”<sup>48</sup>. Recuperando el propósito, se recupera a sí mismo y le llega el coraje como una fuerza renovadora y desconocida; ya no tiene dudas sobre lo que ha de hacer: rescatar a Frodo o morir en el intento<sup>49</sup>. Otra vez encuentra el valor para atreverse a todo<sup>50</sup>. “Se requiere un valor humilde y paradójico para incorporarse íntegramente a la temporalidad en virtud del

<sup>45</sup> La primera vez es cuando Frodo tiene que huir de los jinetes negros en el caballo del elfo Glorfindel para llegar a Rivendell. Cfr. J.R.R. Tolkien, *La Comunidad del Anillo*, I 12 251-255.

<sup>46</sup> J.R.R. Tolkien, *Las Dos Torres*, IV 10 396-397.

<sup>47</sup> S. Kierkegaard, *La repetición*, p. 202 / SV1 III 253.

<sup>48</sup> J.R.R. Tolkien, *Las Dos Torres*, IV 10 404.

<sup>49</sup> Cfr. J.R.R. Tolkien, *El Retorno del Rey*, VI 1 195.

<sup>50</sup> Cfr. S. Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 34 / SV1 III 92.

absurdo; ese es el valor de la fe<sup>51</sup>. Esa confianza y fidelidad en la amistad que lo une con Frodo hace que Sam salte (“Se levantó de un salto”), como el caballero de la fe que da un salto absurdo, pues ¿cómo podrá un indefenso hobbit enfrentar a un ejército de orcos?

Pero caer de tal manera que pueda parecer que se está detenido y en marcha, transformando en marcha acompasada el salto hacia la vida y expresando a la perfección el sublime impulso alado en un caminar a pie sobre tierra firme, eso es el único prodigio, del que sola y exclusivamente es capaz el caballero de la fe, que por eso es también el único y verdaderamente maravilloso y digno de admiración<sup>52</sup>.

Ahora el lector, como después lo hará Frodo, empieza a admirar y a reconocer la valentía y el arrojo de Sam, a pesar de los episodios cómicos que envuelven estas escenas. Sam quiere la repetición y, como dice Constantin Constantius, el que desea la repetición ha de tener coraje.

El que solo desea esperar es un pusilánime, el que no quiere más que recordar es un voluptuoso, pero el que desea de veras la repetición es un hombre, y un hombre tanto más profundo cuanto mayor sea la energía que haya puesto en lograr una idea clara de su significado y trascendencia<sup>53</sup>.

El último tramo del viaje de los dos hobbits al Orodruin –el Monte del Destino– es un tormento y Sam cree que no lo podrá soportar. Todo le duele y tiene la garganta seca. Respirar es difícil y doloroso para los hobbits que constantemente caen vencidos por el mareo. Sin embargo, su voluntad no ha sido sometida del todo y siguen luchando<sup>54</sup>. En ese momento Sam sabe que ya solo la muerte podrá quebrar su voluntad; ya no desea ni necesita dormir, solo quiere estar alerta. Sabe que todos los peligros empiezan a acercarse y a acumularse en un punto: mañana, piensa, será el día del esfuerzo final o del desastre, un último respiro. Pero cuando Sam intenta que Frodo se levante para ese último esfuerzo, este no puede hacerlo y cayendo de rodillas empieza a arrastrarse. Sam lo mira y llora en su interior:

– Dije que lo llevaría a cuestras, aunque me rompiese el lomo – murmuró – ¡y lo haré!

– ¡Venga, señor Frodo! – llamó –. No puedo llevarlo por usted, pero puedo llevarlo a usted junto con él. ¡Vamos, querido señor Frodo! Sam lo llevará en

<sup>51</sup> *Ibíd.*, p. 40 / *SVI* III 99.

<sup>52</sup> *Ibíd.*, p. 33 / *SVI* III 92.

<sup>53</sup> S. Kierkegaard, *La repetición*, p. 28 / *SVI* III 174.

<sup>54</sup> Cfr. J.R.R. Tolkien, *El Retorno del Rey*, VI 3 247.

su espalda. Usted le dice por dónde, y él irá.

Frodo se le colgó a la espalda, echándole los brazos alrededor del cuello y apretando firmemente las piernas; y Sam se enderezó, tambaleándose; y entonces notó sorprendido que la carga era ligera. Había temido que las fuerzas le alcanzaran a duras penas para alzar al amo, y que por añadidura tendrían que compartir el peso terrible y abrumador del Anillo maldito. Pero no fue así<sup>55</sup>.

Nunca había sido tan cercano a Frodo como en ese momento en que lleva la doble carga que, a pesar de ser tan abrumadora, se convierte en una carga ligera. Cuando se habla de llevar una carga, dice Kierkegaard, se distingue entre cargas pesadas y cargas ligeras. Es fácil llevar una carga ligera y difícil llevar la pesada. Sin embargo, añade, si lo que se carga, aunque pesado, es lo más preciado que se posee, de alguna manera, la carga se convierte en ligera<sup>56</sup> y para Sam, Frodo es lo más querido.

Cuando con angustia en el mar el amante está a punto de hundirse bajo el peso de su amada, a quien él desea rescatar, la carga es en verdad muy pesada y, sin embargo, – ¡sí! tan solo pregúntele – y, sin embargo, tan indescriptiblemente ligera. Aunque ambos están en peligro de muerte, y ella es lo que más pesa, él solo quiere una cosa, él quiere salvar su vida. Por tanto, habla como si la carga no existiera en absoluto<sup>57</sup>.

El arduo y doloroso camino llega a su fin, cuando en el clímax de su historia, Frodo pierde el Anillo en una dramática pelea cuerpo a cuerpo con Gollum; y Sam está con él cuando, como afirma su amo, todo ha terminado. Frodo se alegra de estar al lado de su amigo<sup>58</sup>, pero Sam no quiere pensar que ese es el fin de todas las cosas, ni que solo les queda esperar que llegue un triste desenlace<sup>59</sup>. Sam logra regresar a la Comarca con su amo: hacen el viaje de vuelta y retoman su vida fracturada, a pesar de que no son los mismos que partieron. Como en toda repetición auténtica ambos han crecido y se han

<sup>55</sup> *Ibíd.*, VI 3 248-249.

<sup>56</sup> Cfr. S. Kierkegaard, *Discursos edificantes para diversos estados de ánimo*, p. 244 / SV1 VIII 320. Estas afirmaciones se encuentran en la tercera parte de la obra, en un apartado (un discurso) que se titula “Pero ¿cómo puede la carga ser ligera si el sufrimiento es pesado?”, donde Kierkegaard discute la frase del evangelio: “Mi yugo es beneficioso, y mi carga es ligera” (Mateo 11, 30).

<sup>57</sup> S. Kierkegaard, *Discursos edificantes para diversos estados de ánimo*, p. 245 / SV1 VIII 320.

<sup>58</sup> Cfr. J.R.R. Tolkien, *El Retorno del Rey*, VI 3 257.

<sup>59</sup> Cfr. *Ibíd.*, VI 4 260.

recuperado. La tormenta ha pasado, afirma el joven de *La repetición*, y así como Job es bendecido en sus postrimerías y recupera en doble todo lo que antes poseía, así les sucede a los hobbits. Como diría el joven amigo de Constantín Constantius, “¡Esto es lo que se llama una repetición!”<sup>60</sup>

En el desenlace de la novela, Sam vuelve a ser compañero de Frodo en el último viaje que este realiza. Sam piensa que Frodo tan solo va a Rivendell y aunque desea acompañarlo, no quiere alejarse mucho tiempo de su esposa Rose, ni de Elanor, la bebé recién nacida. “[...] el único lugar en que realmente quiero estar es aquí. Estoy partido en dos. –¡Pobre Sam! ¡Así habrás de sentirte, me temo! – dijo Frodo–. Pero curarás pronto. Naciste para ser un hobbit sano e íntegro, y lo serás”<sup>61</sup>. Frodo reconoce la transformación que se ha dado en Sam, la amistad que los une también es distinta, una amistad más sólida y completa. Cuando salieron para destruir el Anillo eran amigos, pero esa amistad se cristalizó en algo más profundo, ya no son simples camaradas, sino amigos de verdad.

Cuando Sam comprende que en realidad Frodo va a los Puertos Grises para ya nunca más volver no puede evitar el llanto porque realmente está partido en dos, porque su existencia está estrechamente vinculada a la existencia de Frodo, ya que su misión es ser su compañero. Pero también ama su nueva vida doméstica familiar. Sam desea que Frodo disfrute en la Comarca después de todo lo que ha hecho por ella. Sin embargo, Frodo responde que Sam no puede estar siempre partido en dos, ya que tiene muchas cosas que disfrutar, mucho que vivir y mucho que hacer, tiene que ser un hobbit entero<sup>62</sup>. Cuando Sam llega a su casa la cena está lista y su familia lo espera. “Sam respiró profundamente. –Bueno, estoy de vuelta –dijo”<sup>63</sup>. Por fin podrá *re-tomar* su propia vida que ya no tendrá que estar dividida. Con estas últimas palabras –que de hecho son las últimas palabras en la novela– la repetición le acontece a Sam de manera contundente. De acuerdo con Kierkegaard, cuando el ser del joven de *La repetición* queda dividido, la cuestión ya no es sobre la repetición de algo externo, sino sobre la repetición de su libertad<sup>64</sup>. Por tanto, “¿qué vale una repetición de todos los bienes materiales y terrenos, indiferentes para el espíritu, comparada con una repetición de los bienes espirituales?”<sup>65</sup>. El joven concluirá que

<sup>60</sup> S. Kierkegaard, *La repetición*, p. 188 / SV1 III 245.

<sup>61</sup> J.R.R. Tolkien, *El Retorno del Rey*, VI 9 352.

<sup>62</sup> Cfr. *Ibíd.*, VI 9 354.

<sup>63</sup> *Ibíd.*, VI 9 357.

<sup>64</sup> Cfr. S. Kierkegaard, *Diarios. Volumen V. 1842-1844*, p. 290 / *Pap.* IV B 117.

<sup>65</sup> S. Kierkegaard, *La repetición*, p. 202 / SV1 III 254.

“solo es posible la repetición espiritual, si bien esta nunca podrá llegar a ser tan perfecta en el tiempo como lo será en la eternidad, que es cabalmente la auténtica repetición”<sup>66</sup>.

### 3. *Sam, antagonista de Gollum*

Si nos quedáramos con la imagen de Sam, como el buen amigo y compañero de Frodo, como un ser bondadoso en todo momento y circunstancia, tendríamos una visión parcial del personaje. Sam no es todo generosidad y afabilidad. Aunque no se trata de un desdoblamiento de personalidad, como en el caso de Gollum-Sméagol, sí podemos hablar del Sam que todos conocen y el Sam que detesta a Gollum. Vemos a Sam transformado cuando se relaciona con Gollum, de modo que ya incluso antes de tenerlo frente a frente, este le inspira repugnancia y habla con gran antipatía sobre él, utilizando frases como “ese miserable fisgón”, “*Gollum* le voy a dar yo en el gznate si algún día le pongo las manos encima”<sup>67</sup>, “estoy harto de él”<sup>68</sup>. Y cuando los hobbits se encuentran por primera vez con Gollum, la animadversión de Sam se intensifica, le desagrada y lo insulta continuamente sin ocultar un abierto rechazo: “Tenía los ojos encendidos de cólera y asco, fijos en la miserable criatura”<sup>69</sup>. “¡Maldito sea! ¡Ojalá se ahogara!”<sup>70</sup>; lo ofende continuamente mofándose de su modo de hablar: “¿Y a dónde iba usted por estas duras tierras frías, señor Gollum? [...] Nos preguntamos, sí, nos preguntamos. [...] Repugnante criatura traicionera”<sup>71</sup>. Hasta en sus pensamientos Gollum le causa repugnancia: “Lo que mascaba, los hobbits no se lo preguntaron ni quisieron imaginarlo. –Gusanos o escarabajos o algunos de esos bichos viscosos que viven en agujeros –pensó Sam –. ¡Brr! ¡Qué criatura inmunda!”<sup>72</sup>. Y su mirada hacia Gollum es por demás elocuente: “Sam arrugó el entrecejo. Si hubiera podido, habría atravesado a Gollum con los ojos”<sup>73</sup>. Esta crueldad y agresividad de Sam hacia Gollum se refleja en los apodosos que le pone. Se refiere a la parte mala

<sup>66</sup> *Ibíd.*, p. 203 / *SV1* III 254.

<sup>67</sup> J.R.R. Tolkien, *Las Dos Torres*, IV 1 239.

<sup>68</sup> *Ibíd.*, IV 1 249.

<sup>69</sup> *Ibíd.*, IV 1 250.

<sup>70</sup> *Ibíd.*, IV 2 275.

<sup>71</sup> *Ibíd.*, IV 1 254.

<sup>72</sup> *Ibíd.*, IV 2 263.

<sup>73</sup> *Ibíd.*, IV 3 280.

de Gollum como *el Bribón* y a Sméagol como *el Adulón*<sup>74</sup>. Un momento muy lamentable, posiblemente de los más tristes en la novela, se da cuando el narrador insinúa una pequeña esperanza de redención para Gollum. Se trata de esa escena en la que Gollum ve a los dos hobbits dormidos<sup>75</sup> y acaricia la rodilla de Frodo. La oportunidad, sin embargo, se pierde definitivamente por la brusca reacción de Sam, que piensa que Gollum está conspirando algo contra Frodo:

Pero al sentir aquel contacto Frodo se agitó y se quejó entre sueños, y al instante Sam abrió los ojos. Y lo primero que vio fue a Gollum, “toqueteando al amo”, le pareció.

– ¡Eh, tú! –le dijo con aspereza–. ¿Qué andas tramando?

– Nada, no, nada –le respondió Gollum afablemente–. ¡Buen amo!

–Eso digo yo –replicó Sam–. Pero ¿dónde te habías metido?... ¿Por qué desapareces y reapareces así<sup>76</sup>, furtivamente, viejo figón?<sup>77</sup>

Resulta inútil que Sam se arrepienta y se disculpe después por maltratar a Gollum, porque este ha ido acumulando rencor y odio contra el “hobbit gordo” y responde con ironía:

Hobbits siempre tan amables, sí. ¡Oh, buenos hobbits! Sméagol les trae por caminos secretos que nadie más podría encontrar. Cansado está, sediento, sí, sediento; y los guía y les busca senderos, y ellos le dicen figón, figón. Muy buenos amigos. Oh, sí, mi tesoro, muy buenos [...] Sméagol toma lo que le dan [...] El nombre se lo puso el amable Maese Samsagaz, ese hobbit que tantas cosas sabe<sup>78</sup>.

<sup>74</sup> Cfr. *Ibíd.*, IV 3 280, IV 4 300, IV 8 372. En el original en inglés *Stinker* y *Slinker* son términos que suenan aún más agresivos.

<sup>75</sup> Dice el narrador: Gollum los miró. Una expresión extraña le apareció en la cara. Los ojos se le apagaron, y se volvieron de pronto grises y opacos, viejos y cansados. Se retorció, como en un espasmo de dolor, y volvió la cabeza y miró para atrás, hacia el pasadizo, sacudiendo la cabeza como si estuviese librando una lucha interior [...] Por un instante fugaz, si uno de los durmientes hubiese podido observarlo, habría creído estar viendo a un hobbit fatigado y viejo, abrumado por los años que lo habían llevado mucho más allá de su tiempo, lejos de los amigos y parientes, y de los campos y arroyos de la juventud; un viejo despojo hambriento y lastimoso. J.R.R. Tolkien, *Las Dos Torres*, IV 8 372.

<sup>76</sup> En inglés: *sneaking off and sneaking back*.

<sup>77</sup> J.R.R. Tolkien, *Las Dos Torres*, IV 8 372.

<sup>78</sup> *Ibíd.*, IV 8 372-373. Tolkien mismo lamenta que Sam haya sido el causante de que Gollum no hubiera podido redimirse: “[...] y lo que más me apena es la incapacidad de Gollum (justa) de arrepentirse cuando Sam lo interrumpe”. *Cartas de J.R.R. Tolkien*, Carta 165, p. 260. “Para mí quizás el momento más trágico de la historia es [...] cuando



Más de una vez, y con sobrada razón, Sam desea matar a Gollum, aunque este sale con vida en todas las ocasiones: “Sam lo persiguió, espada en mano. Por el momento, salvo la furia roja que le había invadido el cerebro, y el deseo de matar a Gollum, se había olvidado de todo”<sup>79</sup>. La escena se repite cada vez que Gollum logra sacar de sus casillas al noble Sam; el lector descubre a un Sam distinto, un personaje complejo capaz de sentir las emociones más bajas y viles al tener que lidiar con quien ve como el enemigo que en cualquier momento puede traicionarlos y eliminarlos para recuperar a su Precioso. Pero al final, la compasión vence en Sam. Se da una lucha interna entre el Sam violento y el Sam apacible, el antagonista desconfiado y el compañero-amigo. Por un lado, tiene intensos deseos de matar a la malvada criatura, y en el fondo piensa que eso sería lo mejor, parece ser lo justo, Gollum se lo merece; pero no lo hace cuando tiene la oportunidad. Una vez más vemos la complejidad del personaje cuyas acciones y pensamientos no van siempre en la misma dirección:

La mano de Sam titubeó. Ardía de cólera, recordando pasadas felonías. Matar a aquella criatura pérfida y asesina sería justo: se lo había merecido mil veces; y además, parecía ser la única solución segura. Pero en lo profundo del corazón, algo retenía a Sam: no podía herir de muerte a aquel ser desvalido, deshecho, miserable que yacía en el polvo. Él, Sam, había llevado el Anillo, sólo por poco tiempo, pero ahora imaginaba oscuramente la agonía del desdichado Gollum, esclavizado al Anillo en cuerpo y alma, abatido, incapaz de volver a conocer en la vida paz y sosiego. Pero Sam no tenía palabras para expresar lo que sentía.

– ¡Maldita criatura pestilente! –dijo–. ¡Vete de aquí! ¡Lárgate! No me fío de ti, no mientras te tenga lo bastante cerca como para darte un puntapié; pero lárgate. De lo contrario te lastimaré, *sí*, con el horrible y cruel acero<sup>80</sup>.

Como puede observarse en la cita anterior, hacia el final de la historia el Sam compasivo ganó, a pesar de su animadversión hacia Gollum; es otro modo en el que Sam encuentra la repetición de sí mismo, de lo que es y de una manera renovada y enriquecida, porque las aflicciones y fatigas del viaje le han enseñado algo, no solo sobre Gollum y el Anillo, sino sobre sí mismo y lo que debe hacer. Kierkegaard dice que la repetición es la realidad y la

---

Sam no advierte el cambio completo habido en el tono y el aspecto de Gollum. [...] Su arrepentimiento se malogra (...). El antro de Ella-Laraña se vuelve inevitable”. *Ibíd.*, Carta 246, p. 184.

<sup>79</sup> J.R.R. Tolkien, *Las Dos Torres*, IV 9 387.

<sup>80</sup> J.R.R. Tolkien, *El Retorno del Rey*, VI 3 253.



seriedad de la existencia y que el que quiere la repetición ha madurado en la seriedad<sup>81</sup>. El breve momento en el que Sam fue portador del Anillo le permitió conocer su poder esclavizador. Sam no cae bajo el dominio del Anillo, pero ahora comprende lo que Gollum (y también Frodo) siente. Y aunque pareciera que lo justo es matarlo, le sucede lo mismo que a Bilbo que también se compadeció. Frodo le había dicho a Gandalf que él no se compadecía de Gollum. “No lo has visto”, le contesta el mago<sup>82</sup>. Pero Frodo insiste en que este merece la muerte, a lo que Gandalf repone: “Muchos de los que viven merecen morir y algunos de los que mueren merecen la vida. ¿Puedes devolver la vida? Entonces no te apresures a dispensar la muerte, pues ni el más sabio conoce el fin de todos los caminos”<sup>83</sup>. La escena de Bilbo que perdona la vida de Gollum se repite en Sam. Sam ha visto a Gollum y ha tenido el Anillo, y por eso se detiene y no lo mata. “Lo que se repite, anteriormente ha sido, pues de lo contrario no podría repetirse. Ahora bien, cabalmente el hecho de que lo que se repita sea algo que fue, es lo que confiere a la repetición su carácter de novedad”<sup>84</sup>. En esta repetición de sí mismo sale renovado porque hay razones para compadecer a Gollum y como le dijo Gandalf a Frodo, para no apresurarse en decidir quién merece vivir y quién morir. “Cuando se afirma que la vida es una repetición, se quiere significar con ello que la existencia, esto es, lo que ya ha existido, empieza a existir ahora de nuevo”<sup>85</sup>. Aunque sea por un instante, Sam está en paz con Gollum. Y él, el hobbit noble vuelve a existir.

#### 4. *La esperanza y la desesperanza de Sam, el hobbit que cree en los milagros*

La tarea que se le impone a Sam y que también él mismo se impone, ser el acompañante de Frodo, no deja de producirle altibajos. Por un lado, tenemos al Sam animoso que continuamente saca lo mejor de sí mismo listo para alentar a su amo; por otro, aquel cuyo ánimo decae cuando se da cuenta de lo imposible que resulta esa misión en que se han embarcado. Encontramos múltiples ejemplos de un esquema de esperanza y desesperanza en el texto, de Sam afirmando que todo va a salir bien para, unas páginas

<sup>81</sup> Cfr. S. Kierkegaard, *La repetición*, p. 30 / SV1 III 175.

<sup>82</sup> Cfr. J.R.R. Tolkien, *La Comunidad del Anillo*, I 2 79.

<sup>83</sup> *Ibidem*.

<sup>84</sup> S. Kierkegaard, *La repetición*, p. 64 / SV1 III 189.

<sup>85</sup> *Ibidem*.

o tan solo unas líneas, después sentirse derrotado diciendo que no hay una salida posible al lío en el que están metidos.

El hecho de que Sam tenga muy clara la misión en “su historia” no le impide sentir nostalgia y preguntarse constantemente si será posible regresar algún día a la vida que tenía antes de la aventura. Por ejemplo, cuando la Compañía se refugia en Lothlórien, después de haber escapado de Moria, en su conversación con Frodo exclama que le gustaría ver la “magia” de los elfos<sup>86</sup>, deseo que casi inmediatamente le es concedido cuando Galadriel le permite que se asome a su espejo. Sin embargo, lo que ve en el espejo no es lo que Sam esperaba, de pronto ya no quiere estar ahí, no quiere seguir mirando y lo que más anhela es ir a casa. Aunque al mismo tiempo sabe que no puede regresar sin Frodo: “Luego habló trabajosamente, como conteniendo el llanto—. No, volveré por el camino largo junto con el señor Frodo, o no volveré. Pero espero volver algún día”<sup>87</sup>. Es la lucha continua de Sam, el sincero deseo por acompañar a Frodo, frente a la nostalgia que lo hace añorar su hogar y su vida anterior; un deseo de una repetición de eso mismo que se recuerda con agrado. Querer volver a vivir lo vivido, aquello que daba a Sam seguridad y alegría. Esta es una repetición de lo mismo, como la que busca Constantin Constantius en su “intento” por repetir el viaje a Berlín:

Inmediatamente me dirigí a mi antigua posada [...] en mi primera estancia en Berlín tuve la suerte de encontrar un alojamiento agradable y magnífico. [...] Mi alojamiento berlinés estaba estupendamente situado. La plaza de los Gendarmes es sin duda una de las más bellas de la ciudad, con el gran teatro y las dos iglesias que elevan sus esbeltas torres hacia lo infinito y forman con todo el conjunto un cuadro maravilloso, especialmente cuando se lo contempla desde una ventana en las noches claras de luna. Este último recuerdo fue una de las cosas que más me animaron a hacer mis maletas y soportar las incomodidades de tan largo viaje<sup>88</sup>.

Pero Sam va más lejos que Constantin Constantius, incluso cuando desespera. Encontramos en Sam la esperanza de que todo va a salir bien, frente a la realidad de las cosas que la muestran como una misión condenada al fracaso. Cuando a Frodo le falta esperanza y piensa que lo más seguro es que nunca volverán a ver a los demás, Sam siempre tiene palabras

<sup>86</sup> Cfr. J.R.R. Tolkien, *La Comunidad del Anillo*, II 7 423.

<sup>87</sup> *Ibíd.*, II 7 425-426.

<sup>88</sup> S. Kierkegaard, *La repetición*, pp. 69-70 / SVI III 191.

alentadoras: “Quizá sí, señor Frodo. Quizá sí –dijo Sam”<sup>89</sup>. Con frecuencia Frodo desanima a Sam cuando este empieza a contabilizar las raciones de comida que les quedan para un posible regreso, ya que considera muy poco factible que pueda haber un retorno para ellos si es que logran terminar el “trabajo”<sup>90</sup>. Pero Sam lucha por inclinarse más hacia su lado optimista y se niega constantemente a caer en la desesperación<sup>91</sup>, mientras pueda cumplir con la parte que le toca: no abandonar a Frodo, acompañarlo hasta el final, hasta el mismísimo corazón de Mordor:

Sam se quedó callado. La expresión del rostro de Frodo era suficiente para él; sabía que todo cuanto pudiera decirle sería inútil. Al fin y al cabo, él nunca había puesto ninguna esperanza en el éxito de la empresa; pero era un hobbit vehemente y temerario y no necesitaba esperanzas, mientras pudiera retrasar la desesperanza. Ahora habían llegado al amargo final. Pero él no había abandonado a su señor ni un solo instante; para eso había venido, y no pensaba abandonarlo ahora. Frodo no iría solo a Mordor, Sam iría con él... y en todo caso, al menos se verían por fin libres de Gollum<sup>92</sup>.

Sam acoge la sabiduría popular encarnada en los dichos de su padre, por lo que cree que mientras haya vida, hay esperanza<sup>93</sup> y no deja de animarse con un buen bocado. Es como el caballero de la resignación infinita y por ello, como lo habíamos dicho, no está dispuesto a renunciar a su amor ni a cambio de toda la gloria del mundo<sup>94</sup>. Y al igual que el caballero, no olvida el contenido de su propia vida, porque sigue siendo el mismo –el mismo amigo y acompañante de Frodo– y en virtud de su resignación infinita se reconcilia con la vida<sup>95</sup>.

Un punto culminante en la historia de Sam, como lo hemos señalado antes, es cuando cree que Frodo está muerto, pues de pronto todo pierde sentido y es momentáneamente invadido por la desesperación<sup>96</sup>. En este capítulo,

<sup>89</sup> J.R.R. Tolkien, *La Comunidad del Anillo*, II 10 477.

<sup>90</sup> Cfr. J.R.R. Tolkien, *Las Dos Torres*, IV 2 263.

<sup>91</sup> Y cuando Sam llega a desesperar, encuentra alivio en la posibilidad, según la clasificación de Kierkegaard. Para este tema cfr. *La enfermedad mortal*, pp. 33-63 / *SVI XI* 142-154.

<sup>92</sup> J.R.R. Tolkien, *Las Dos Torres*, IV 3 279.

<sup>93</sup> Cfr. *Ibíd.*, IV 7 355. “Pues hablando humanamente la muerte es lo último de todo y solo cabe abrigar esperanzas mientras se vive”. S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, p. 28 / *SVI XI* 122.

<sup>94</sup> Cfr. S. Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 33 / *SVI III* 92.

<sup>95</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 35 / *SVI III* 93-94.

<sup>96</sup> Cfr. J.R.R. Tolkien, *Las Dos Torres*, IV 10 391.

“Las decisiones de Maese Samsagaz”, crucial en el crecimiento personal de Sam, el narrador nos sumerge en el debate interior del hobbit jardinero, la narración es casi completamente desde el punto de vista de Sam. Por un lado, está el profundo dolor y desolación causados por la supuesta muerte del amo: “–¡Frodo, señor Frodo! –exclamó–. ¡No me deje aquí solo! Es su Sam quien lo llama. No se vaya a donde yo no pueda seguirlo. ¡Despierte, señor Frodo! ¡Oh, por favor, despierte, Frodo!”<sup>97</sup> La oscuridad y las sombras invaden a Sam mientras el mundo parece irse desmoronando, haciéndolo perder la noción del tiempo. Johannes de Silentio, el pseudónimo de *Temor y temblor* afirma que, si la Virgen María y Abraham llegaron a ser más grandes que los héroes, ello no se debe a que se hubiesen librado de la miseria, el tormento y la paradoja. Es precisamente por medio de la miseria, del tormento y de la paradoja que alcanzaron la grandeza<sup>98</sup>. Así, este sufrimiento y esta agonía en la solitaria oscuridad no es suficiente para derrotar a Sam, que poco después vuelve a reaccionar, y empieza a preguntarse qué hacer: “Habré recorrido con él todo este camino para nada?”<sup>99</sup> ¿Qué podría hacer? ¿Abandonar el cuerpo de Frodo y regresar a casa? ¿Continuar y abandonarlo? ¿Iniciar un solitario viaje hasta encontrar a Gollum para vengar su traición? No había hecho el viaje para eso. Eso no traería de regreso a Frodo. De pronto cree saber lo que tiene que hacer: terminar la misión. ¿Tomar el Anillo que el Concilio había confiado a Frodo? “Pero al instante le llegó la respuesta: –Y el Concilio le dio compañeros, a fin de que la misión no fracasara. Y tú eres el último que queda de la Compañía. La misión no puede fracasar”<sup>100</sup>. Sam considera que, si el Enemigo los descubriera ahí con el Anillo, ese sería el fin de todo, de Lórien, Rivendell, la Comarca y todo el mundo. No puede regresar para pedir consejo o permiso. De modo que o se queda ahí a esperar que lo encuentren y lo maten o toma el Anillo y continúa. Así que decide tomarlo<sup>101</sup>, aunque no está del todo convencido de esa opción y la duda lo acompaña en los primeros pasos que da, pues presiente una equivocación. Un poco más adelante escucha a los orcos que encuentran el cuerpo de Frodo y que le revelan a través de su conversación que este no ha muerto. Su equivocación, piensa Sam, fue haber perdido la esperanza, haber dudado de la misión: “Imbécil, no está muerto, y tu corazón lo sabía. No confíes en tu cabeza, Samsagaz, no es tu

<sup>97</sup> *Ibíd.*, IV 10 391.

<sup>98</sup> Cfr. S. Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 55 / SVI III 115.

<sup>99</sup> J.R.R. Tolkien, *Las Dos Torres*, IV 10 392.

<sup>100</sup> *Ibíd.*, IV 10 393.

<sup>101</sup> Cfr. *Ibíd.*

mejor parte. Lo que ocurre contigo es que nunca tuviste en realidad ninguna esperanza. ¿Y ahora qué te queda por hacer?”<sup>102</sup> La falta de esperanza, piensa Sam, lo hizo olvidar la única finalidad de su viaje: nunca abandonar a Frodo. De modo que lo que ahora tiene que hacer es recuperarlo. “Por débil que fuera, la esperanza de esta conjetura bastó para reconfortarlo. Quizás había aún una posibilidad. El amor que sentía por Frodo se alzó por encima de todos los otros pensamientos, y olvidando el peligro gritó con voz fuerte. —¡Ya voy, señor Frodo!”<sup>103</sup>

Sin embargo, esta pequeña esperanza que regresa a Sam al saber que Frodo sigue vivo, vuelve a decaer en cuanto el pequeño hobbit se encuentra solo y aterrorizado en la tierra de Mordor. Se da cuenta que no puede usar el Anillo ya que Sauron lo descubriría inmediatamente, ahí se encuentra expuesto a que más de un enemigo lo sorprenda y, por lo tanto, sus posibilidades son escasas. Entonces regresa al debate interior intentando decidir cuál debe ser el siguiente paso. “[...] la situación me parece tan desesperada como una helada en primavera. [...] ¿Qué tengo que hacer, entonces?”<sup>104</sup> Lleno de temor, tan solo al imaginar que Frodo podría estar siendo torturado es que puede seguir adelante<sup>105</sup>. Los pasos son difíciles y pesados, la soledad, el miedo y el ambiente que se respira en los dominios de Sauron invaden a Sam. Con la cabeza entre las manos, finalmente se siente derrotado. El silencio es casi insoportable, la oscuridad lo cubre todo. Sin embargo, sin saber cómo o por qué, en ese fútil momento de su viaje, Sam empieza a cantar. Al principio con la voz del desamparo y del cansancio que ningún orco podría confundir con la canción de un señor elfo. “Y de pronto, como animada por una nueva fuerza, la voz de Sam vibró, improvisando palabras que se ajustaban a aquella tonada sencilla”<sup>106</sup>

Al verse reunido una vez más con Frodo un rayo de esperanza empieza a renacer en Sam: “Parece que las cosas mejoran, señor Frodo. ¿No se siente más esperanzado ahora?”<sup>107</sup> Mordor es un territorio que agoniza, aunque no ha muerto del todo. Algunas cosas que luchan por la vida aún crecen ahí, aunque escabrosas, retorcidas, amargas. Allí en medio de la oscuridad, mientras Frodo duerme, Sam ve una pequeña estrella que brilla por un momento y su belleza es como una punzada en el corazón del hobbit, que

<sup>102</sup> *Ibíd.*, IV 10 403.

<sup>103</sup> J.R.R. Tolkien, *El Retorno del Rey*, VI 1 197.

<sup>104</sup> *Ibíd.*, VI 1 200.

<sup>105</sup> *Cfr. Ibíd.*, VI 1 203.

<sup>106</sup> *Ibíd.*, VI 1 209.

<sup>107</sup> *Ibíd.*, VI 2 222.

observa esa tierra abandonada y, de alguna manera, la esperanza regresa. Piensa que al final la Sombra solo es algo pequeño y pasajero:

[...] y que había algo que ella nunca alcanzaría: la luz, y una belleza muy alta. Más que una esperanza, la canción que había improvisado en la Torre era un reto, pues en aquel momento pensaba en sí mismo. Ahora, por un momento, su propio destino, y aun el de su amo, lo tuvieron sin cuidado. Se escabulló otra vez entre las zarzas y se acostó junto a Frodo, y olvidando todos los temores se entregó a un sueño profundo y apacible<sup>108</sup>.

Los momentos de desesperanza en Sam, aunque múltiples, son breves. Hay una fuerza en él que le ayuda a esperar contra lo imposible, a esperar, a creer que puede haber un regreso. En *La enfermedad mortal*, Kierkegaard afirma que “el *creyente* ve y comprende, hablando humanamente, su ruina [...], pero cree. Y esto es lo que le salva”<sup>109</sup> Sin embargo, en un escenario tan desolador, hasta el más optimista flaquea; y Sam piensa que, si acaso consiguen su objetivo, habrán llegado al final, solos, sin techo, sin comida en medio de ese terrible desierto de fuego y cenizas. Parece que el retorno no es posible, y sin embargo...

¿Así que era ésta la tarea que yo me sentía llamado a cumplir, cuando partimos? –pensó Sam–. ¿Ayudar al señor Frodo hasta el final, y morir con él? Y bien, si ésta es la tarea, tendré que llevarla a cabo. Pero desearía con toda el alma volver a ver Delagua, y a Rosie Cotton y sus hermanos, y al Tío, y a Marigold y a todos. Me cuesta creer que Gandalf le encomendara al señor Frodo esta misión, si se trataba de un viaje sin esperanza de retorno. Fue en Moria donde las cosas empezaron a andar atravesadas, cuando Gandalf cayó al abismo. ¡Qué mala suerte! Él habría hecho algo<sup>110</sup>

En momentos como este, cuando parece que la esperanza de Sam empieza a morir, vemos que le llega una nueva energía y una voluntad fortalecida:

[...] un estremecimiento lo recorrió de arriba a abajo, y se sintió como transmutado en una criatura de piedra y acero, inmune a la desesperación y la fatiga, a quien ni las incontables millas del desierto podían amilanar. Sintiéndose de algún modo más responsable, volvió los ojos al mundo, y pensó en el siguiente movimiento<sup>111</sup>.

<sup>108</sup> *Ibid.*, VI 2 225-226.

<sup>109</sup> S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, p. 61 /SV1 XI 152.

<sup>110</sup> J.R.R. Tolkien, *El Retorno del Rey*, VI 3 240.

<sup>111</sup> *Ibidem*.



Ante la decisión, Sam ya no permite que la desesperación lo venza, aunque lo esté tentando continuamente. Algo se ha forjado en su ser que lo fortalece. Ni el cansancio, ni la perspectiva de la muerte, ni lo absurdo de la situación lo hacen dar un paso atrás: “Llegaré, aunque deje todo menos los huesos por el camino. Y llevaré al señor Frodo a costas, aunque me rompa la espalda y el corazón. ¡Así que basta de discutir!”, se dice a sí mismo<sup>112</sup>. El tercer capítulo del libro VI en *El Retorno del Rey* –“El Monte del Destino”– también nos muestra a este nuevo Sam, intensamente fatigado, pero con claridad de pensamientos, y sintiéndose, por paradójico que parezca, ligero. Ya no deja que los debates internos lo interrumpan porque ya tomó la decisión. Ya conoce todos los argumentos de la desesperación y no les presta atención. Su voluntad está decidida y solo la muerte podrá quebrantarla. Ya no necesita ni quiere dormir, solo necesita estar alerta. Sabe que los peligros han empezado a unirse en un solo punto: “el día siguiente sería un día decisivo, el día del esfuerzo final o del desastre, el último aliento”<sup>113</sup>.

Los cuentos de hadas, afirma Tolkien en su ensayo “Sobre los cuentos de hadas” (1938), están dotados de un valor consolador: el consuelo del final feliz. Según el Profesor, todo cuento de hadas que se precie de serlo debería terminar así. Es lo que denomina la *eucatástrofe*. “La *eucatástrofe* es la verdadera manifestación del cuento de hadas y su más elevada misión”<sup>114</sup>. La alegría de un final feliz, o de una buena *catástrofe*, un repentino y gozoso “giro” en los acontecimientos no se fundamenta en la evasión o en la huida. Se trata más bien de lo que Tolkien llama una gracia súbita y milagrosa. El cuento de hadas no niega la existencia de la tristeza y el fracaso, ya que sin ellos no podría haber un gozo de liberación; pero sí rechaza la completa derrota final. El cuento de hadas “proporciona una fugaz visión del Gozo, Gozo que los límites de este mundo no encierran y que es penetrante como el sufrimiento mismo”<sup>115</sup>. Cuando en un buen cuento de hadas llega el repentino desenlace, una señal de gozo nos atraviesa, “un anhelo del corazón, que por un momento escapa del marco, atraviesa realmente la misma tela de araña de la narración y permite la entrada de un rayo de luz”<sup>116</sup>. Ese es el rayo de luz que “eucatastróficamente”, por así decirlo, ve Sam en esa estrella brillante. No solo experimenta diversas eucatástrofes en momentos

<sup>112</sup> *Ibid.*, VI 3 247.

<sup>113</sup> *Ibid.*, VI 3 248.

<sup>114</sup> J.R.R. Tolkien, *Árbol y Hoja y el poema Mitopoeia*, p. 83.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 85.



muy desesperados, sino que las espera, porque Sam, me atrevo a decir, es un hobbit que cree en los “milagros”. En términos kierkegaardianos, la creencia de Sam en lo extraordinario o sobrenatural puede asimilarse a la creencia en la posibilidad: “La existencia humana es desesperada siempre que falta la posibilidad, siempre que se la haya conducido al límite de tal carencia, y aquella nunca dejará de ser desesperada en ninguno de los momentos que le falte la posibilidad”<sup>117</sup>. Pero Sam cree que es posible, por muy inverosímil que parezca, recibir una ayuda exterior cuando, como dice Kierkegaard, se llega a una situación de extrema necesidad en la que aparentemente ya no queda ninguna posibilidad. Y entonces, lo único que salva y lo único que importa es que se quiera *creer*<sup>118</sup>.

En el capítulo “Sméagol domado”, Sam es reacio a desprenderse de la cuerda élfica que le dieron en Lórien, una cuerda traída del país de los elfos, posiblemente confeccionada por la mismísima Galadriel: “Acarició el extremo de la cuerda y la sacudió levemente [...] Miró hacia arriba y tironeó por última vez de la cuerda como despidiéndose”<sup>119</sup>. De pronto y para sorpresa de ambos hobbits, la cuerda se suelta; y aunque Frodo se ríe dudando de las habilidades de Sam para hacer un nudo resistente, Sam no se ríe. Sabe que no hizo un mal nudo y la cuerda no se rompió, regresó con Sam como si hubiese escuchado su llamado: “Como quiera, señor Frodo – dijo por último–, pero para mí la cuerda se soltó sola... cuando yo la llamé. – La enrolló y la guardó cariñosamente”<sup>120</sup>.

En el capítulo “El antro de Ella-Laraña”, cuando Sam se da cuenta que Gollum los condujo a una trampa, su primer deseo es que Tom (Bombadil) estuviese cerca. Después la ira y la desesperación empiezan a invadirlo, pero de repente una luz aparece en su mente, una deslumbrante luz que poco a poco va adquiriendo colores: verde, dorado, plateado, blanco. A lo lejos ve a la Dama Galadriel sobre el pasto en Lórien con regalos en sus manos: “Y para ti, Portador del Anillo, le oyó decir con una voz remota pero clara, para ti he preparado esto”<sup>121</sup>. Y como si despertara de un sueño, le recuerda con ímpetu a Frodo el regalo de la Dama: “¡El cristal de estrella! Una luz para usted en los sitios oscuros”<sup>122</sup>.

<sup>117</sup> S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, p. 59 / SVI XI 150.

<sup>118</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 60 / SVI XI 151.

<sup>119</sup> J.R.R. Tolkien, *Las Dos Torres*, IV 1 246-247.

<sup>120</sup> *Ibíd.*, IV 1 247.

<sup>121</sup> *Ibíd.*, IV 9 378.

<sup>122</sup> *Ibíd.*, IV 9 379.

Luego que Sam ha rescatado a Frodo de la Torre de Cirith Ungol, entre muchos otros problemas, se encuentran con que ya no tienen agua para beber. Sam exclama que si la Dama pudiera verlos o escucharlos lo que él le pediría sería luz y agua, tan solo agua limpia y luz del día<sup>123</sup>. La mañana del quince de marzo, según lo señala el narrador, Sam nota un cambio en el viento y, mientras el rey Théoden yace moribundo en los campos de Pelennor<sup>124</sup>, el hobbit jardinero puede ver un borde de luz en el horizonte: el Señor de los Espectros del Anillo<sup>125</sup>, aclara el narrador, había encontrado su destino<sup>126</sup>. A pesar del pesimismo de Frodo, Sam agradece que se le concedió uno de sus deseos: un poco de luz, suficiente para poder seguir adelante. Y tras avanzar un poco más, los hobbits escuchan el inconfundible sonido del agua: “A la izquierda de una cañada tan pronunciada y estrecha que se hubiera dicho que el risco negro había sido hendido por un hacha enorme, corría un hilo de agua [...] Sam saltó hacia la cascada. –¡Si alguna vez vuelvo a ver a la Dama se lo diré! –gritó–. ¡Luz, y ahora agua!”<sup>127</sup> Este no es el final de sus penurias, tan solo es uno de los momentos de descanso que los hobbits tienen antes de alcanzar la meta. Para Sam, no obstante, significa que alguien, más allá de las fronteras de la inhóspita tierra de Mordor, escuchó su llamada de auxilio. Es algo que durante el recorrido hace que la esperanza permanezca en el sencillo hobbit: saber que a veces no se puede seguir adelante sin un poco de ayuda externa. Para Sam implica la repetición de eso en lo que cree y que, a su vez, lo hacer ser lo que es.

### III. Reflexiones finales

Considero que Sam es un personaje muy bien elaborado, con muchas facetas, y muy agradable al lector, que en muchos momentos puede sentirse identificado con él. Una de las características que gustan al lector contemporáneo de *El Señor de los Anillos* es que, a pesar de tratarse de una

<sup>123</sup> Cfr. J.R.R. Tolkien, *El Retorno del Rey*, VI 2 221.

<sup>124</sup> Cfr. Libro V, capítulo 6 – La batalla de los Campos de Pelennor – *El Retorno del Rey*, p. 127. Este es un buen ejemplo de los “entrelazamientos” que se tejen en *El Señor de los Anillos* y que Tom Shippey explica en un capítulo de *El camino a la Tierra Media*, p. 164 ss.

<sup>125</sup> ‘The Lord of the Ringwraiths’ en inglés.

<sup>126</sup> Cfr. J.R.R. Tolkien, *El Retorno del Rey*, VI 2 222. Es el momento en que Éowyn se le enfrenta y lo derrota.

<sup>127</sup> *Ibíd.*, VI 2 224.

fantasía o quizás por eso mismo, nos habla de temas que nos importan desde un punto de vista existencial, como el bien y el mal, la muerte, el amor y la amistad, y yo añadiría, el anhelo de repetición, o el anhelo por recuperar lo perdido. Sam es un personaje que nos lleva durante todo el relato por esos altibajos de la repetición: la pérdida, la conciencia de esa pérdida y el anhelo por recuperar lo perdido, hasta conseguir el consuelo de la repetición, por sí mismo o por una gracia que se le otorga. Constantin Constantius afirma que “quien desea la repetición ha de tener, sobre todo, coraje. [...] el que desea de veras la repetición es un hombre, y un hombre tanto más profundo cuanto mayor sea la energía que haya puesto en lograr una idea clara de su significado y trascendencia”<sup>128</sup>. El coraje es lo que impulsa a Sam y a Frodo a desear esa repetición para encontrarse a sí mismos otra vez.

También podemos preguntar por la *repetición* que se realiza en el lector al enfrentarse a un texto literario como *El Señor de los Anillos*, o a personajes como Samsagaz Gamyi, porque cuando lo otro que encontramos en la obra se convierte en lo mismo que acontece en nuestra existencia, dice el crítico literario Derek Attridge, “ese ‘mismo’ ya no es lo mismo que era antes del encuentro”<sup>129</sup>, sino algo nuevo. Con esto quiero decir que una lectura de este tipo también puede renovar al lector. También Tolkien habla de una renovación o recuperación. Dice que la recuperación incluye una mejoría y el retorno de la salud<sup>130</sup>; y que los cuentos de hadas son uno de los medios de renovación o prevención contra el extravío. Los cuentos de hadas, afirma Tolkien, además de tener un valor “consolador”, también ofrecen la satisfacción imaginativa de viejos anhelos<sup>131</sup>, hecho que quizá pueda llevarnos a pensar que el lector de estas historias, y en concreto de *El Señor de los Anillos*, puede también experimentar una *repetición* existencial, una renovación o un consuelo, como ya lo habíamos señalado. O también si se quiere, un modo de aprender a vivir, pues como dice Jacques Derrida, no se aprende a vivir por uno mismo, “solamente del otro y por obra de la muerte”<sup>132</sup>, y si perderse a uno mismo es morir de alguna manera, entonces hay que morir para aprender a vivir, o sea, para renovarse, o en términos kierkegaardianos, para repetirse existencialmente.

<sup>128</sup> S. Kierkegaard, *La repetición*, p. 28 /SVI III 174.

<sup>129</sup> D. Attridge, *La singularidad de la literatura*, p. 67.

<sup>130</sup> “[...] es un volver a ganar: volver a ganar la visión prístina”. Cfr. J.R.R. Tolkien, *Árbol y Hoja y el poema Mitopoeia*, p. 72. En inglés “[...]is a re-gaining – regaining of a clear view”.

<sup>131</sup> Cfr. J.R.R. Tolkien, *Árbol y Hoja y el poema Mitopoeia*, p. 83.

<sup>132</sup> Cfr. J. Derrida, *Espectros de Marx*, p. 11.

Por último, cabe preguntarse si las referencias a las obras de Kierkegaard en este ensayo, que están tomadas de un contexto o una problemática religiosa, pueden simplemente trasladarse o aplicarse a una novela como la de Tolkien<sup>133</sup>. Si bien contestar esta interrogante puede ser muy complejo, daré una breve respuesta al planteamiento. El propio Kierkegaard era muy consciente de la capacidad que tiene la literatura para explorar o manifestar el fenómeno existencial, por lo que acudía a ella constantemente. La literatura puede mostrar aspectos que no pueden ser explicados desde un punto de vista racional. Baste recordar el Problema III de *Temor y temblor*, donde el autor pseudónimo habla sobre el silencio de Abraham y para explicarlo acude a la estética –a ejemplos literarios– y no a la ética. Teniendo en cuenta esto Kierkegaard se refería a muchos de sus escritos con la expresión de “obras estéticas”, en el sentido de creaciones o reflexiones literarias, en las que expone mucho de su pensamiento existencial. Es claro que la intención directa de Tolkien no es expresar el pensamiento de Kierkegaard. Sin embargo, sí considero que en Tolkien hay una preocupación existencial como puede evidenciarse en lo que desarrolla en su ensayo académico “Sobre los cuentos de hadas”. Por tanto, considero que es posible ver la preocupación existencial de Kierkegaard reflejada en un autor como Tolkien y en una obra como *El Señor de los Anillos*, aunque no se haga una mención directa al tema religioso.

### *Bibliografía*

#### *Obras de Kierkegaard*

SV1 *Samlede Værker*, ed. de A.B. Drachmann, J.L. Heiberg y H.O. Lange, 1ª ed., Copenhague, Gyldendal, 1968-1970.

---

<sup>133</sup> Tolkien también reconoció que de sus historias podía deducirse que se trataba de un autor cristiano; y que *El Señor de los Anillos* era una obra fundamentalmente religiosa. Sin embargo, afirmó, en el mundo imaginario no hay ninguna referencia a nada parecido a cultos o prácticas religiosas. Más bien la historia y el simbolismo absorben el elemento religioso. El mundo de la “Tercera Edad” no era un mundo cristiano, sino un mundo monoteísta de “teología natural”. Que no hubiera iglesias, templos o ritos y ceremonias religiosas es parte del clima histórico descrito. Cfr. *Cartas de J.R.R. Tolkien*, Cartas 142, 165, y 213, pp. 203, 258 y 337.

Kierkegaard, Søren, *Diarios. Volumen V. 1842-1844*, trad. de F. Nassim Bravo Jordán, México: Universidad Iberoamericana, 2017.

— *Discursos edificantes para diversos estados de ánimo*, trad. de Leticia Valadez, México: Universidad Iberoamericana, 2018.

— *La enfermedad mortal*, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Trotta, 2008.

— *La repetición*, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Alianza Editorial, 2009.

— *Los primeros diarios. Volumen I. 1834-1837*, trad. de María J. Binetti, México: Universidad Iberoamericana, 2011.

— *Temor y temblor*, trad. de Vicente Simón Merchán, Madrid: Tecnos, 1998.

### *Obras de Tolkien*

Tolkien, J.R.R., *Árbol y Hoja y el poema Mitopoeia*, Barcelona: Minotauro, 2002.

— *Cartas de J.R.R. Tolkien*, selec. de Humphrey Carpenter, trad. de Rubén Masera, Barcelona: Minotauro, 2002.

— *El Señor de los Anillos. I. La Comunidad del Anillo*, trad. de Luis Domènech, Barcelona: Minotauro, 2002.

— *El Señor de los Anillos. II. Las Dos Torres*, trad. de Luis Domènech y Matilde Horne, Barcelona: Minotauro, 2002.

— *El Señor de los Anillos. III. El Retorno del Rey*, trad. de Matilde Horne y Luis Domènech, Barcelona: Minotauro, 2002.

— *The Hobbit*, New York: Houghton Mifflin Harcourt, 2014.

— *The Lord of the Rings*, London: Harper Collins Publishers, 2005.

— *Tree and Leaf including the poem Mythopoeia*, Boston: Houghton Mifflin Company, 1989.

### *Otras obras citadas*

Aristóteles, *Metafísica*, trad. de Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1982.

Attridge, Derek, *La singularidad de la literatura*, trad. de María Jesús López Sánchez-Vizcaíno, Madrid: Abada Editores, 2011.

Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la Nueva Internacional*, trad. de José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Valladolid: Trotta, 1998.

Forster, E.M., *Aspectos de la novela*, trad. de Guillermo Lorenzo, Madrid: Debate, 1995.

Frye, Northrop, *Anatomía de la crítica*, trad. de Edison Simons, Caracas: Monte Ávila Editores, 1991.

Guerrero M, Luis, *¿Qué significa existir? Ensayos sobre la filosofía de Søren Kierkegaard*, Roma: IF Press, 2017.

Shippey, T.A., *El camino a la Tierra Media*, trad. de Eduardo Segura, Barcelona: Minotauro, 2002.

Valadez, Leticia. "Søren Kierkegaard: preguntas fundamentales de la existencia", *Open Insight*, IV.5, 2013.

# UNA ASPIRACIÓN EXISTENCIAL: PLATÓN Y KIERKEGAARD FRENTE A LA RELACIÓN DEL INDIVIDUO CON LA VERDAD

Jesús René Flores Castellanos  
Universidad Iberoamericana, México

## *Resumen*

En este trabajo pretendo relacionar las concepciones de Platón y Kierkegaard acerca de la verdad, mostrando que para ambos autores ésta no puede ser comprendida sin su manifestación en la existencia de un individuo concreto, lo cual termina por mostrarla como una aspiración existencial, es decir, como una continua búsqueda por encarnarla. Frente a una concepción tradicional de la verdad, en la que el sujeto es un pasivo contemplador cuyo intelecto debe adecuarse a la realidad, la idea de verdad que nos presentan ambos pensadores nos permite caracterizarla como la relación vital activa del individuo concreto con el conocimiento y su situación existencial.

*Palabras clave:* Platón, Kierkegaard, verdad, existencia.

## *Abstract*

In this paper I intend to relate the conceptions of Plato and Kierkegaard about the truth, showing that for both authors it cannot be understood without its manifestation in the existence of a concrete individual, which ends up showing it as an existential aspiration. Faced with a traditional conception of truth, in which the subject is a passive contemplator, whose intellect must be adapted to reality, the idea of truth presented to us by both thinkers allows us to characterize it as the active vital relation of the concrete individual with knowledge and his concrete existential situation.

*Key words:* Plato, Kierkegaard, truth, existence.

*A veces me miro en el espejo y trato de encontrarme; me agarro el cabello, observo mis manos, pero no me encuentro. Escribo, tomo un libro cualquiera y comienzo a leerlo; encuentro respuestas, pero no las veo. Todo se va en el mismo instante en que creo por fin empezar a comprenderlo.*

Paola Iridee

---

Recibido: 21 de julio de 2018; Aceptado: 23 de agosto de 2018.



En este trabajo pretendo relacionar las concepciones platónica y kierkegaardiana de la verdad, mostrando que para ambos autores ésta no puede ser comprendida sin su manifestación en la existencia de un individuo concreto, lo cual termina por mostrarla como una aspiración vital, es decir, como una continua búsqueda por encarnarla. Con ello, espero también contribuir a la erradicación de algunos prejuicios que, a pesar de ya haber sido señalados por importantes comentaristas, aún se encuentran presentes como lugares comunes: se trata de las concepciones de que Platón, por un lado, es un filósofo en exceso sistemático y con una concepción radicalmente objetiva y separatista de la verdad<sup>1</sup>, como si ésta fuera un objeto y, por el otro, de que la noción de verdad que plantea Kierkegaard lo convierte en un pensador radicalmente anti-sistémico e incluso, como algunos le han llegado a denominar, irracionalista.

### *I. Platón: el diálogo como aspiración existencial a la verdad.*

Un pasaje casi al comienzo del *Fedón* ha sido objeto de controversia filológica. Como sabemos, el diálogo muestra los últimos momentos de Sócrates, y el personaje que nos narra los hechos se trata de aquél que da nombre al diálogo. El fragmento en cuestión es el 58e, donde Fedón, interrogado por Equécrates y al inicio de su relato acerca de la muerte del filósofo, comenta:

En verdad experimenté una extraña sensación mientras estaba a su lado [de Sócrates]. Pues la idea de estar asistiendo a la muerte de un hombre que era mi compañero no suscitaba en mí piedad, pues *ese hombre* (ánér) me parecía feliz, Equécrates, tanto por su actitud como por sus palabras, tan impertérrita y noblemente murió<sup>2</sup>.

La discusión, que para algunos puede parecer bizantina, proviene de la forma en la que debe ser leído ese *ánér*, ya sea como acompañado del pronombre *hó* o no, ya que algunos manuscritos nos otorgan una versión, y otros la

<sup>1</sup> Quizá la máxima expresión de esta concepción de la filosofía platónica sea la de la llamada Escuela de Tubinga, representada especialmente por Hans Joachim Krämer, y que concibe el pensamiento de Platón como el intento de establecer un sistema deductivo cerrado a partir de dos principios fundamentales. Cfr. Hans Joachim Krämer, *Plato and the Foundations of Metaphysics*, trad. de John R. Catan, Nueva York: University of New York Press, 1990.

<sup>2</sup> *Fedón*, 58e. La traducción, que empleo a lo largo de este trabajo es de Enrique Ángel Ramos, de su edición crítica y bilingüe: *Apología de Sócrates. Fedón*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002.

otra. La lectura que tomemos cambia el énfasis en el aspecto concreto del hombre al que se hace referencia: en efecto, si tomamos la opción carente de pronombre tendríamos una forma más impersonal: “*un* hombre feliz”, mientras que, si nos decidimos por la lectura con pronombre, tendríamos una lectura que tomaría como sujeto concreto al hombre Sócrates, como la de nuestro traductor: “*ese hombre* era feliz”<sup>3</sup>.

Me parece que lo que a primera vista puede ser sólo una discusión de carácter filológico, y únicamente como tal ha sido desarrollada, podría contener importantes implicaciones filosóficas. En efecto, decidirse por la segunda lectura, la que tiene pronombre, nos otorgaría un Platón más preocupado por hacer énfasis en la situación concreta en la que se encontraba un individuo concreto: Sócrates. Defiendo dicha interpretación, ya que me parece acorde con las concepciones filosóficas de Platón en otros diálogos y con el contexto de esta obra en general. Así, la frase de Fedón nos mostraría la dialéctica que se establece entre el universal *ántrophos* (el hombre en cuanto concepto abstracto y universal), y el énfasis que se establece al utilizar la forma *hó anér* señalando la situación concreta en la que muere un individuo singular (“*ese hombre* moría feliz”). No se trata de la muerte de un hombre en abstracto, sino de la forma en la que Sócrates enfrentó su muerte, a partir de su situación como individuo particular<sup>4</sup>.

Si Sócrates pudo enfrentar su muerte de una manera feliz, es porque estaba convencido de que la verdad acerca de este fenómeno no era lo que la mayoría de los hombres pensaban: en efecto, para el filósofo ateniense, por lo menos como nos lo muestra Platón en este diálogo, la muerte no era una cuestión negativa, sino positiva, ya que sólo a través de ella el ser humano podía alcanzar su plenitud, la cual consiste, según nuestro autor, en la contemplación de las Formas eternas a partir de la liberación del alma racional de su tumba corporal.

---

<sup>3</sup> Para más información acerca de la discusión sobre cómo traducir este pasaje, cfr. la nota al pie en la edición citada en la nota anterior, p. 72.

<sup>4</sup> Resulta de mucho interés rastrear el origen de la palabra griega *anér* en Homero: *anér* parece indicar un hombre particular referido al concepto de “héroe”; así, la heroicidad puede ser un aspecto general, aquél que toma el riesgo de morir a cambio de la gloria inmortal, pero la forma específica en la que la heroicidad se encarna varía de individuo a individuo: para Aquiles puede mostrarse en el riesgo que toma al saber que morirá si va a Troya, mientras que para Héctor se encarna en el defender con su vida a su patria y su familia. Para más información, cfr. el Prólogo de Óscar Martínez García, a su edición de la *Iliada*, de Homero, Madrid: Alianza, 2016, pp. 38-51.

Pero Platón, como es bien sabido, a pesar de tener esa idea acerca de la muerte, no pretende demostrarla en una especie de tratado filosófico de carácter impersonal, sino que apela a la forma del diálogo como la única que puede mostrarnos que *la verdad de una idea no puede ser entendida sin su relación específica con individuos en diversas situaciones existenciales*. Así, el *Fedón* nos mostrará diferentes posturas frente a la muerte de acuerdo a como la idea de ésta sea entendida y *vivida* por los diferentes interlocutores: las lágrimas de la esposa de Sócrates, y de su amigo Critón, así como el enfoque pitagórico de Simmias y Cebes, son el resultado de esta forma de aproximarse al conocimiento de la verdad. Bajo esta perspectiva, el diálogo platónico no nos mostraría posturas meramente intelectuales representadas por individuos, sino, por el contrario, individuos que han tomado ciertas posturas frente a la vida y que se ven encarnadas en su situación existencial específica. La búsqueda de la verdad que encontramos en las obras de Platón se encuentra relacionada necesariamente con la forma de vida de todos los interlocutores que participan en sus *Diálogos*.

Así, esta forma de entender la relación con la verdad parece ser la que se encuentra detrás de prácticamente todos los diálogos platónicos<sup>5</sup>: en efecto, la pregunta por la verdad universal y objetiva de algún tema o concepto en particular que encontramos en otras obras sólo presenta su sentido pleno a partir de la situación concreta que están viviendo los interlocutores: en el *Lisis*, la pregunta por la amistad surge a raíz de la relación entre Hipotales y Lisis; en el *Protágoras*, la pregunta por la mejor forma de vida se plantea a partir del interés que tiene Hipócrates por educarse con el sofista, e incluso en el *Parménides* encontramos la relación de la discusión abstracta sobre las Formas con el interés existencial que puede tener en ella un joven Sócrates, etc.

La estructura de los diferentes diálogos siempre apunta a un paso de la situación específica, en la que surge y tiene sentido la pregunta por algo, a la resolución más objetiva del problema, aunque siempre buscando la respuesta en diálogo y, posteriormente, a un retorno a la situación concreta y a las consecuentes reflexiones acerca de la modificación de la forma de vida que debería realizarse a partir de lo descubierto<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Alguien quizá pretendería excluir el *Timeo* debido a su carácter más expositivo y sin tanto recurso al diálogo; sin embargo, me parece que la exposición que encontramos en dicha obra sigue siendo realizada por un personaje concreto con una situación individual particular: Timeo, y no una razón abstracta que utiliza un lenguaje impersonal.

<sup>6</sup> En el caso de los diálogos tardíos, esta estructura parece modificarse un poco y hacer más énfasis en los conocimientos objetivos; sin embargo, desde mi punto de vista, Platón nunca perdió el interés por la relación existencial que el individuo debe establecer con el

Tomemos el caso del *Fedón*, diálogo donde queda mejor expuesta esta relación debido a su carácter de narración de un enfrentamiento con la situación límite de la muerte: la pregunta por la verdad objetiva de la muerte se presenta con sentido en una situación en la que un hombre concreto, Sócrates, va a morir. La investigación se realiza apuntando a la búsqueda de una solución objetiva, aunque lo que aporten a la discusión los diferentes interlocutores no pueda ser separado del todo de sus vivencias, ya que no dejan de ser individuos particulares. Simmias y Cebes, por ejemplo, hablarán desde su pitagorismo, pero con el objetivo en mente de encontrar la verdad universal y objetiva, válida no sólo para los pitagóricos, acerca de la muerte. Una vez que se ha encontrado ésta, es decir, una vez que tenemos la verdad del *ántrōphos*, debemos regresar al individuo concreto, *anér*, para dilucidar cómo debe ser encarnada por éste en la situación específica en la que se encuentra; en este caso, Sócrates, el ateniense condenado por el *démos*, debe afrontar la muerte sin miedo y lleno de esperanza en lo que le espera después, debido a su constante aspiración a una vida justa.

La forma concreta en la que Sócrates enfrenta la muerte, esto es, lleno de esperanza, nace de su situación particular: en efecto, no se trata de la forma en la que todos deberían enfrentarla, ya que nuestro filósofo deja muy claro que su esperanza nace de que él ha dedicado su vida al cultivo de la filosofía:

Pues ahora quiero daros a vosotros, mis jueces, la razón de por qué me parece natural que un hombre que ha pasado en verdad la vida dedicado a la filosofía se muestre animoso cuando está a punto de morir y esté bien esperanzado de que allá va a lograr los mayores bienes, una vez que muera<sup>7</sup>.

Del hecho de encontrar lo que parecen ser verdades objetivas no se sigue que quede absolutamente clara la forma en la que cada individuo deba encarnarlas. Para Sócrates la filosofía es una forma de vida, que debe ser realizada en cada individuo particular, y no una ciencia abstracta que no tenga repercusiones en la existencia de las personas. Algunas de ellas incluso rechazan hacerlo, como es el caso de Calicles y Polo en el *Gorgias*, los cuales terminan por lanzar amenazas contra Sócrates en lugar de aceptar y vivir lo que el examen dialéctico ha mostrado. Discernir la relación que debo establecer con la verdad objetiva parece estar en relación con el concepto de

---

conocimiento de la verdad. La principal preocupación de nuestro filósofo parece haber sido constantemente la mejor forma de vivir.

<sup>7</sup> *Fedón*, 63d.

*phrónesis* (traducido generalmente como “prudencia”), tan valorado por los griegos, y el de *diké* (“justicia”) tal como lo formula Platón en el libro IV de la *República*: “hacer lo que corresponde a cada uno”, aspecto que no queda del todo claro y que debe ser dilucidado a partir del diálogo y la reflexión personal. Así, por ejemplo, la importante obra de la *República* se presenta como la propuesta de un ideal que nos permite tener una dirección hacia la cual dirigir los asuntos públicos y personales, sin que excluya el papel que cada individuo debe jugar a la hora de ordenar su vida y su participación en el mundo de la comunidad: a los guardianes les toca velar por el bien común, a los artesanos cumplir con la producción que les corresponde, etc.; a su vez, dentro de cada uno de estos grupos, cada individuo debe encontrar la manera en la que le toca relacionarse con su clase y las demás.

Esta postura de Platón nos permite entender por qué, a pesar de su confianza en que la razón podría alcanzar objetividad, la verdad como encarnación en el individuo concreto se presenta como un ideal, como una aspiración que debe ser vivida de manera existencial y en reflexión continua. El diálogo y la búsqueda de la virtud nunca deben cesar y Sócrates fue un individuo trascendental porque logró culminar esa aspiración en su vida particular: su conocimiento objetivo acerca de la muerte del *ántrophos* lo llevó a encarnar la felicidad como *anér* en el momento de su muerte, cosa que Critón, por ejemplo, a pesar de haber estado presente en el mismo diálogo acerca de la situación mortal del ser humano, no logró encarnar, por lo menos en ese momento, y terminó por ceder a la desesperación por la muerte de su amigo.

Es esta noción de la verdad como aspiración vital, que debe ser encarnada existencialmente, y sobre la que tenemos que estar reflexionando continuamente, buscando el papel que debemos jugar a partir de lo que encontramos objetivamente, y la culminación de ello en la figura de Sócrates, lo que llevó a Platón a afirmar, en boca de Fedón que: “Éste fue el final, Equécrates, de nuestro amigo, de un hombre, como nosotros podríamos afirmar, de entre aquellos a quienes conocimos, el mejor y sin parangón el más sensato (*phronimotátu*) y el más justo (*dikaiotátu*)”<sup>8</sup>. Es decir, aquel *anér* que se ejercitaba continuamente en la reflexión y la acción para encontrar y encarnar la verdad. La vida de Sócrates es una vida en constante lucha, como la del *anér* heroico de la épica, sólo que en este caso no es una lucha

---

<sup>8</sup> *Fedón*, 118a. Nótese el empleo de los dos conceptos mencionados anteriormente: Sócrates posee *phrónesis* porque supo dilucidar la relación que la verdad objetiva tenía con él en el momento de su muerte, y Sócrates posee *diké* porque hizo lo que le correspondía a partir de dicha relación.

por la gloria inmortal, sino por mostrar con su vida concreta, una forma en la que puede ser encarnada la verdad universal.

## II. *Søren Kierkegaard: la verdad subjetiva.*

Para el caso de Kierkegaard tomaré como base el texto *Postscriptum científico y no definitivo a Migajas filosóficas*, ya que es aquí donde encontramos más desarrollado el concepto clave para este trabajo: la verdad subjetiva<sup>9</sup>. En la introducción, el autor del tratado, Johannes Climacus, seudónimo de Kierkegaard, nos comenta que el problema que será desarrollado a lo largo de la obra será el problema del cristianismo, pero que éste puede ser enfocado de dos formas.

La primera planteándolo de manera objetiva, ya sea histórica o filosófica. Si lo planteamos de una manera objetiva histórica, entonces estaríamos preguntando por la verdad histórica de la figura de Jesús, de sus seguidores, de la datación de los textos, etc. Si lo planteamos de manera objetiva filosófica, entonces estaríamos preguntando por la verdad objetiva, eterna y universal, de las doctrinas enseñadas por el cristianismo, esto es, si se corresponden o no con la realidad en tanto independiente del sujeto particular.

Pero lo que Climacus pretende no es lo anterior, por lo menos no a la manera en la que lo haría un tratado sistemático de teología científica. Lo que nuestro seudónimo pretende es establecer el problema de una manera subjetiva, lo cual significa lo siguiente:

El objeto del problema no es la verdad del cristianismo, sino *la relación del individuo con el cristianismo*, de manera que de lo que aquí se trata no es del afán sistemático del individuo por clasificar las verdades del cristianismo en párrafos, sino de la preocupación del individuo infinitamente interesado por su relación con dicha doctrina. Para expresarlo de la manera más sencilla posible (haciendo uso de mí mismo en el experimento): “Yo, Johannes Clima-

---

<sup>9</sup> Surge aquí el problema, típico en el estudio del pensamiento kierkegaardiano, de si podemos atribuir a Kierkegaard o no lo dicho por un seudónimo, en este caso Climacus. Me parece que el concepto de verdad subjetiva que aparece en esta obra será una constante en la obra de Kierkegaard y, por lo tanto, sí podemos hacerlo, aun cuando no estemos tan de acuerdo en la interpretación particular que de este concepto otorga Climacus a la hora de mostrar cómo se debe encarnar en la existencia. Es decir, lo que plantea Climacus acerca de cómo se debe entender la relación de la verdad con el sujeto sería válida para Kierkegaard, si bien el contenido específico que Climacus otorga a la verdad podría no serlo.



cus, nacido en esta ciudad, de treinta años de edad, humano sin más ni más como la mayoría de la gente, admito que, exactamente igual que a una criada o a un profesor, me espera un bien supremo que se llama salvación eterna. He oído decir que el cristianismo es la condición para alcanzar dicho bien, por lo que mi pregunta ahora es la siguiente: ¿cómo puedo yo entrar en relación con dicha doctrina?”<sup>10</sup>

Como se ve, no parece haber una crítica como tal al planteamiento objetivo por la verdad del cristianismo, sino que se nos hace ver que la relación que un individuo particular debe establecer con el cristianismo es un problema que debe ser planteado aparte de la objetividad de esta doctrina. Climacus no dice en ningún momento que las investigaciones objetivas deban ser abandonadas, si bien sí deben ser puestas en su justo lugar.

La crítica que aparece en esta obra no es al sistema en tanto tal, sino a los individuos que piensan que el cristianismo enfocado como un sistema de verdades, con sus pretensiones de objetividad, les dará la respuesta absoluta a qué es lo que deben hacer para entrar en relación con él, siendo ésta una cuestión que sólo el mismo individuo debe responder a partir de su situación existencial específica.

El problema aquí, entonces, no es la objetividad del cristianismo, sino la relación subjetiva que un individuo concreto establece con él. Hay que evitar caer en la trampa de pensar que para Kierkegaard no tenía importancia la investigación sistemática acerca de la historia y la teología del cristianismo, si bien sí es muy claro en afirmar que el interés existencial que inclina al individuo hacia él tiene un lugar primordial.

Climacus dirá que el solo aprender a enfocar el cristianismo a partir de la perspectiva subjetiva, es decir, de la relación de un individuo concreto con la verdad del cristianismo es ya un problema en sí mismo: el problema del “llegar a ser subjetivo”. Nuestro autor dedica incluso toda una sección de la obra sólo a que se comprenda lo que pretende decir con estas consideraciones. En efecto, como queda claro en el título de la segunda sección: “El problema subjetivo, o cuál debe ser la índole de la subjetividad para que el problema pueda mostrarse”<sup>11</sup>, lo único que se pretende ahí es llevar al lector a un estado en el que logre comprender el problema mismo de la relación entre el individuo y la verdad.

---

<sup>10</sup> Søren Kierkegaard, *Postscriptum no científico y definitivo a “Migajas filosóficas”*, trad. Javier Teira y Nekane Legarreta, Salamanca: Sígueme, 2010, pp. 27-28.

<sup>11</sup> Kierkegaard, *Postscriptum...*, p. 133.



Si alguien pretende encontrar la verdad absoluta y objetiva a partir de los estudios sistemáticos, ya sea históricos, ya filosóficos, del cristianismo y que esto le otorgará la fe y la respuesta a qué debe hacer en su situación existencial, entonces es cuando se mostrarán los límites del sistema y la empresa fracasará. Llegar a ser subjetivo, plantear el problema de mi relación existencial y particular con el cristianismo, es decir, llegar a vivir la fe y decidir a partir de la pasión de mi interioridad, nunca será un problema que pueda plantearse y responderse a partir de consideraciones sistemáticas.

Todo lo anterior, dicho sea de paso, si lo vemos de manera objetiva genera una paradoja: una verdad eterna debe encarnarse en una existencia particular e histórica, lo cual parece contradictorio, pero es la esencia misma de la doctrina cristiana. Cristo, Dios mismo, es decir, la verdad objetiva y universal, tomó carne en un momento histórico concreto, y en dicho momento vivió de una manera histórica específica, sin dejar de ser lo universal. Este llamado paradójico es el que el cristianismo hace a todo individuo que se acerca a él y muestra que la única forma de entender la verdad es mediante la encarnación, mediante la relación vital del individuo concreto con lo universal.

Unas páginas más adelante, Climacus otorgará una definición de lo que podría ser la verdad una vez que hemos planteado el problema de manera subjetiva:

He aquí una definición tal de la verdad: *la verdad es la incertidumbre objetiva sostenida en la apropiación de la interioridad más apasionada*; tal es la más excelsa verdad que hay para un *existente*. (...) Objetivamente, él sólo tiene la incertidumbre, pero es esto precisamente lo que tensa la pasión infinita de la interioridad, y en esta aventura consiste justamente la verdad, en elegir la incertidumbre objetiva con pasión infinita. (...) Tal definición de la verdad es una paráfrasis de la fe.<sup>12</sup>

Si planteamos objetivamente el problema, nunca tendremos la solución de la verdad del cristianismo para un individuo existente. Si alguien decide creer en Dios, lo hará no porque lea un tratado sistemático sobre Él; y si alguien decide no hacerlo, no lo hará por más que lea mil tratados de teología. El sistema no toca la interioridad, la subjetividad, dejando únicamente una tensión que debe ser resuelta mediante la pasión. Objetivamente sólo tenemos incertidumbre, pero una que permite al individuo tomar una decisión a partir de su ámbito subjetivo, misma que necesariamente se verá reflejada en su forma de vivir.

<sup>12</sup> Kierkegaard, *Postscriptum...*, p. 205.

La decisión de creer en la verdad de Dios y del cristianismo o no es una cuestión más de la pasión y la subjetividad que de la mera razón y la objetividad, lo cual, insisto, no anula que podamos escribir tratados sistemáticos sobre Dios, pero sí deja de lado el hecho de que podamos encontrar la verdad última sobre nuestra existencia individual en ellos.

Hay que ser muy precisos y distinguir dos planos en la relación: por un lado, objetivamente no puedo conocer la respuesta a si Dios existe o no, a si se encarnó en la persona de Jesús o no, etc.; esto siempre será el ámbito de la incertidumbre. A partir de esta tensión originada por la falta de certezas, la individualidad se ve movida a tomar una decisión mediante la pasión; pero, una vez ocurrido este movimiento, y sin que se tengan que dar separados, ocurre también la decisión interior acerca de cómo encarnar específicamente aquello que se ha decidido. Así, no basta con creer subjetivamente en Dios, sino que la pasión con la que lo hago me lleva necesariamente a plantear la cuestión de cómo se encarna en mi vida: sólo este doble movimiento puede manifestar la verdad para un existente en una situación particular.

Tomemos como ejemplo la vida misma de Kierkegaard. Una vez que sintió un llamado profundo hacia la divinidad, nuestro escritor parece haber quedado convencido pasionalmente de que lo que tenía que hacer era convertirse en un escritor religioso que transformara la conciencia de sus contemporáneos. Objetivamente no podía tener ninguna certeza, ni de que Dios existiera, ni de que esa era la “vocación” que se le pedía realizar. Sin embargo, mediante su interioridad y su pasión, decidió que esa era la forma de encarnar la verdad del cristianismo en su vida. Lejos de buscar que un tratado de ética teológica le dijera qué hacer específicamente, buscó la manera de encarnar la verdad a partir de su individualidad específica, lo cual no quiere decir que quizá no se haya apoyado en ciertas consideraciones teológicas. Las consecuencias de una decisión plenamente subjetiva y apasionada como esa son evidentes<sup>13</sup>.

La verdad subjetiva, aquella que dota de sentido a nuestra vida, es una cuestión que objetivamente siempre será una incertidumbre. Yo puedo creer en las verdades del cristianismo, leer a los grandes teólogos, aun así, responder qué quiere la divinidad de mí (aparte de la cuestión de su misma existencia) nunca podrá ser resuelto por este camino, lo único que

---

<sup>13</sup> Debo las consideraciones acerca de los planteamientos vocacionales del propio Kierkegaard al Dr. Luis Guerrero Martínez, tanto las que me ha compartido en sus siempre interesantes clases y pláticas personales, como en su libro *La verdad subjetiva. Soren Kierkegaard como escritor*, México DF: Universidad Iberoamericana, 2004.

la subjetividad puede hacer es, mediante su pasión, afirmar una elección, y *apropiarse* de ella, es decir, encarnarla en sus acciones, sabiendo que nunca tendrá la certeza absoluta de que eso es verdad de manera objetiva.

Sólo porque no tengo una seguridad objetiva es que la pasión “se tensa” y la subjetividad puede aparecer. En otras palabras, sólo porque no tenemos una certeza en la relación que debo establecer con la verdad, es como podemos elegir y convertirnos en lo que propiamente somos. Sólo la incertidumbre objetiva permite el paso para “llegar a ser subjetivos” y, con ello, vivir nuestra pasión y nuestra libertad, apropiarnos nuestra fe. De lo contrario, si las respuestas fueran completamente ciertas y evidentes, la subjetividad no existiría, y nos convertiríamos en meros entes impersonales, con lo que la fe no sería posible. Esto es precisamente lo que parecen buscar aquellos que todo lo quieren encontrar en la elaboración del sistema que anule al individuo y su pasión, pero esto, como nos recuerda nuestro filósofo, va en contra no sólo de la fe, sino de la misma subjetividad como tal. La relación que un individuo establece con el cristianismo, la verdad, es una cuestión, entonces, que sólo le incumbe a él y su interioridad.

### *III. Platón y Kierkegaard: la verdad como relación vital subjetiva*

Una vez que hemos trazado estas consideraciones, podemos hacer algunas reflexiones acerca de lo que significa la verdad para los pensadores que hemos tratado. En un primer momento, sobre todo en el caso de Platón, podríamos pensar que la verdad es una cuestión separada y objetiva, como si fuera una cosa que tenemos que asir en orden a comprender la realidad. La definición clásica de la verdad, “la adecuación de la mente con la realidad”, bien podría encajar dentro de este parámetro. Kierkegaard también nos ha llevado a pensar que el cristianismo mismo es capaz de ser planteado de manera objetiva, a partir de una comprensión de la verdad como esta.

Sin embargo, al profundizar en las reflexiones de estos pensadores descubrimos una nueva forma de entender la esencia de la verdad. La diferencia radica en la idea de que la verdad no es un objeto, sino una relación del individuo con el conocimiento de las Formas, en el caso de Platón, y con las doctrinas del cristianismo, en el caso de Kierkegaard. Bajo esta perspectiva, lo fundamental de la verdad no radica en el conocimiento de lo que sea la realidad, sino en la relación subjetiva que se establece con ella, es decir, la forma en la que vivimos y encarnamos lo que consideramos verdadero. Se podría distinguir incluso entre el “conocimiento”, que apunta

a lo universal, y la “verdad”, que manifiesta su encarnación concreta en un individuo.

El movimiento parece ser triple en ambos pensadores: primero, se parte de un individuo en una situación específica que tiene cierto interés, de ahí se pasa a plantear el problema a partir de consideraciones universales, para finalmente regresar al sujeto particular y la forma propia en la que encarnará aquello universal, modificando por completo su situación existencial.

En el caso de Platón, en primer lugar, el interés del individuo radica en encontrar la mejor forma de vida, la virtud, y el conocimiento de las Formas que me permitirán descubrirlo<sup>14</sup>. Esta búsqueda se ve reflejada, como se dijo, en las diferentes situaciones específicas de los interlocutores que llevan a preguntar por la esencia de diferentes virtudes, conocimientos, etc. De ahí se llega propiamente a la discusión dialéctica que busca establecer definiciones válidas universalmente. Por último, y quizá lo más importante, es necesario que cada individuo se plantee cómo debe llevar a su propia existencia aquello que se ha conocido. El máximo ejemplo de esta encarnación vital de la verdad lo dio, para Platón, Sócrates en el momento de su muerte.

En el caso de Kierkegaard, como se ha visto, el interés del individuo se origina al buscar la salvación y el llegar a ser quien realmente es. Para ello, en segundo lugar, busca las doctrinas con pretensión universal del cristianismo. Finalmente, decide apasionadamente cómo encarnará en su propia vida aquellas doctrinas. La verdad, según el mismo planteamiento cristiano, es la encarnación de lo universal en lo particular, de Dios en un momento histórico, y cada individuo cristiano debe establecer esa verdad en su propia existencia mediante su libertad y su pasión.

A partir de estas consideraciones podríamos hacer algunas reflexiones acerca de la fórmula tradicional de la verdad. Ésta, como se ha dicho, establece que la verdad es la adecuación del intelecto con la realidad; es decir, se establece una relación entre dos polos. Sin embargo, lo que Platón y Kierkegaard nos han mostrado es que es necesario entender que la relación no puede ser entendida de manera pasiva, como si el sujeto fuera puro intelecto que se limita a recibir el conocimiento. La verdad, para estos pensadores, es una relación activa con algún conocimiento o doctrina de carácter universal, pero que no se limita a una pasividad, sino que tiene que

---

<sup>14</sup> Recuérdense las palabras de Sócrates en el *Gorgias*: “Nuestra conversación trata sobre lo que más en serio debería tomarse un hombre, por poco entendimiento que tenga; ¿qué podría serlo más que esto?: de qué forma hay que vivir” (500c). Trad. de Ramón Serrano y Mercedes Díaz, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000.

ser establecida existencialmente en la vida de cada individuo. La verdad es una relación continuamente afirmada y vivida por un existente particular que conoce, sí, lo universal, pero que lo encarna de una manera específica en su vida mediante una decisión, misma que tiene que ser continuamente reflexionada y sostenida, como si fuera un combate. La verdad es el establecimiento continuo de una relación vital entre el sujeto y la realidad.

#### IV. Conclusiones

Tanto para Platón, como para Kierkegaard, la verdad no puede ser entendida si no se encarna en un individuo concreto, si no se realiza una *apropiación* de ella en la existencia. La verdad objetiva, ya sea alcanzable, como quiere Platón, ya sea una incertidumbre, como la plantea Kierkegaard, no tiene sentido si no es reflexionada y traducida en las acciones de un existente singular. Ni Platón es aquél pensador en exceso sistemático que cree en una sola verdad separada y en el individuo como un mero contemplador de ella, ni Kierkegaard es el pensador radicalmente antisistémico que no otorga ningún lugar a las consideraciones objetivas sobre la verdad. Lo que ambos pensadores, a pesar de sus diferencias, parecen señalar, es que es necesario para cualquiera de nosotros el reflexionar sobre cómo vamos a establecer nuestra propia relación con la realidad y actuar en consecuencia y éste es un ejercicio que nunca debe terminar.

El epígrafe de este trabajo, de una obra de Paola Iridee<sup>15</sup>, nos señala una situación existencial en la que quizá muchos de nosotros nos hemos encontrado alguna vez: sintiendo la necesidad de saber quiénes somos, nos contemplamos en un espejo, tratando de encontrar en la expresión física y objetiva de lo material la respuesta que buscamos. El esfuerzo resulta vano. Nuestro siguiente paso es tomar los libros, buscar desesperadamente en el conocimiento científico, literario o incluso religioso nuestra identidad. Quizá en un primer momento consideramos que estamos más cerca, que las grandes mentes del pasado y del presente serán las guías adecuadas para nuestro viaje iniciático, tal como Virgilio condujo a Dante a su propio infierno para llevarlo después al Paraíso. Pero todo parece desmoronarse después. Al igual que a Fausto, los libros terminan por generarnos una sensación de que lo buscado no puede venir de ellos, que no tenemos una

---

<sup>15</sup> Iridee, Paola, "Sin título", en *Letras Primigenias*, Cuautitlán (México): Ediciones el Nido del fénix, 2015, p. 41.

comprensión real de lo que somos a través de ellos, por lo menos no de la manera en la que los hemos utilizado hasta ahora.

Pero es que, quizá, hemos considerado mal lo que sea la verdad y nuestra identidad. Quizá hemos pensado que recibiríamos la respuesta de una manera pasiva, como meros contempladores de una realidad externa a nosotros, sin darnos cuenta, junto con Platón y Kierkegaard, que la única forma de encontrarnos a nosotros mismos es mediante la acción apasionada y libre, mediante la decisión individual de encarnar, en nuestra situación particular, aquello que hemos encontrado en nuestra búsqueda científica, literaria y religiosa. La respuesta específica a cómo hemos de hacerlo nunca podrá otorgarla la universalidad, y tampoco podremos tener nunca la seguridad de que la hemos encarnado adecuada y completamente. Lo que nos queda es la constante reflexión y lucha, tanto para comprender mejor lo universal, como para establecerlo en las circunstancias existenciales específicas que nos corresponden. La única identidad real, la única verdad acerca de nosotros es la acción, y ésta sólo se da a partir de consideraciones teóricas y pasionales dentro de una situación existencial específica. Somos relación, tanto hacia los conocimientos como hacia nuestra situación. Platón y Kierkegaard siempre estarán ahí para recordárnoslo, si bien no para otorgarnos la respuesta específica acerca de cómo debemos vivir. Sus obras son el mejor ejemplo y la mayor expresión de que la verdad es una cuestión de ejercicio constante y sin final. La verdad no es una cosa, sino una aspiración existencial.

### *Bibliografía*

- Kierkegaard, Søren, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, trad. Javier Teira y Nekane Legarreta, Salamanca: Sígueme, 2010.
- Guerrero Martínez, Luis, *La verdad subjetiva. Søren Kierkegaard como escritor*, México, D.F.: Universidad Iberoamericana, 2004.
- Homero, *Iliada*, trad. Óscar Martínez García, Madrid: Alianza, 2016, pp. 38-51.
- Iridee, Paola, *Letras Primigenias*, Cuautitlán (México): Ediciones el nido del fénix, 2005.
- Krämer, Hans Joachim, *Plato and the Foundations of Metaphysics*, trad. de John R. Catan, Nueva York: University of New York Press, 1990.
- Platón, *Apología de Sócrates. Fedón*, edición crítica y bilingüe de Enrique Ángel Ramos Jurado, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002.
- \_\_\_\_\_, *Gorgias*, edición crítica y bilingüe de Ramón Serrano y Mercedes Díaz, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000.

# RESEÑAS Y NUEVAS PUBLICACIONES

---





# LECTURAS CONTEMPORÁNEAS SOBRE KIERKEGAARD UN DIAGNÓSTICO DE NUESTRO TIEMPO

Luis Guerrero Martínez y Celina Garza Garza  
Universidad Iberoamericana, México

*Que otros se jacten de los libros que les ha sido dado escribir; yo me jacto de aquellos que me fue dado leer. No sé si soy un buen escritor; creo ser un excelente lector o, en todo caso, un sensible y agradecido lector.*

Borges<sup>1</sup>

## *Resumen*

Este estudio presenta la influencia actual de Kierkegaard en diferentes ámbitos del análisis cultural a través de la lectura que hacen de él autores de disciplinas distintas. Se puede constatar que Kierkegaard está presente en una gran variedad de temas que abordan problemas y propuestas diversos. Destaca una cierta coincidencia en el diagnóstico crítico de nuestro momento histórico, así como consideraciones que profundizan en los pliegues de la naturaleza humana, sus creencias y angustias. La mayoría de estas lecturas resaltan las distintas categorías en las que el filósofo danés consideró la existencia, como la posibilidad y la angustia; la decisión y el miedo; la enajenación y las diversas formas de desesperación; la pasión y la libertad, entre otras.

## *Abstract*

This study shows Kierkegaard's current influence in different areas of cultural analysis through different readings of him by authors from various disciplines. Kierkegaard's presence is evident in a great number of topics that cover a wide range of problems and proposals. A certain coincidence in the critical diagnostic of our historical moment is apparent, as are considerations that delve into the complexities of our human nature, our beliefs and preoccupations. Most of these readings emphasize different categories from which the Danish philosopher considered human existence, like possibility and angst; decisions and fear; alienation and different forms of desperation; passion and liberty, amongst others.

---

<sup>1</sup> Jorge Luis Borges, en Søren Kierkegaard, *Temor y temblor*, Biblioteca personal Jorge Luis Borges, Buenos Aires: Ediciones Hyspanoamérica, 1985, p.3.

## Introducción

Jorge Luis Borges escribió en *Otras inquisiciones* que un libro clásico es aquel “que las generaciones de los hombres, urgidas por diversas razones, leen con previo fervor y con una misteriosa lealtad”<sup>2</sup>. Un libro es un acontecimiento público; esto se hace patente cuando un editor lo acoge y lo saca a la luz, cuando las librerías, las bibliotecas o las redes virtuales lo ponen a disposición de cualquier lector potencial, cuando éstos deciden, por cualquier motivo, prestarle atención. Un libro se hace público incluso cuando simplemente se le menciona en una conversación, en una reseña, o escuchamos un diálogo con el autor en una estación de radio. Por ser un acontecimiento público nadie puede impedir legítimamente que lo lea cualquier persona, que su contenido se someta a un diálogo interior con sus lectores o que se le juzgue y se le convierta en tema de discusión. Con mayor razón, sería absurdo tratar de impedir que una obra clásica se convierta en un *sanctasanctorum* reservada a los especialistas, en el que no se le permita acercarse o emitir un juicio a ningún profano o neófito.

¿En qué medida las obras de Kierkegaard, con su mundo original de seudónimos, sus discursos edificantes y su basto diario personal, pueden considerarse obras clásicas? Como la mayoría de los pensadores que tienen un lugar en la historia del pensamiento, sus escritos tienen una vigencia para los especialistas y estudiosos: sus obras cuentan con centros de investigación y bibliotecas especializadas, con decenas de estudiantes que preparan su disertación doctoral en las principales universidades del mundo, académicos que trabajan en ediciones nuevas y traducciones de sus obras, profesores que interpretan y difunden su pensamiento. Sin embargo, clásico no significa, propia o exclusivamente, que haya un núcleo de especialistas que dediquen buena parte de su vida a reconsiderar su pensamiento; esto representa un gran mérito, pero no refleja la universalidad de un autor. Existen otro tipo de lectores de Kierkegaard que, como afirma Borges, urgidos por diversas razones encuentran en sus escritos un referente que vale la pena considerar. Hoy en día miles de personas se refieren a él convencidos de encontrar en sus escritos reflexiones profundas que reflejan sus propios pensamientos, aspectos que señalan lúcida y puntualmente el malestar de la cultura, al desenmascarar el simulacro de los clichés sociales; o consideraciones que profundizan en los pliegues de la naturaleza humana, de sus creencias y

---

<sup>2</sup> Jorge Luis Borges, *Obras completas*, Tomo I. Buenos Aires: Emecé Editores, 1974, p. 773.

angustias. Obras que sin ambages aguijonean nuestro espíritu y que, como un amigo íntimo, nos permiten abrir nuestra alma y ser confidentes de nuestro estado interior.

Además de los innumerables lectores que no tienen pretensión de convertirse en autores, existe también una gran cantidad de autores de diversas disciplinas que, sin ser especialistas de Kierkegaard, han leído con interés algo de su pensamiento y lo han hecho presente en sus escritos, ya sea en una consideración extensa o una referencia corta. El siguiente estudio presenta un ejemplo de cómo este tipo de autores retoman las obras y el pensamiento de Kierkegaard, lo que permite ver la vitalidad, más allá del academicismo, que tiene el pensador danés en muchos ámbitos de la cultura. Para mostrar este mosaico de lecturas e interpretaciones hemos hecho un muestreo de libros, en inglés y en español, de los años 2014-2018, en los cuales se hace referencia a su pensamiento. De forma muy concisa, tratamos de presentar el contexto disciplinar y la referencia específica que se hace de nuestro pensador, así como la fuente bibliográfica. Hemos podido comprobar que en muchos casos se trata de una referencia más general: la angustia, la libertad, los seudónimos, la fe, etc. En otros casos, la reflexión es más específica y se desarrolla más extensamente algún aspecto de su pensamiento que embona con el argumento o reflexión del autor en cuestión; a estos últimos hemos dedicado principalmente nuestra atención. Aunque hay diversas interacciones temáticas en el conjunto de las obras referidas, hemos agrupado el material en cinco áreas temáticas, agregando unas palabras clave que facilitan la identificación de los temas tratados.

### 1. *Psicología, psicoanálisis y prácticas terapéuticas*

Bermejo Barrera, José Carlos, *Historia y melancolía*, Madrid: Ediciones Akal, 2018.

*Palabras clave:* psicoanálisis, subjetividad, dialéctica.

En su libro *Historia y melancolía*, Bermejo dedica un apéndice al psiquiatra y filósofo José Manuel López Nogueira, específicamente a su libro *Dialéctica existencial y psicoanálisis*<sup>3</sup>. Para López Nogueira –quien se considera un filósofo *outsider* por no pertenecer ni ser agraciado por el sistema

---

<sup>3</sup> José Manuel López Nogueira, *Dialéctica existencial y psicoanálisis*. Pontevedra: Editorial Galaxia, 1972. Esta obra tiene múltiples referencias a Kierkegaard.

cultural-político dominante en Galicia–, la dialéctica existencial consiste en una búsqueda dialógica constante entre diversas tradiciones filosóficas, psiquiátricas, psicoanalíticas y de las ciencias sociales. Estas funcionan como bases imprescindibles para fundamentar una antropología filosófica que pueda comprender y dar cuenta de la experiencia vivida, “tanto en su nivel individual como colectivo, objetivo como subjetivo; una filosofía que, siguiendo a Søren Kierkegaard, dé cuenta, a la vez, del pensamiento y del sentimiento. Es a eso a lo que él llama dialéctica existencial”.<sup>4</sup> Estas cualidades son las que diferencian la dialéctica existencial de la dialéctica sartreana en su crítica de la razón dialéctica, en donde, queriendo presentar una versión más científica, muestra una incapacidad de comprender la experiencia subjetiva.



Coady, Nick, y Peter Lehmann, *Theoretical Perspectives for Direct Social Work Practice, Third Edition: A Generalist-Eclectic Approach*, Nueva York: Springer Publishing Company, 2016.

*Palabras clave:* trabajo social, psicología, terapia, existencialismo

Este libro contiene información sobre prácticas del trabajo social directo, incluyendo teorías, modelos y distintas formas de terapia. Se divide en cuatro partes: en la primera, los autores explican su manera de abordar el trabajo social, que llaman *generalistic-eclectic approach*; la segunda expone teorías de alto nivel y metateorías; la tercera se enfoca en teorías, modelos y terapias de niveles de abstracción medios, entre ellas, terapias psicodinámicas, cognitivas, humanísticas, críticas y posmodernas; por último, la cuarta parte consiste en un resumen y contraste entre las distintas teorías, modelos y terapias expuestas en el libro y los principios y valores que son esenciales para el *generalistic-eclectic approach*.

Dentro de este contexto, los autores hacen referencia a Kierkegaard al hablar de la teoría y terapia existencial en el trabajo social, que agrupan dentro de la tercera parte, bajo las teorías humanísticas. Según los autores, la terapia surge del pensamiento existencial –del cual Kierkegaard es considerado padre– por el énfasis que hace en la subjetividad y autenticidad: “[Kierkegaard] argued against conformity in religious doctrine and urged people to honor their own subjective truths and personal pathways to the

<sup>4</sup> Bermejo, p. 302.

divine<sup>5</sup>.” Así, la terapia existencial consiste en un diálogo entre el paciente y el terapeuta que busca ayudar al paciente a entenderse mejor y entender los límites y potenciales de su vida para poder tomar mejores decisiones y acciones. La terapia existencial normalmente supone una relación más íntima y emocional entre el paciente y el terapeuta que algunos métodos más tradicionales.



Hroar Klempe, Sven y Olga V. Lehmann-Oliveros, “Reviving the Logic of Aesthetics: The Experience of Arts in Cultural Psychology”, en *The Psychology of Imagination: History, Theory, and New Research Horizons*, Brady Wagoner, Ignacio Brescó de Luna y Sarah H. Awad, coords., Charlotte: Information Age Publishing, 2016.

*Palabras clave:* imaginación, psicología, estética

Este libro aborda el fenómeno de la imaginación desde la perspectiva de la psicología cultural, reuniendo sus características emocionales, sociales, culturales, contextuales y existenciales. La imaginación se concibe como una manera en la que las personas se acercan al futuro y, siguiendo a Kierkegaard, viven hacia delante. Así aparece la novedad y se genera la posibilidad del cambio social. En “Reviving the Logic of Aesthetics: The Experience of Arts in Cultural Psychology”, Sven Hroar Klempe y Olga V. Lehmann-Oliveros analizan el concepto de *aestheticological truth* de Baumgarten. Al nombrar distintas maneras de aproximarse a la estética, los autores retoman la división kierkegaardiana de las etapas de la vida: la estética, la ética y la religiosa. Sin embargo, consideran que, al igual que en Kierkegaard, las aproximaciones actuales combinan estas etapas:

However, in his texts, he ends up including religious, aesthetic, and ethical statements altogether, which he himself describes as ridiculous (Kierkegaard, 1845/1988), but also reflects the fuzzy borders of human processes of sensemaking. This also corresponds to the presentation of the traditions in current aesthetics given here.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Coady y Lehmann, p. 315.

<sup>6</sup> Hroar Klempe y Lehmann-Oliveros, p. 74.



Sánchez Ochoa, Juan Enrique, y Andrés Sainz Márquez, “Del Modelo Hidalgo a la propuesta del Modelo de la Saudade: apoyo del asesoramiento filosófico en la atención a personas en situación límite, de fracaso existencial e ideación suicida”, en *Investigación transdisciplinar del fenómeno suicida*, coords. Armando Martín Ibarra-López y Teresita Morfín-López, Ciudad de México: Editorial El Manual Moderno, 2017.

*Palabras clave:* suicidio, desesperación, orientación filosófica-existencial

En la colaboración *Del Modelo Hidalgo a la propuesta del Modelo de la Saudade: apoyo del asesoramiento filosófico en la atención a personas en situación límite, de fracaso existencial e ideación suicida*, los autores Juan Enrique Sánchez Ochoa y Andrés Sainz Márquez proponen tres pautas para la asesoría filosófica en la atención de personas que se plantean la posibilidad del suicidio o en situación de autopercepción de fracaso existencial. Estas pautas son: el establecimiento de un diálogo formal “yo-tú” con la persona en el asesoramiento, la conceptualización e identificación epistemológica del discurso asociado al fracaso existencial que puede clarificarse en ese diálogo y, finalmente, la formación filosófica como una forma de vida entre el aprender, el pensar y pasar a la acción e intervención del entorno y su reconfiguración.

Algunas personas que están en una situación de riesgo pueden identificarse con lo que los autores llaman empirismo. Esto ocurre cuando su conciencia cognoscente cree obtener todos sus contenidos de la experiencia, considerando la muerte biológica como la inevitable tragedia final. La persona considera que, en su situación, dejar la muerte para más tarde solamente incrementa el sufrimiento, pues la vida no vale más la pena de ser vivida.

El diálogo en la asesoría filosófica ante esta concepción empirista de su situación recoge varias ideas de Kierkegaard. Debe comprender que hay varias clases de desesperación y que todas ellas son, en el fondo, enfermedades del espíritu. Esto puede abrir la puerta para una reorientación del problema existencial y que pueda darse cabida a la búsqueda de nuevas alternativas; se trata de recobrar la fe y esforzarse en encontrar respuesta durante la estrechez del espacio vital ante la adversidad y la resignación a autodestruirse como última experiencia. “El cambio de derrotero sólo es posible, quizá, cuando se cuenta con ayuda: mirar más la solución y menos el problema.



La fe es esa opción de mirar la solución, según Kierkegaard.<sup>7</sup> Esto permite recuperar el fondo de su yo, la certidumbre de su ser humano. Por medio de lo que Jaspers denominó situaciones límite se abre la posibilidad de que la percepción de una existencia fracasada o sinsentido se convierta en una experiencia propositiva, al poder distinguir lo real de lo aparente, que es la base de la «fe filosófica».



Beorlegui, Carlos, *Antropología filosófica: dimensiones de la realidad humana*, Deusto: Publicaciones de la Universidad de Deusto, 2016.  
*Palabras clave*: antropología, subjetividad, existencia

La tesis que desarrolla Carlos Beorlegui es que la especie humana no tiene una naturaleza fija y estática, sino abierta y sometida a la influencia de la pluralidad de las culturas y de las decisiones libres de los seres humanos, y que incluso desde su constitución biológica los múltiples e imparables avances de las ciencias naturales y humanas hacen que la comprensión sobre aquello que somos y lo que nos constituye sea un problema epistemológico cada vez más complejo. Nuestra especie, sin separarse del proceso evolutivo, es el lugar de la vida donde ha emergido la capacidad de tomar conciencia de sí y de hacerse cargo de su propia existencia y realización, conformando un mundo cultural del que es sujeto y hechura. La especie humana es creadora y creatura de la cultura, y tal capacidad es fruto de la emergencia de la conciencia. Al mismo tiempo, nos experimentamos como unidad y complejidad, conjunción especial de psique y cuerpo, unidad psico-somática. En ambos casos, nos advertimos diferentes a las demás especies vivas.

Esta emergencia de la conciencia está aparejada a la experiencia de la interioridad, del yo, de la subjetividad; sin embargo, su reflexión filosófica -cuyo punto de arranque está situado en Descartes y la modernidad- tiene una raíz histórica más antigua. En el apartado que Beorlegui dedica a “Los avatares de la subjetividad en la historia de la filosofía”, hace un recorrido por estas raíces: el sentido de la individualidad y el sujeto en el pensamiento de la Grecia clásica, la introspección de San Agustín, el vuelco radical con Descartes y, con él, pensadores como Montaigne y Pascal, posteriormente la orientación racional en el pensamiento alemán de Kant y el idealismo hasta su

<sup>7</sup> Sánchez, p. 117.

cumbre con Hegel. Sin embargo, para Hegel los sujetos humanos concretos no son motivo de estudio y de preocupación excesiva, ya que representan elementos simples llevados por la lógica implacable de la historia.

En este contexto, el autor hace una referencia interesante a Kierkegaard, como una reacción desde la subjetividad individual en reacción a las conclusiones de Hegel.

Kierkegaard se opuso desde el principio al sistema y a las fórmulas, puesto que lo central para él es la existencia, que no depende de la esencia, esto es, no se trata de que la existencia sea un desarrollo o especificación de la esencia. Esta es ideal, mientras que la existencia es real, y por eso, indefinible, no pensable. Si la existencia fuera definible, no sería existencia sino esencia. Por tanto, en contra de Hegel, no hay equivalencia entre ser y razón, realidad y pensamiento. La verdad es subjetividad, no puro pensamiento.<sup>8</sup>



King, Peter, *Living Alone, Living Together: Two Essays on the Use of Housing*, Bingley: Emerald Publishing Limited, 2017.

*Palabras clave:* vivienda, ansiedad, depresión

En estos ensayos, Peter King explora la influencia de la vivienda en la manera en la que nos relacionamos. En el contexto de la vivienda y el espacio privado, King explora la soledad y la relación con el otro, así como la conexión entre estos dos conceptos: “I cannot share my head with others, but I do share the place where I live. It is in this place that the contents of my head have much of their impact, and it is a shared place.”<sup>9</sup>

En el primer ensayo, dedicado al espacio interior, King habla sobre su experiencia de años de depresión y ansiedad y cómo esto formó su espacio interior y, consecuentemente, el exterior y su manera de relacionarse con los demás. King utiliza el concepto de Kierkegaard de “consistencia interior” (*internal consistency*) para hablar de la manera en la que se perpetúan pensamientos o comportamientos mentales, no necesariamente favorables:

So, as Kierkegaard points out, the sinful person is held together by their sin. Thus, this internal consistency, the completeness of our life, perpetuates what from the outside might be seen as harmful behaviour. Our behaviour feeds

<sup>8</sup> Beorlegui, p. 140.

<sup>9</sup> King, p. 3.

on itself, growing more and more as we rely upon it and refuse to have it challenged. It is all too easy to retain the established patterns, and much harder to envisage or even tackle an alternative that challenges these presumptions.<sup>10</sup>

La consistencia interior ayuda a justificar comportamientos dañinos en el exterior. Por ejemplo, el borracho teme la sobriedad o una persona demoníaca teme al bien. La consistencia interior hace que se perciba como una pérdida dejar estos comportamientos, ya que se han vuelto parte de la identidad de la persona.



Villoro, Luis, *La significación del silencio y otros ensayos*, México: Fondo de Cultura Económica, 2016.

*Palabras clave*: soledad, individuo singular, objetivación, libertad

En su ensayo “Soledad y comunión”, Luis Villoro sostiene que, aunque pocas veces se había hablado tanto de la necesidad de un nuevo sentido de comunidad en realidad esto se debe a que ahora experimentamos una fuerte y punzante conciencia de nuestra soledad. El hombre de nuestro tiempo es un solitario que no hace más que reflejar el sentimiento de soledad de nuestra época. Por una parte, el sujeto del conocimiento científico es necesariamente impersonal; el sujeto individual, el hombre de carne y hueso se convierte en un objeto más de laboratorio estudiado por la ciencia, como un fenómeno económico o psicológico, se ha convertido en un objeto entre objetos. Los únicos sujetos capaces de comunicación personal, las existencias concretas, quedan fuera de su alcance.

Sin embargo, los hombres existentes se sienten encerrados en los muros de la objetividad, extranjeros en su propio mundo, sin poder deshacerse de la tela compacta de los fenómenos, captando su radical abandono. Esta experiencia lacerante de su absoluta soledad fue testimoniada por Kierkegaard: “Gracias a esta su experiencia fundamental, se revela a Kierkegaard la existencia en su autenticidad. Que únicamente cuando me conozco en soledad experimento mi originalidad, mi singularidad irreductible, la infinita distancia que separa mi existencia del modo de ser de cualquier otra realidad.”<sup>11</sup> Por esta conciencia puedo poner lo

<sup>10</sup> *Ibíd.*, p. 49.

<sup>11</sup> Villoro, p. 21.

entitativamente ajeno a mí, como aquello que yo no soy, retroceder ante el mundo de los objetos, de las cosas mudas y sin razón. La nada nos separa; nada hay entre ellos y yo. Si bien, la existencia está ubicada en un mundo fenoménico y objetivado, al poder experimentar su extrañeza, el individuo se siente capaz de desprenderse de ese mundo, se sabe totalmente libre: sostiene la existencia en su libertad.

## 2. Religión

Bartra, Roger, *La melancolía moderna*, México: Fondo de Cultura Económica, 2017.

*Palabras clave*: sociología: melancolía y crítica social

En *La melancolía moderna*, el sociólogo Roger Bartra, libro que es una continuidad de otro sobre el mismo tema, *El duelo de los ángeles* (2004), dedica un ensayo a Kierkegaard, “Melancolía existencial”. En él, muestra la relevancia que tuvo el carácter melancólico de Kierkegaard para establecer su crítica social, de manera que su postura se convirtió en un modo paradigmático del individualismo moderno. Aunque el pensador danés reconoce en entradas diversas de su diario que la melancolía supone una espina dolorosa en la carne, al mismo tiempo es una ayuda a su libertad, pues la melancolía es causada, pero a la vez se potencia por el extrañamiento del mundo y se convierte en un recurso poderoso para soportar las fracturas, los absurdos y las angustias del mundo. Bartra destaca otro aspecto de la melancolía de Kierkegaard que tiene varias implicaciones: la conversión, que es un cambio profundo en la persona, quien adquiere una nueva identidad, un renacimiento en el que el individuo escoge libremente transformarse en un “hombre nuevo”. En el caso concreto de nuestro autor, por esta conversión retornó al cristianismo después de la muerte de su padre, decidió el rompimiento doloroso con Regina Olsen y asumió el sacrificio de su existencia a favor de una idea por la cual estaba dispuesto a vivir o morir. Sin embargo, esta conversión encierra una paradoja, pues si bien se tratan de resoluciones y acciones libres, estas mismas lo sujetan a un modo de vida nuevo y determinante que en el fondo intensifica su melancolía. Así, desde la profundidad subjetiva de su cristianismo se opuso a la Iglesia danesa. Esa polémica adquirió tintes dramáticos y “desde su profunda soledad construyó las bases más sólidas del individualismo moderno”.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Bartra, p. 28.



Elorza, José Luis, *Drama y esperanza: lectura existencial del Antiguo Testamento*, Tomo 3, Navarra: Editorial Verbo Divino, 2017.  
*Palabras clave*: Antiguo Testamento, eternidad, esperanza

En este tomo, dedicado a los libros sapienciales, el Cantar de los Cantares y los Salmos, el autor introduce algunos elementos del contexto histórico de estos libros sagrados. Señala que ante el ambiente de persecución de los judíos comenzó a desarrollarse una idea apenas intuida anteriormente en la religión y cosmovisión de los judíos: que Dios resucita a los justos para una vida eterna en su reino y que los sufrimientos ocasionados por la fidelidad a la ley de Dios no quedarán sin recompensa. La vida humana es más que un proyecto temporal y ético, es anhelo y esperanza de comunión eterna y colmante con Dios. Por eso, contra una concepción sin esperanza y libertina<sup>13</sup>, el autor afirma que es necesario recordar la idea de Kierkegaard: “Lo que nuestra época necesita profundamente puede expresarse con una sola palabra: necesita eternidad. La desdicha de nuestro tiempo es justamente haberse convertido nada más que en tiempo, en no querer hablar de eternidad”<sup>14</sup>.



Fogler, María, *Lo otro persistente: lo femenino en la obra de María Zambrano*, Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2017.  
*Palabras clave*: feminismo, Antígona, María Zambrano.

En su extensa obra sobre el pensamiento de María Zambrano, enfocada en sus consideraciones sobre lo femenino, María Fogler dedica un capítulo a la forma en que la filósofa española consideró en sus escritos a Antígona y Diotima. En este estudio analiza la cristianización de la tragedia griega de Antígona en algunos escritos en los que Zambrano hace diversas analogías del personaje de Sófocles con santas cristianas como Juana de Arco o Catalina de Siena. En esta misma influencia cristiana hace notar el peso que tuvo en su pensamiento el texto kierkegaardiano sobre Antígona, “El reflejo de lo trágico antiguo en lo trágico moderno”. Sin hacer mayores especificaciones,

<sup>13</sup> Cfr. *Sabiduría*: 2, 1-20.

<sup>14</sup> Elorza, p. 225.

remite al trabajo de Ana Bundgård, “El reflejo de lo trágico antiguo en lo trágico moderno en la Antígona de Kierkegaard y de María Zambrano”, Aurora. Papeles del «Seminario María Zambrano», N° 16, 2015, pp. 18-27.



Haught, John, “Teología y evolución: ¿Cuánto puede explicar la biología?”, en *El primate creyente: reflexiones científicas, filosóficas y teológicas sobre el origen de la religión*, Jeffrey Schloss y Michael J. Murray (editores), trad. de Aníbal Monasterio Astobiza, Barcelona: Editorial Herder, 2018.  
*Palabras clave:* filosofía de la ciencia y teología

En su crítica a la postura naturalista, John Haught niega la posibilidad de una realidad o sentido más allá de la explicación evolutiva y afirma que todo acontecimiento natural se debe entender como un producto de otros acontecimientos naturales. Haught propone como contraargumento el ejercicio de una inteligencia crítica sobre nuestro entendimiento de la naturaleza que mostraría que el enfoque naturalista del mundo es insuficientemente atento, inteligente y crítico. A fin de cuentas, el naturalismo es un reduccionismo que no toma en cuenta la forma y limitaciones de nuestro conocimiento. En este contexto, el autor acude a una idea de Kierkegaard sobre la conciencia de esta limitación:

Como el filósofo danés Søren Kierkegaard dijo, «está lejos de ser el caso de que los hombres en general consideran la relación con la verdad como el bien más alto, y está lejos de ser el caso de que ellos, socráticamente, consideran estar bajo una ilusión como el más grande de los infortunios».<sup>15</sup>

El naturalismo no desconfía de su propia postura. En cambio, la inteligencia crítica, concepto tomado de Bernard Lonergan, requiere que situemos la vida cognoscitiva, con el universo entero, en un entorno más espacioso que el que despliega el naturalismo científico.

---

<sup>15</sup> Haught, p. 214. La cita de Kierkegaard está tomada de Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, trad. Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Editorial Trotta, 2008, p. 121.



Sánchez Robayna, Andrés, *Mundo, año, hombre: Diarios, 2001-2007*, México: Fondo de Cultura Económica, 2017.

*Palabras clave:* pensamiento hindú y verdad subjetiva

En su diario de 2002, el poeta español Andrés Sánchez Robayna dedica unas páginas al interés que le suscitó la lectura del *Diario portugués* del escritor rumano Mircea Eliade. Uno de los aspectos que le llamaron la atención fue la conexión entre la verdad subjetiva de Kierkegaard y el pensamiento hindú. Eliade creía inicialmente que los estudios de etnografía e historia de las religiones habían encontrado su justificación en la filosofía moderna. Sin embargo, más adelante:

Consideró la coincidencia entre los problemas modernos de la filosofía y los de la metafísica primordial. Kierkegaard buscó su verdad, su subjetividad equivalía a la verdad. Esta postura corresponde a la tendencia de la filosofía india de encontrar lo absoluto en lo subjetivo. Cuando el hombre se descubre a sí mismo, *atman*, descubre que coincide al propio tiempo con lo absoluto cósmico, *brahmán*.<sup>16</sup>



Thielicke, Helmut, *The Ethics of Sex*, trad. de John W. Doberstein, Cambridge: The Lutterworth Press, 2016.

*Palabras clave:* sexualidad, ética, cristianismo

En este libro, Helmut Thielicke establece una ética para las relaciones entre hombres y mujeres a partir del cristianismo. Tras establecer un fundamento bíblico para la dualidad y diferencia de los sexos, explora la sexualidad humana dentro del contexto bíblico, pero en su manifestación contemporánea. A partir de una concepción de la relación “primordial” o bíblica de los sexos, analiza sus problemas, detalles y fenómenos en la situación actual, así como las maneras en las que la situación contemporánea ha modificado esta relación. Por otra parte, indaga sobre cómo se debe (o no) poner en práctica lo que establece la biblia sobre el matrimonio, la relación entre los sexos y entre padres e hijos en el contexto contemporáneo. Según Thielicke, para poder aplicar los dictados bíblicos en nuestra vida debemos entender las diferencias

<sup>16</sup> Sánchez, p.177.



entre las formas y estructuras de vida de los tiempos bíblicos y el presente. Aclara que todas las relaciones se deben entender como relaciones con Dios, pero que para entenderlas se deben explicar también los fenómenos biológicos y fisiológicos que influyen en esta relación.

Al hablar sobre el conocimiento y la experiencia de la sexualidad, Thielicke toma de Kierkegaard los conceptos de *verdad objetiva*, que se utiliza en las ciencias naturales, y la *verdad de la relación*, una verdad existencial a la que sólo se puede acceder desde dentro, que no se puede comunicar, sino que se deslumbra a través de la experiencia. La experiencia y conocimiento sexual contienen este tipo de verdad existencial:

And just as it is certain that the sexual encounter runs the whole gamut of human forms of expression—from intentional self-control to ecstatic moments beyond all control of the will, that is, to being completely oneself—so it is equally certain that it has in it a special experience, a special knowledge of the other person which has a quality that is different from all other forms of knowing. It is likewise fundamentally different from a physician's knowledge of a person whom he is treating in sexual matters.<sup>17</sup>

A través de la sexualidad, no solo aprendemos sobre el otro, sino que nos descubrimos a nosotros mismos, a nuestro verdadero ser y, por ende, a Dios.

Más adelante, utiliza a Kierkegaard para justificar la noción de que la mujer es más vulnerable en la sexualidad, ya que, según Thielicke, la mujer se “entrega” a través del sexo de una manera distinta al hombre:

One must go even further and say that even the first meeting with this first man possesses the faculty of engraving and marking the woman's being, that it has, as it were, the character of a monos and thus tends toward monogamy. Kierkegaard was alluding to this when he said that it would matter nothing to him to betray the whole world, but that he would shrink from betraying a pure maiden; for this would mean that one was violating the 'self' of this maiden.<sup>18</sup>



Van Riessen, Renée, “¿A Violent God? Philosophical Reflections on Monotheism and Genesis 22”, en *The Law of God: Exploring God and Civilization*, Onno Zijlstra and Pieter Vos, coords., Leiden: Brill, 2014.

<sup>17</sup> Thielicke, p. 68.

<sup>18</sup> *Ibíd.*, p. 84.

*Palabras clave:* dios, religión, teología, civilización

La relación histórica entre la religión y lo que se ha llamado “civilización” se puede presentar desde dos perspectivas: una reconoce la función moralizante y los valores de la religión, mientras la otra percibe la violencia y opresión que a veces acompañan a los ideales religiosos. En *The Law of God: Exploring Life and Civilization* los editores se proponen explorar los conceptos de *Dios* y *civilización* a través de colaboraciones de autores con distintas perspectivas y de varios campos de conocimiento. Las contribuciones se dividen en tres temas: secularidad, monoteísmo y transformación.

¿En “A Violent God? Philosophical Reflections on Monotheism and Genesis 22”, Renée van Riessen habla sobre la violencia que a veces acompaña a la religión, por ejemplo, en agresiones contra homosexuales o la subordinación de mujeres. Según van Riessen, las religiones monoteístas (específicamente el cristianismo, judaísmo e islamismo) son propensas a la violencia e intolerancia por su misma naturaleza: se crea una distinción entre quienes tienen las creencias “correctas” y quienes no. Tras contrastar distintos puntos de vista sobre la religión en la época moderna, van Riessen retoma el Génesis 22, la historia de Abraham, que en muchas interpretaciones se utiliza como evidencia de la violencia del Dios de Abraham y de su fe. Ante esta clase de críticas, van Riessen alude a la lectura de Kierkegaard en *Temor y temblor* para concluir que la historia de Abraham –y, más allá, el monoteísmo– no es una historia sobre violencia, sino sobre la fe y su naturaleza subjetiva: “We discovered through the reading of *Fear and Trembling* that Gen. 22 should not be considered a story about the violence of the divine commandment, but rather a story that confronts the reader with the difficult question of how to communicate faith.”<sup>19</sup> Así, la subjetividad de la fe dificulta su comprensión desde fuera.

### 3. Artes: Música, cine y literatura

Belzen, Jacob A., “Religion Culture and Music: A Psychological Exploration”, en *Cultural Psychology of Musical Experience*, ed. por Sven Hroar Klempe, Charlotte: Information Age Publishing, 2016.

*Palabras clave:* psicología, música, religión

---

<sup>19</sup> Van Riessen, p. 191.

En “Religion, Culture, and Music: A Psychological Exploration”, Jacob A. Belzen habla sobre la música religiosa, cuestionando si ésta tiene la capacidad de provocar la fe y convertir a personas a la religión, específicamente al cristianismo. Para responder esta pregunta, analiza qué se considera “música religiosa” y estudia distintas perspectivas y anécdotas de personas que han tenido una experiencia o conversión religiosa a partir de la música. En su análisis, retoma la distinción de Kierkegaard de las etapas de la vida: estética, ética y religiosa, aplicando esta distinción al contexto de la experiencia musical y la psicología detrás de ella. Según Belzen, estas etapas se pueden confundir en el contexto de la música: “However, psychology would very likely be inclined to amend Kierkegaard at least to the extent that the aesthetic and ethical stage could also be named and experienced as religious (even if in themselves they may not be ideal from a certain religious perspective)”.<sup>20</sup> Al final, concluye que la experiencia religiosa de la música es demasiado personal y subjetiva; aunque la psicología puede servir para hacer algunas observaciones y reflexiones acerca de quienes experimentan una conversión, no es suficiente para responder la pregunta que hace al inicio del ensayo.



Benjamin, Jeffery L., “The Repeated Tone of Civilization”, en *Memory, Space, Sound*, Johannes Brusila, ed. por Bruce Johnson y John Richardson, Bristol: Intellect, 2016.

*Palabras clave:* sonido, repetición, campos industriales

Este volumen aborda desde perspectivas y disciplinas distintas la manera en la que el sonido, específicamente la música, adquiere sentido y significado en relación con el tiempo y el espacio. Así, a través de los ejes temáticos de *memoria, espacio y sonido*, se enfrenta la problemática desde la musicología, etnomusicología, historia cultural, estudios culturales y de los medios, entre otros, haciendo énfasis en la relación interdependiente de los distintos factores a través de los cuales se construye el sentido de la música. En “*The Repeated Tone of Civilization*”, Jeffrey L. Benjamin analiza los sonidos industriales y sus efectos socioculturales. Benjamin emplea el concepto de la repetición de Kierkegaard para hablar sobre la repetición sónica y cómo los sonidos de campos industriales (minas, fábricas, etc.) son un componente

---

<sup>20</sup> Belzen, p. 64.

importante de la estructura de algunas sociedades. A través de anécdotas y testimonios, plantea que los sonidos industriales tienen un poder constitutivo y fundacional en la sociedad, capaz de formar identidades y unir a la comunidad.



Ciria, Alberto (ed.), *Filosofía y cine 1: ritos*, Sevilla: Editorial Thémata, 2017.

*Palabras clave:* cine, *El festín de Babette*, *Temor y temblor*, *In vino veritas*, *Repetición*, rito, sacrificio, repetición

En el libro colectivo *Filosofía y cine 1: Ritos*, editado por Alberto Ciria, hay algunos colaboradores que mencionan a Kierkegaard dentro de su exposición. El primero de ellos es Xavier Escribano en su ensayo “La misericordia y la verdad se han besado: el banquete ritual en *El festín de Babette*”. Para el autor, esta película danesa de Gabriel Axel está impregnada de una atmósfera con resonancia kierkegaardiana, especialmente de su obra seudónima *Temor y temblor*, donde la figura de Abraham es dramatizada por medio de “«movimiento de la resignación infinita», y la paradoja que escapa a cualquier lógica que, gracias a la fe, aquello que sacrificamos es derramado sobre nosotros en abundancia”<sup>21</sup>. El autor retoma tres personajes de *El festín de Babette* que a sus ojos están marcados por la renuncia: el joven teniente Loewenhielm que se reencuentra, sin esperarlo, con el objeto de su renuncia: “He estado con usted cada día de mi vida. Sabe usted que es cierto, ¿verdad? (...) Y –prosiguió él– seguiré estándolo cada uno de los días que me queden por vivir. (...) Pues esta noche he aprendido, querida hermana, que en este mundo todo es posible.” Otro acto de renuncia acontece con Philippa, quien con su voz prometedora renuncia a un posible futuro brillantísimo como diva y a su eventual relación amorosa con Papin. En el caso de Philippa la renuncia recae en la dimensión estética de la existencia, en favor de una vida de entrega y abnegación, prosiguiendo la tarea de su padre el deán. Finalmente, Babette, la carismática figura central de la película también está marcada profundamente por la renuncia y por el sacrificio. No sólo por haber perdido a los suyos, presas de una sangrienta

---

<sup>21</sup> El autor hace referencia al artículo: Jean Schuler, “Kierkegaard at Babette’s Feast: The Return to the Finite”, *Journal of Religion and Film*, Vol. I, N° 2 (1997).

represión política, sino porque con su huida, abandona el contexto social en el cual su arte culinario exquisito podía sustentarse y tener sentido.

Fernando Pérez-Borbujo también reflexiona en su ensayo sobre el rito en la película *El festín de Babette*, titulado “La gravedad y la gracia: un análisis de *El festín de Babette*”. La primera referencia a Kierkegaard es a su obra seudónima *In vino veritas*, concretamente al cuidado ritual que tiene Constantín Constantius en los preparativos para que el banquete adquiriera la atmósfera precisa para la reunión con los amigos, donde cada uno de los cinco comensales dará un discurso sobre la naturaleza de la mujer. Este cuidado en lo ritual es muy similar al banquete que ofrece Babette. Sin embargo, la diferencia entre la versión del simposio en *In vino veritas* y la película de Axel “radica en que aquella es básicamente un discurso burlesco y cómico sobre la imposibilidad de dar forma y figura a la presencia divina que aletea en la mujer como objeto erótico, y en el caso del Festín de Babette se trata de que la divinidad, sin ser notada, se haga carne y tome posesión de los suyos de la manera más sutil y delicada, en el más absoluto silencio, sin discursos ni encomios”.<sup>22</sup> Por otra parte, Pérez-Borbujo concluye que el rito libera al hombre de lo meramente ritual. La verdadera repetición kierkegaardiana “no deviene nunca mero hábito o ritual, sino que permanece siempre verdadero rito, o sea, eterna juventud, poder de lo originario dirigido a lo eterno”<sup>23</sup>. En *El concepto de la angustia* la repetición es definida como gravedad, como un sentimiento vivo e íntimo, por la que se reincorpora de la repetición y conserva su originalidad.<sup>24</sup>



Doede, Robert, “The Challenges of Teaching Feminist Philosophy at a Conservative Evangelical University: The Pedagogy of Indirection”, en *Facing Challenges: Feminism in Christian Higher Education and Other Places*, Allyson Jule y Bettina: Cambridge Scholars Publishing, 2015.

*Palabras clave*: cristianismo, feminismo, educación, comunicación indirecta

El tema central de esta colección de ensayos es los retos del feminismo en instituciones cristianas, tanto en la academia y universidades como en iglesias

<sup>22</sup> Ciria, p. 203.

<sup>23</sup> *Ibíd.*, p. 215.

<sup>24</sup> Cfr. Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, Madrid: Alianza Editorial, 2007, pp. 259-260.

y otros espacios. En “The Challenges of Teaching Feminist Philosophy at a Conservative Evangelical University: The Pedagogy of Indirection”, Robert Doede, quien enseña filosofía feminista en una universidad evangelista, habla sobre las dificultades que enfrenta al impartir esta materia a estudiantes que vienen de comunidades evangelistas tradicionales. A pesar de que Doede encuentra muchas similitudes entre el pensamiento feminista y el cristianismo, considera que si se hubiera encontrado con el feminismo cuando era estudiante universitario lo habría desechado inmediatamente. Para evitar que esto suceda con sus propios alumnos, desarrolló un método que llama “pedagogía de indirección”, en el que utiliza algunos conceptos de Kierkegaard (quien a su vez se inspiró en Sócrates) para enseñar a sus alumnos a través de la comunicación indirecta:

Following Socrates and Jesus’ lead, Kierkegaard used forms of indirection throughout his pseudonymous authorship. His pseudonymous works depicted the lives of fictitious characters who embodied various kinds and degrees of self-deception that Kierkegaard used to subtly lure his unsuspecting readers into seeing themselves in the self-deceptions those characters enacted. He used indirection to raise his readers’ self-awareness and their capacities to honestly question themselves.<sup>25</sup>

Doede trata de comunicar los conceptos del feminismo de una manera indirecta, socrática y kierkegaardiana para que sus alumnos puedan reconocer el valor del pensamiento feminista dentro del cristianismo y sus propias vidas.



Zátonyi, Marta, *Bergman: el guardián de la nada*, Buenos Aires: Editorial Nobuko, 2017.

*Palabras clave:* Bergman, cine, angustia, libertad

En su trabajo que dedica a Ingmar Bergman, dentro de la colección “Los directores”, Marta Zátonyi hace múltiples referencias a Kierkegaard. Zátonyi considera que la lectura del filósofo danés dejó marcado al cineasta sueco y que esto quedó de manifiesto en algunas de sus películas. En el capítulo que dedica al pensamiento del cineasta, afirma que para acercarse al corpus filosófico del mundo bergmaniano es imprescindible profundizar

<sup>25</sup> Doede, p. 51

en el concepto de *angst* que, siguiendo a Kierkegaard, “la angustia es consecuencia inevitable de elegir convertirse en ser humano, por haberse desarraigado de su realidad primaria y elegir ser libre”<sup>26</sup>. El hombre es el resultado de sus propias elecciones, y la angustia es la señal clara de nuestra libertad y de la responsabilidad de esas elecciones. Sin angustia no hay ser humano, no hay grandeza, no hay vida que valga la pena vivir.

Estas ideas, según la autora, influyeron enormemente en Bergman, especialmente en su tercer periodo como director, en donde se destacan: *El séptimo sello* (1957), *Fresas salvajes* (1957), *En el umbral de la vida* (1958), *El rostro* (1958), *El manantial de la doncella* (1960), *El ojo del diablo* (1960), *Detrás de un vidrio oscuro* (1961), *Luz de invierno* (1963), *El silencio* (1964). Las preguntas por Dios, por el significado de la libertad, por la angustia, sobre el sentido de la existencia, están presentes de diversas formas en esas películas. Esta tensión propia de la angustia se ve reflejada en algunos de los diálogos de *El séptimo sello*, concretamente en la confesión (o en el confesionario) entre Antonius y La Muerte; y la escena de Antonius y La joven que es llevada para ser quemada en la hoguera. Antonius se observa en espejo de su propia vida, en el deseo de un Dios que no se hace presente, en una angustia y desesperación sobre su estado existencial.



Hoffmann, Lukas, *Postirony: The Nonfictional Literature of David Foster Wallace and Dave Eggers*, Bielefeld: Verlag, 2016.

*Palabras clave*: ironía, postironía, literatura, no-ficción

En este libro, Hoffmann desarrolla el concepto de postironía a partir de textos de David Foster Wallace y Dave Eggers que considera como *creative nonfiction* (no-ficción creativa). Según el autor, la postironía consiste en una crítica y resistencia a la ironía del postmodernismo; estos escritores buscan comunicarse con el lector a través de la sinceridad y la verdad en vez de sólo entretenerlo. Algunas de las características de la postironía de Wallace y Eggers son un rechazo de la pretensión en la ironía, una demanda de responsabilidad del autor, una ansiedad por lo “real” y el reconocimiento de que la ironía se puede convertir en una excusa para la pasividad.

Al conceptualizar la postironía, Hoffmann aborda distintos usos y pensamientos de la ironía en la historia y en la actualidad, por lo que acude

<sup>26</sup> Zátónyi, p. 37.



inevitablemente a Kierkegaard. Refiere a un artículo de Allard Den Dulk en el que compara la ironía en Kierkegaard y Wallace:

Kierkegaard's occupation with his contemporary romantic irony led him to an insight similar to Wallace's ideas about ironists after WW2. Whenever societies are gridlocked in their belief to be the peak of historical development (or the end of history), ironic art can startle the hypocritical tone of superiority and can debunk duplicitous behaviors. Therefore, both Kierkegaard and Wallace believe in a temporary progress for a society through ironic unveiling.<sup>27</sup>

Así, Hoffmann considera que ambos escritores buscan exponer los problemas de sus respectivas épocas a través del uso de la ironía.



Wolfe, Gregory, *The Operation of Grace: Further Essays on Art, Faith, and Mystery*, Cambridge: The Lutterworth Press, 2016.

*Palabras clave:* religión, arte, literatura

En esta colección de ensayos, Wolfe aborda la intersección entre el arte, la fe y el misterio. El libro está compuesto por textos publicados originalmente en la revista literaria *Image*. Según el autor, el arte y la religión tienen una relación analógica y complementaria. Dentro de la sección “*Art Speaks to Faith*”, Wolfe analiza los personajes del libro *The Life You Save May Be Your Own*, de Flannery O'Connor, relacionando a los personajes de la novela con los conceptos de *genio* y *apóstol* según Kierkegaard:

[Percy's] own understanding was informed by Søren Kierkegaard's distinction between the genius and the apostle. The modern Romantic figure of the genius gave us a heroic figure who was capable of sudden epiphanies, personal revelations. But the apostle is someone who has “heard the news of something that has happened, and he has the authority to tell somebody who hasn't heard the news what the news is.”<sup>28</sup>

Los personajes del libro de Percy –todos pensadores religiosos– son apóstoles de su época secularizada. Según Wolfe, aunque la época reciente es más abierta a la experiencia y el conocimiento religioso, se tiende a preferir la figura del genio por encima del apóstol.

<sup>27</sup> Hoffmann, p.61.

<sup>28</sup> Wolfe, p. 27



Garza Saldivar, Héctor, *Senderos en la niebla: repensar el papel de la educación y la tarea de la universidad*, Guadalajara: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2017.

*Palabras clave:* universidad, mundo contemporáneo, individualismo, masificación

En *Senderos en la niebla: repensar el papel de la educación y la tarea de la universidad*, Héctor Garza une tres ensayos cuya temática gira alrededor de dos cuestiones fundamentales: ¿cuál es la misión de la universidad? y, relacionada con ella, ¿en qué consiste la educación del sujeto? Se trata de un análisis crítico de la sociedad contemporánea y el papel que juega la universidad en los parámetros que la dominan. El autor afirma que nuestro mundo se asemeja cada vez más a esos mundos terroríficos narrados por George Orwell y Aldous Huxley; mundos inhumanamente mecanizados, vigilados, sometidos, masificados en el anonimato. Habla de un mundo que ya no habitamos, sino que es tan solo la plataforma indispensable para el logro de la maquinaria de la riqueza y el poder que constituyen el escenario cruel de sus consecuencias implacables.

Entre otras reflexiones, Garza aborda el individualismo como categoría ética o sociológica, que en el fondo debe ser calificada como egoísmo, como desinterés por los demás y falta de solidaridad. Sin embargo, este diagnóstico debe completarse “diciendo que este así llamado ‘individualismo’ no es sino la máscara que esconde una realidad oculta: la de que vivimos, en muchos aspectos de nuestra vida, una profunda masificación. Aquello que Søren Kierkegaard denunciaba, ante la pretensión totalitaria de Friedrich Hegel, como la pérdida del individuo”<sup>29</sup>. Este individualismo convive con las formas más profundas de masificación y despersonalización, de forma que se puede ser masivamente individualistas; repetitivamente individualistas; aburridamente individualistas, carentes de toda originalidad, justamente porque todos lo somos de la misma manera, aunque algunos pretendan validar su individualidad en la rebelión.

---

<sup>29</sup> Garza, p. 27.

#### 4. Tecnología y medios de comunicación

Fernández Vicente, Antonio, *Educación crítica y comunicación*, Barcelona: Editorial UOC, 2018.

*Palabras clave:* educación, comunicación, repetición

En *Educación crítica y comunicación*, Antonio Fernández hace referencia a la repetición kierkegaardiana para realizar una crítica de los clichés que los medios de comunicación buscan implantar en la sociedad. Considera que los medios juegan un papel doble: por una parte, reproducen las imágenes estereotipadas que ya están presentes en la sociedad, pero por otro lado contribuyen a la creación de esos estereotipos. Aunque solamente retoma un aspecto de la repetición kierkegaardiana, Fernández afirma que “la repetición —que es para Kierkegaard un recuerdo vivido hacia delante— de los mismos esquemas formales, de las mismas estructuras narrativas en los medios, se contrapone a la impresión de novedad del lenguaje de los medios”<sup>30</sup>. No obstante, esos lugares comunes resultan ser un imán para las masas, pues el estereotipo construye horizontes que permiten una guía de comportamiento para sentirse incluido al reproducir los clichés que los demás están asumiendo.



Pérez-Luño Robledo, Enrique César, *El procedimiento de habeas data: el derecho procesal ante las nuevas tecnologías*, Madrid: Editorial Dykinson, 2017.

*Palabras clave:* derecho procesal judicial, individualidad, masificación

En su libro sobre derecho procesal, Pérez-Luño aborda la interacción entre este ámbito del derecho y las nuevas tecnologías de información, ordinariamente referidas a todas las actividades rutinarias e instrumentales que se llevan a cabo en cualquier oficina judicial o tribunal de justicia. Así, la nueva categoría jurídica del *habeas data* busca defender la libertad informática del ciudadano, el derecho al tratamiento informático adecuado y a que se le facilite el acceso a los datos que le conciernen. El autor señala que si bien la automatización tiene muchos aspectos positivos que permiten una buena valoración general de esos procesos, puede abrir las puertas

<sup>30</sup> Fernández, p. 52.

al peligro de masificación en algunos aspectos que deben estudiarse y resolverse de forma particular. En este contexto, el autor hace una referencia al pensador danés:

La sentencia elaborada en masa (por jueces rutinarios o por ordenadores) no constituye nunca la culminación deseable del proceso. Hace años, cuando determinadas visiones ilusorias de la informática abogaban por la sustitución de los jueces humanos por jueces-robot o por ‘máquinas de hacer sentencias’, se advirtió que una sentencia elaborada en masa contradice la propia esencia del proceso. Como señaló Kierkegaard, un juicio que no estime a las personas una a una, individualmente, no es más que una farsa y una mentira. Dios es el “Juez” por excelencia, porque ignora a la muchedumbre y sólo estima a los individuos.<sup>31</sup>



Pirnie, Liz, “Creating the Conditions for an Intellectually Active People: What Today’s Public Intellectual Can Learn from Anonymous”, en *Speaking Power to Truth: Digital Discourse and the Public Intellectual*, Richard Edmonton Hawkins y Michael Keren, editores, AB: AU Press, 2015.

*Palabras clave:* verdad, medios, comunicación

En este volumen, los diversos autores analizan la figura del intelectual público (*public intellectual*) y cómo se desarrolla en el mundo mediatizado contemporáneo. Tradicionalmente, a los intelectuales –sean escritores, científicos, académicos– se les asigna el rol social de difundir el conocimiento y ayudar a formar la opinión pública. Se considera que estos individuos tienen una responsabilidad de transmitir una *verdad*, con información respaldada epistemológica y teóricamente, no basada en pura opinión. El libro analiza la evolución del “intelectual público” y cómo las tecnologías de la comunicación han cambiado el acceso a la información; en un mundo en el que abunda la información, los autores se preguntan por la sustancia intelectual, ya que muchos medios no indican las fuentes, credibilidad o marco epistemológico de sus contenidos.

En “Creating the Conditions for an Intellectually Active People: What Today’s Public Intellectual Can Learn from Anonymous”, Liz Pirnie analiza la posibilidad que da el internet de un activismo público, anónimo y colectivo,

<sup>31</sup> Pérez-Luño, p. 59.

como el caso del grupo llamado *Anonymous*. Para esto, Pirnie explora la figura del “Public Intellectual 2.0”, el intelectual público mediatizado que se comunica con un público extenso a través de plataformas como Twitter y blogs y que puede llegar a una gran comercialización de sus ideas y opiniones. Al analizar este fenómeno, hace referencia al ensayo “*La época presente*” de Kierkegaard, en el que critica a la prensa y al concepto vacío de “el público”: “For Kierkegaard, the daily papers of the mid-nineteenth century were instrumental in producing a degrading levelling of society to its lowest common denominator.”<sup>32</sup> La preocupación de Kierkegaard refleja algunas críticas contemporáneas ante la abundancia de información y la facilidad de publicación que permiten las tecnologías y plataformas digitales de nuestra época.

##### 5. Profesiones: sociología, cultura empresarial, negocios, medicina

Frederiksborg, Alexandra Christina, y Timothy L. Fort, *The Sincerity Edge: How Ethical Leaders Build Dynamic Businesses*, Stanford: Stanford Business Books, 2017.

*Palabras clave:* negocios, ciencias sociales, sinceridad, otredad

En este libro, los autores argumentan por el valor de la sinceridad dentro de las corporaciones y los negocios. A través de distintos ejemplos de empresas que han integrado la sinceridad o autenticidad en su cultura, argumentan que la sinceridad, además de ser un valor que se debe buscar por sí mismo, contribuye al desarrollo y crecimiento de las empresas y a su éxito económico. Con esto, buscan persuadir a líderes de empresas y otras personas en el ámbito que las acciones éticas son buenas para todos los accionistas de la empresa. En el capítulo titulado “Building on Good Decisions With Authenticity and Sincerity”, los autores delimitan distintas definiciones de *autenticidad* y *sinceridad*, apoyándose en fuentes filosóficas. Utilizan el concepto kierkegaardiano del ser en relación con el otro para hablar sobre el desarrollo de las empresas en relación con su entorno, sus clientes, sus empleados y sus accionistas: “In becoming truly our ‘selves,’ we do so in relation with other people or other things; we do not do so in isolation from them.”<sup>33</sup>

<sup>32</sup> Pirnie, p. 94.

<sup>33</sup> Frederiksborg y Fort, p. 106.



Goldsby, Michael C. y Robert Mathews, “Entrepreneurship and Existentialism: Establishing Authenticity in a Crowded Global Marketplace”, en *The Challenges of Ethics and Entrepreneurship in the Global Environment*, Donald F. Kuratko y Sherry Hoskinson (ed.), Bingley, UK: Emerald Group Publishing Limited, 2015.

*Palabras clave:* existencialismo, autenticidad, emprendimiento

Este libro aborda problemáticas de la ética y el emprendimiento en el contexto contemporáneo global. Los autores analizan los distintos factores y fuerzas económicas, tecnológicas, ambientales y sociales que los emprendedores y líderes de empresas deben considerar al tomar decisiones éticas con valores deliberados. En “Entrepreneurship and Existentialism: Establishing Authenticity in a Crowded Global Marketplace”, Michael G. Goldsby y Robert Mathews retoman el concepto de la *autenticidad*, argumentando que el ser auténticas ayuda a las compañías a ser más atractivas para sus accionistas. Según los autores, la visión y misión de una compañía, así como sus valores, deben reflejar la visión, identidad y propósito de su fundador: “Authentic companies exude an essence that is appealing to many stakeholders, such as employees, customers, and the management team. Existential philosophies can assist the entrepreneur in establishing what they stand for and want to be in a growing and complex global economy.”<sup>34</sup> Hacen referencia a Kierkegaard como padre del existencialismo, revisando distintos conceptos de la tradición existencial y cómo se pueden aplicar al emprendimiento y a los negocios.



Maio, Giovanni, *Essays in Medical Ethics: Plea for a Medicine of Prudence*, Stuttgart: Thieme, 2017.

*Palabras clave:* ética, medicina, desesperación

En *Essays in Medical Ethics: Plea for a Medicine of Prudence*, Giovanni Maio explora los efectos de los avances médicos y tecnológicos de nuestra época. Según Maio, la medicina moderna crea la ilusión de que podemos controlar todos los aspectos de la vida biológica, por ejemplo, nuestra apariencia

<sup>34</sup> Goldsby y Mathews, p. 2.

física, las enfermedades y la reproducción. Esta ilusión nos lleva a una crisis existencial cuando enfrentamos la enfermedad o la muerte. Para Maio, los límites humanos –que ningún avance médico o tecnológico pueden superar– son precisamente lo que le dan sentido y profundidad a la vida. Por eso, es importante buscar una medicina *prudente* que reflexiona y actúa sobre estos límites.

En el capítulo titulado “Prettier, Better, Stronger”, Maio habla sobre la tendencia contemporánea de acudir a sustancias, cirugías u otras tecnologías que pretenden “optimizar” al ser humano, tanto en apariencia física como en funciones cognitivas. Según Maio, este deseo y posibilidad de mejorar crea la ilusión de opciones infinitas, mismas que, siguiendo a Kierkegaard, causan desesperación: “Now if possibility outruns necessity, the self runs away from itself, so that it has no necessity whereto it is bound to return — then this is the despair of possibility.”<sup>35</sup> El tener tantas posibilidades y no poder vivirlas todas causa ansiedad y miedo de haber tomado la decisión incorrecta; la necesidad de siempre querernos “mejorar” al estándar de éxito y optimización de la sociedad no nos permite realizar nuestra propia identidad. Esto causa desesperación, por lo que Maio nos invita a reflexionar sobre el verdadero beneficio y utilidad de la optimización.



Mendoza-Álvarez, Carlos, “Una racionalidad surgida de las resistencias ante la violencia sistémica”, *Concilium: revista internacional de teología* 369: *Diálogos entre racionalidades culturales y religiosas*, Navarra: Editorial Verbo Divino, 2017.

Palabras clave: teología y mundo contemporáneo, angustia

Según Carlos Mendoza-Álvarez, el metarrelato de autonomía y emancipación propio de la Modernidad se extendió de muchas formas en Occidente; sin embargo, el proyecto moderno se consolidó en la Revolución Industrial como una razón instrumental objetivante y tecnocientífica. De esta racionalidad surgió el capitalismo como un estado de bienestar y, al mismo tiempo, se erigió como modelo de la sociedad occidental, extendiéndose a las colonias alrededor del mundo, atrapadas en el deseo mimético de las metrópolis europeas.

---

<sup>35</sup> Maio, citando *La enfermedad mortal* de Kierkegaard, p. 66.



Una consecuencia de este paradigma cultural fue la “muerte de Dios”: “En tanto fuente de sentido, valor y esperanza, junto con la orfandad que trajo consigo, tanto en el orden cognitivo como moral y espiritual para las sociedades secularizadas. En este sentido, la ‘angustia’ existencial de Kierkegaard como la ‘existencia auténtica’ de Heidegger son claras ilustraciones de ese *pathos* moderno de naufragio del ego.”<sup>36</sup>



Stillion, Judith M. y Thomas Attig, *Death, Dying, and Bereavement: Contemporary Perspectives, Institutions, and Practices*, Nueva York: Springer Publishing Company, 2015.

*Palabras clave*: muerte, tanatología, conocimiento subjetivo, existencialismo

Este libro explora diferentes temas y perspectivas sobre la muerte y sus prácticas contemporáneas, incluyendo el cuidado paliativo, prácticas funerarias y la educación sobre la muerte, entre otros. El libro delinea el desarrollo de la tanatología y sus implicaciones en el mundo contemporáneo, con énfasis en la libertad del individuo de formar su experiencia de la muerte. Thomas Attig habla sobre las perspectivas ante la muerte que nos dan la fenomenología y el existencialismo. Dentro del marco del existencialismo, habla sobre la distinción propuesta por Kierkegaard entre la experiencia subjetiva y la objetiva ante la muerte: en la experiencia objetiva, se mantiene una distancia de nuestra propia mortalidad, percibiendo la muerte como una experiencia general y real, pero no de manera personal. En la experiencia subjetiva, aceptamos nuestra propia mortalidad, permitiendo que esto informe la manera en que vivimos: “Kierkegaard holds that the seeker of wisdom will attend to how awareness of mortality can affect and transform an entire life as it confers seriousness, urgency, and passion on choice among possible ways of living”.<sup>37</sup> Attig apunta a la sabiduría existencial de reconocer nuestra propia muerte, aludiendo a la descripción de Kierkegaard de las tres maneras de vivir: estética, ética y religiosa.



Bude, Heinz, *La sociedad del miedo*, Barcelona: Herder, 2017.

<sup>36</sup> Mendoza-Álvarez, p. 55.

<sup>37</sup> Attig, p. 5.

*Palabras clave:* sociología, miedo, angustia

Partiendo del principio de que la sociología se basa en las experiencias humanas que se reflejan en la sociedad, las cuales pueden ser observadas por diversos medios y de diversas maneras, la tesis fundamental del libro de Bude, *La sociedad del miedo*, es que la experiencia del miedo es un parámetro importante para comprender nuestra sociedad hoy en día. El miedo es un concepto que recoge lo que las personas sienten, lo que es relevante para ellas, lo que esperan y lo que las lleva a la desesperación. Por medio de ese concepto se puede observar hacia dónde se encamina la sociedad, cuándo ciertos grupos han claudicado en su interior y cómo germinan en muchos de ellos ánimos apocalípticos y de amargura. En diversos capítulos de esta obra se hacen referencias breves a Kierkegaard, especialmente señalando algunas conexiones entre la angustia y el miedo. Nuestras sociedades están experimentando un cambio en relación con la integración social: se ha pasado de la promesa de ascenso a la amenaza de la exclusión y la motivación para seguir adelante no es lo positivo, sino lo negativo. Todo esto viene acompañado del miedo; ante cada nueva circunstancia está la posibilidad de ser de aquellos que resultan sobrantes. Así, “como dice Kierkegaard, el miedo se ha convertido, en efecto, en ‘la realidad de la libertad como posibilidad antes de la posibilidad’”.<sup>38</sup>

En el capítulo que dedica al “pánico por el estatus en la clase media” hace otra referencia al *El concepto de la angustia* del filósofo danés, distinguiendo la angustia de la inocencia propia del niño de un segundo tipo de miedo –como Bude lo llama–, “tan contradictorio porque su verdad se encierra justamente en su manifiesta contingencia y superfluidad: de hecho el miedo a algo indefinido e inconcreto se basa en la ‘posibilidad angustiosa de poder’, y por eso es el miedo por sí mismo”<sup>39</sup>. Más adelante afirma que el miedo orilla al individuo a la renuncia de la toma de muchas decisiones de forma consciente, pues se quiere evitar el riesgo; sin embargo, “toda decisión que sea relevante para la praxis vital es un riesgo que, diciéndolo con palabras de Kierkegaard, se vive hacia adelante y se comprende hacia atrás. Posiblemente se encuentre aquí el verdadero motivo de una vida fallida: en que el yo quiere eludir el riesgo de la decisión”<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> Bude, p. 13. La referencia a Kierkegaard es del *Concepto de la angustia*, Madrid: Espasa Calpe, 1972, p. 43.

<sup>39</sup> Bude, p. 38.

<sup>40</sup> *Ibíd.*, p. 60.

### *Consideraciones finales*

Estas referencias son solamente una muestra de los abundantes estudios y reflexiones multidisciplinarios en los cuales el pensamiento de Kierkegaard está presente hoy en día. Si bien esta presencia se hace desde una enorme variedad de temas y ocasiones: el cine y la música, la práctica jurídica, el ruido industrial, la ética empresarial, el feminismo, el suicidio, la violencia religiosa, la muerte, etc., la mayoría de los artículos tienen algunos puntos en común en su lectura kierkegaardiana. Tal vez, el aspecto más destacado sea el diagnóstico crítico de nuestro momento histórico, como la acelerada masificación de nuestras sociedades y la pérdida de una identidad personal adecuada, que afecta también nuestra relación con los demás. Este diagnóstico va muy unido a las diversas formas en las que el filósofo danés lo enfatizó: la posibilidad y la angustia; la decisión y el miedo; la enajenación y las diversas formas de desesperación; la libertad y los estadios existenciales. Muchos de estos autores ven en él la base para una terapia existencial que permita a las personas enfrentarse a sí mismos de forma sincera y transparente, o un camino para retomar formas de comunicación y educación que salvaguarden el carácter propiamente humano de las relaciones sociales. Por otra parte, las referencias a las obras de Kierkegaard son muy variadas, especialmente las obras seudónimas, ya que están presentes casi todas. En algunas ocasiones la referencia es a un aspecto más genérico, como la angustia, los estadios de la existencia, la libertad, etc., pero en muchas otras hay referencias mucho más específicas y puntuales.

Bien puede parafrasearse la sentencia de Borges sobre un clásico, y afirmar de estos autores que están urgidos por diversas razones, encuentran en el pensamiento existencial de Kierkegaard un aliado para sus propios pensamientos.

Vázquez del Mercado Hernández, Alejandro (coord. y trad.), *Kierkegaard y la filosofía analítica*, México: Universidad Iberoamericana, 2016. 377 páginas. ISBN: 978-607-417-438-0.

Carlos Manuel Merino Castro

Hay filosofías que son más próximas al rigor, la sistematicidad y, por tanto, a las ciencias o las matemáticas. La filosofía analítica se cuenta entre ellas. Del otro lado del espectro están las filosofías de corte literario o que son próximas a la poesía –en el sentido amplio de esta palabra, entendida como «creación literaria» o «arte de la palabra»–. Søren Kierkegaard es un filósofo que pertenece a esta última clase; uno cuya obra lleva la marca de la literatura. A veces incluso de forma explícita, como en su obra *Diario de un seductor*, que es una novela corta. Pero, así también, sus aforismos y textos epistolares no son la forma típica de escritura académica.

Cuando Kierkegaard fue introducido al canon de los filósofos se complicó la caracterización de la filosofía. Definir negativamente *filosofía* –o cualquier otro concepto– es muy cómodo, pero si operando de ese modo resulta que un elemento de su definición es «no-literatura», ¿por qué Kierkegaard es considerado filósofo? Por supuesto que para los filósofos que se encuentran del lado literario del espectro, esto no es difícil de admitir. La pregunta adecuada es entonces, ¿por qué un filósofo analítico debería reconocer a Kierkegaard como filósofo? — Porque presenta argumentos, y por esta razón tiene ya algún valor para la filosofía analítica.

Aunque, si bien es cierto que en los textos de Kierkegaard hay argumentos, no debe olvidarse la idiosincrasia de este autor. Alejandro Vázquez del Mercado, el coordinador y traductor de *Kierkegaard y la filosofía analítica*, hace muy bien en acentuar la peculiaridad de Kierkegaard. Hay un debate vivo sobre si sus argumentos son lo que está a la vista en sus textos; es decir, si las proposiciones (y los argumentos) que en ellos están contenidas pueden atribuírsele letra por letra a Kierkegaard; o si, en cambio, no se debería diseccionar el texto, puesto que la intención de su autor es mostrar algo mediante el libro íntegro, esto es, tomado en su totalidad. Como ejemplo de esta última aproximación a la obra del filósofo, James Conant –autor de uno de los artículos compilados en el libro de Vázquez del Mercado– cita un pasaje del *Postscriptum* donde, mediante el seudónimo Johannes Climacus, Kierkegaard afirma que ““ toda la estructura del trabajo

[–el *Postscriptum*–]” encarna una “sátira de la filosofía especulativa”<sup>1</sup>. Si la filosofía muchas veces ha intentado simplificar lo complejo y clarificar lo oscuro, mediante el *Postscriptum*, que habla acerca de cómo uno puede llegar a ser cristiano, Kierkegaard (o Climacus) quiere llegar a mostrar lo difícil de esta tarea mostrando en la forma del texto esa dificultad. Es, de entrada, un libro extenso, pero, ¿por qué uno estaría inclinado a pensar que 500, 800 o 1000 páginas bastarían para resolver un problema como al que se enfrenta? Es ridículo. Esta es una de las cosas que la frase “ ‘toda la estructura del trabajo’ (o la *forma* del trabajo) encarna una ‘sátira de la filosofía especulativa’ ” conduce a pensar.

Además de este texto de Conant, hay otros donde se lidia con el problema de cómo leer a Kierkegaard. Después de todo, este es a grandes rasgos el propósito del libro *Kierkegaard y la filosofía analítica*. Mas no trata de cómo se *debe* leer al autor, sino de cómo se *puede* leer o de posibilitar su lectura. Alejandro Vázquez del Mercado Hernández presenta al filósofo danés, que no es una fuente bibliográfica habitual de la tradición analítica, como capaz de enriquecer a esta forma de hacer filosofía. Pues, si es cierto lo que él dice, que “la filosofía analítica no es una corriente, al grado de que puede contener casi cualquier postura concebible”<sup>2</sup>, entonces no es un salto muy grande afirmar también que es capaz de contener y examinar el pensamiento de los filósofos más diversos.

Una de las cualidades más apreciadas por los filósofos analíticos es la claridad en la expresión de ideas. Quizá la lectura directa de Kierkegaard no satisfaga esta exigencia, pero la lectura previa de los artículos compilados en el libro puede servir para anticipar las ideas que él expresa en *sus* libros. Es en este sentido en que *Kierkegaard y la filosofía analítica* ayuda a poder leer los escritos del filósofo danés. Claro que uno puede ser crítico de los artículos incluidos en el libro y diferir de las interpretaciones que los especialistas presentan (tras haber leído tanto el artículo como la obra o las obras de Kierkegaard de las que éste hace mención), pero si esto ocurre se habrá ganado algo. Vázquez del Mercado, en primer lugar, habrá ganado algo. El libro justamente tiene la intención de motivar a los filósofos analíticos a preocuparse por los problemas que presenta Søren Kierkegaard a la filosofía; invita a la producción de estudios kierkegaardianos en general y la invitación va dirigida a la filosofía analítica en particular.

<sup>1</sup> James Conant, “Kierkegaard, Wittgenstein y el sinsentido”, en *Kierkegaard y la filosofía analítica*, ed. por Alejandro Vázquez del Mercado, p. 284.

<sup>2</sup> Alejandro Vázquez del Mercado, *Kierkegaard y la filosofía analítica*, p. 17.

En ocasiones se piensa que “filosofía analítica del lenguaje” es un pleonasma, que toda filosofía del lenguaje es siempre analítica. Esto podría no ser cierto en tanto que Hans-Georg Gadamer y Martin Heidegger, filósofos de enorme importancia y no analíticos, mostraron una gran preocupación por el lenguaje, pero sí es un hecho que la mayor parte de los problemas de la filosofía del lenguaje han sido expuestos por filósofos analíticos.

Katherine Ramsland –en uno de los artículos más breves del libro– trata paralelamente la «comunicación indirecta», concepto fundamental de la filosofía de Kierkegaard, y la «implicatura griceana». Sería difícil argumentar que este concepto de Grice es, análogamente, fundamental para la filosofía analítica, pero esa no es la intención, sino evidenciar que un problema de la filosofía del lenguaje tiene ecos en la discusión en torno al pensamiento de Kierkegaard. El argumento es que «implicatura» y «comunicación indirecta», si bien se parecen, no son lo mismo, porque la comunicación indirecta no se reduce a enunciados tácitos o implícitos que podrían deducirse a partir de lo que sí fue explícitamente dicho (o escrito). “No se ocupa de *qué* puede inferirse, sino de *cómo* lo afecta a uno”<sup>3</sup>. Lo que es implicado en la implicatura es posible ponerlo en palabras. Ramsland da un ejemplo de Grice: “Sánchez ha dejado de golpear a su esposa”. Esto implica “Sánchez golpeaba a su esposa”, que es el enunciado tácito deducible a partir del primero. Hay ejemplos en los que la implicación puede ser falsa y el enunciado del que se deduce seguir siendo verdadero, y es esto lo que Grice quiere demostrar, pero la comunicación indirecta dice cosas que no pueden expresarse verbal o lógicamente; o, en términos de Wittgenstein, no las dice, las muestra. Con este recurso, Kierkegaard pone ante el lector un espejo: las cuestiones relativas a la existencia humana no pueden ser comunicadas directamente, sino que tiene que hacerse un rodeo. Por ejemplo, uno no está dispuesto a admitir sin renuencia que su pensamiento está plagado de prejuicios, pero quizá a partir de ver en acto esos mismos prejuicios en otra persona uno sea capaz de reconocerlos en sí mismo.

No obstante, todo lo anterior, leer a Kierkegaard sin conocimiento de las sugerencias de Ramsland también puede ser productivo –es decir, sirve mucho tomar los argumentos de Kierkegaard como si dijeran algo *directamente* e inferir sus implicaciones–, pero se tiene una visión más

---

<sup>3</sup> Katherine Ramsland, “Grice y Kierkegaard: implicación y comunicación”, en *Kierkegaard y la filosofía analítica*, p. 67.

comprensiva de su pensamiento cuando también se conoce la forma de lectura que ella propone. Charles Stephen Evans es consciente de las dos aproximaciones a la obra del filósofo, pero elige pasar por alto la idea de la “ironía global”, porque “incluso si los escritos de Kierkegaard son por completo irónicos, hay cierto sentido en que la ironía quedaría minada si no “le seguimos la corriente” y tomamos las afirmaciones y argumentos particulares en serio”<sup>4</sup>. El tema habitualmente atribuido a la analítica que a él le interesa tratar pertenece a la epistemología: se trata de la discusión entre realismo y antirrealismo. Para el realismo, la realidad es independiente de la mente. Para el antirrealismo, en cambio, la idea de una cosa en sí es absurda o inútil, porque el humano no parece capaz de hablar del mundo según cómo es en sí mismo, sino sólo según cómo se le presenta –según cómo es para él–.

En su artículo, C. Stephen Evans trata de responder si Kierkegaard es realista o antirrealista. Evans opta por leerlo como realista, pero el problema más grande al que se enfrenta es la afirmación hecha por el danés de que “la verdad es subjetividad”. Antes de mostrar cómo lidia Evans con este problema, hay que ver cómo entiende él el realismo de Kierkegaard. Siguiendo su argumentación, Kierkegaard es de un realismo muy próximo al de Kant. En estos términos, Søren admite la existencia del *noúmeno* al mismo tiempo que reconoce la imposibilidad de conocerlo; mas él habla de conocimiento en dos maneras distintas. La primera, el sentido estricto o restringido, se refiere al tipo de conocimiento relacionado con la certeza cartesiana del *cogito*, puesto que el único objeto de esta forma de conocimiento es la realidad actual de uno mismo: “la propia realidad del agente”<sup>5</sup>. Empero, contrariamente a Descartes, para Kierkegaard el resto del mundo no puede conocerse de este modo; aquel es el único dato *nouménico* que se tiene. La segunda forma de conocimiento es más laxa. El mundo externo es conocido de este modo, pero la única “razón” que se tiene para pensar que este conocimiento es objetivo no es propiamente una razón, sino la *fe*. Esto es lo peculiar del realismo de Kierkegaard. Podrá hablar de conocimiento “aproximativo”, pero no cree posible alcanzar alguna vez ninguna verdad objetiva del mundo, lo cual lo hace ver como antirrealista. Evans escribe: “Pienso que tomar a Kierkegaard en serio como filósofo puede arrojar luz sobre el debate del realismo dado que Kierkegaard

---

<sup>4</sup> C. Stephen Evans, “Realismo y antirrealismo en el *Postscriptum no-científico y definitivo* de Kierkegaard”, en *Kierkegaard y la filosofía analítica*, p. 117.

<sup>5</sup> *Ibíd.*, p. 122.



parece aceptar las premisas epistemológicas que frecuentemente justifican al antirrealismo, pero que combina estas premisas epistemológicas con una aceptación tradicional del realismo”<sup>6</sup>. Es decir, el aporte que Kierkegaard podría hacer al debate entre realismo y antirrealismo es una conciliación, hacerlos compatibles.

Ahora sí: ¿qué quiere decir que “la verdad es subjetividad”? Resulta que hay dos tipos de verdad: la verdad proposicional y la verdad de la existencia humana. El segundo tipo de verdad es el de la subjetividad y, en sus términos, se puede decir que una vida es verdadera, no verdadera, más verdadera que otra o menos verdadera. Por el otro lado, la verdad proposicional es algo así como la verdad objetiva. Para Kierkegaard es más importante una vida verdadera que conocer las verdades objetivas. Así, por ejemplo, es mejor una vida llevada a cabo de acuerdo con principios morales, éticos y religiosos que uno mismo se ha impuesto que la vida de alguien que únicamente obedece la religión institucional por hábito o costumbre; hay más verdad en la primera. Esto no quiere decir que las verdades objetivas sean insignificantes, sino que vale más una vida verdadera que una vida dedicada a adquirir conocimientos que, tomados aisladamente, no significan nada para la vida; pero una vida que combine ambos tipos de verdad es aún mejor. Cabe precisar, a manera de recordatorio, que este es el Kierkegaard de Evans.

Mediante estos ejemplos, tomados del libro de Vázquez del Mercado, se ha pretendido mostrar cómo Kierkegaard o bien los estudios sobre su obra presentan a este filósofo bajo una nueva luz. Hacen de él un contemporáneo y escuchan las aportaciones que es capaz de hacer a las discusiones actuales. Los temas que hoy son problemáticos son tratados por un Kierkegaard vuelto presente.

---

<sup>6</sup> *Ibíd.*, p. 118.

Marino, Gordon, *The Existentialist's Survival Guide. How to Live Authentically in an Inauthentic Age*. San Francisco: HaperOne, 2018. 260 páginas, ISBN: 9780062435989.

Catalina Elena Dobre

En nuestros tiempos cuando el academicismo se ha apoderado de la filosofía, de tal modo que se pierde todo el verdadero y auténtico mensaje de esta, obligada a cumplir con las normas de los sistemas de publicación y difusión, hay muy pocos libros de filosofía escritos desde el corazón y desde experiencias existenciales vivas y profundas. Por lo mismo, que hay quien elige también romper con las reglas, decidiendo escribir de manera honesta, emprendiendo un camino solitario y valiente.

Así lo hace Gordon Marino en su más reciente libro: se olvida de todas las reglas y nos comparte una experiencia de vida, un camino de edificación de la mano de sus más queridos autores: Søren Kierkegaard, Dostoievski, Nietzsche y Camus, entre otros, guiado por las palabras de Séneca: “aquel que estudia con un filósofo, debería llevar a su casa algo bueno todos los días; debería regresar diariamente a casa, un hombre más sano o, en el camino, convertirse en un hombre más sano”.

Gordon Marino es doctor en filosofía, director de la *Hong Kierkegaard Library* en St. Olaf College, Northfield, Minnesota, y profesor de filosofía en este mismo colegio; es un reconocido estudioso, profesor e investigador del pensamiento del filósofo danés Søren Kierkegaard; escritor y colaborador en famosos periódicos como *The New York Times*, *The Wall Street Journal*, y *The Washington Post*; es boxeador y entrenador para este deporte, esposo, padre de hijos, un amante de los animales y un excelente amigo para todos aquellos que lo conocen. Un hombre complejo con una vasta experiencia de vida y de las relaciones humanas, y con una amplia trayectoria académica. Como profesor Gordon Marino ha acumulado suficiente experiencia para poder entender que la filosofía, si no nos ayuda a vivir mejor, si no nos prepara para comprender las más profundas y transformadoras experiencias, no sirve de nada.

Su más reciente libro, por lo tanto, es la expresión de este itinerario de comprensión de sí mismo, que comparte con toda honestidad y sin reservas. Es, sin duda, un libro provocativo para nuestros tiempos; es, a la vez, un diálogo consigo mismo y con sus lectores. Considerando los temas que aborda en esta confesión, como la desesperación, la angustia o la

depresión, como vivencias de las que ningún ser humano se salva, el libro es una sutil crítica a las tendencias psicologizantes que acaban con hacer de los seres humanos unas “ratas de laboratorio” mediante las cuales se prueban fármacos para curar nuestras “enfermedades espirituales”, para adormecer nuestras conciencias con el claro objetivo de hacernos vivir como muertos en vida.

La confesión de Marino, con la ayuda de filósofos que marcaron su propia existencia, es un despertar, un signo de alarma: los que nos pueden salvar no son los fármacos sino la filosofía; y nos deja entender, desde las primeras páginas, que la filosofía si no sirve para sanarnos, para hacernos mejores personas, entonces es una pérdida total de tiempo. Por lo mismo, la filosofía y, sobre todo, el existencialismo, con su mensaje de vivir auténticamente, representa para el autor un testimonio original de su vivencia personal, sin prestarse, por lo mismo, a ser algún tipo de héroe moral.

Gordon Marino no nos quiere ofrecer una “cátedra”, sino quiere hablarnos con el corazón, compartir su entendimiento de cómo el existencialismo, con su sabiduría, lo ha ayudado, en momentos de crisis y en situaciones límites, a encontrar la fuerza para seguir adelante. Afirma: “Kierkegaard, Nietzsche, Dostoievski y otros pensadores existencialistas enfrentaron la vida sin pestañear y, sin embargo, fueron capaces de vivir vidas auténticas y mantener la cabeza y el corazón intactos. Más que cualquier otro grupo de filósofos, estos filósofos entendieron lo que enfrentamos en nosotros mismos, es decir, estados de ánimo como la angustia, la depresión y el miedo a la muerte”<sup>7</sup>.

Estos son para nuestro autor, los pensadores existenciales que se apartan en sus reflexiones de las categorías abstractas del pensamiento y se aferran a comprender el sentido de la vida misma. A estos se añaden: Tolstoi, Unamuno, Camus, pensadores que han manifestado una sed para la verdad más que una mera curiosidad intelectual. Guiado por todos ellos, Gordon Marino nos recrea un existencialismo personal que lo ayudó a tener esta sed para conocerse, entenderse y dar un sentido a su vida. Tarea no muy fácil que, sin embargo, se logra sólo en el momento en el cual cada uno decide ser honesto consigo mismo.

Así, su libro es, a mí parecer, un camino atormentado y, a la vez, de iniciación y de sanación. Hoy la imagen que tenemos del que se ocupa con

---

<sup>7</sup> Gordon Marino, *The Existentialist's Survival Guide. How to Live Authentically in an Inauthentic Age*, New York: HarperOne, 2018, p. 3.

el estudio de la filosofía es una acartonada que refleja más una actitud de esnobismo académico que una vivencia abierta y profunda para comprender la realidad. Por lo mismo, enredados en “las reglas” academicistas, olvidamos que el verdadero filósofo es el que pasa por experiencias de vida transformadoras, para ayudarnos a todos a orientarnos en la vida.

Es lo que hace Gordon Marino: nos ofrece una vía de orientación, pasando él mismo por todas la pruebas difíciles: por la rebeldía, por los gritos de Job, por el aprendizaje, por etapas transformadoras –que representan también la forma en la cual están estructurados los capítulos del libro-: la angustia, la depresión y la desesperación, la muerte, la autenticidad, la fe, la moral y el amor, todos estos siendo conceptos kierkegaardianos que constituyeron la base del existencialismo como corriente filosófica y, a la vez, la base del existencialismo personal del autor, transmitido desde la perspectiva de la primera persona, así como le enseñaron los filósofos que le salvaron la vida; porque esto sí: la verdadera filosofía tiene un profundo sentido soteriológico.

El lector se sorprenderá al encontrarse ante una honesta confesión. Muchos tratan de huir de su pasado, lo ocultan y tratan de olvidar las cosas menos agradables que en la vida pueden surgir, pero Gordon Marino nos expone su vida, en los momentos más difíciles, con reflexiones serias sobre aquellos *turning-points* -puntos clave- que lo hicieron regresar a sí mismo para intentar de nuevo; siendo fiel a la idea de que *el verdadero sentido de la filosofía se comprende sólo cuando uno es sincero consigo mismo*. Al pasar por una etapa de vida atormentada en su juventud –experiencias con el alcohol, con drogas; pasando por amor y desamor, por decepción, dolor e incertidumbres-, Gordon confiesa que vivió cinco años de infierno, de los cuales dos los pasó como uno “muerto en vida”, llegando hasta pensamientos suicidas. Vivió lo que Kierkegaard llama “la enfermedad mortal”: “la desesperación que parece como si algo se acabó, cómo perder a tu cónyuge o como no alcanzar tu sueño (...) Kierkegaard nos enseña que la desesperación es desesperación del yo, como si no quisiera ser yo, o como si no quisiera ser este yo”<sup>1</sup>. Siguió terapias hasta un día cuando, al entrar en un *coffee-shop* en el cual se encontraban también libros viejos, agarró un libro con una portada azul-gris. El texto se llamaba: *Las obras del amor* de Kierkegaard. Abrió el libro y empezó a leer sin tener idea de que este texto salvaría su vida. Afirma: “el sufrimiento puede romper a una persona

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 27.

o convertirlo en una roca, pero el sufrimiento también puede proporcionar el ímpetu para un movimiento espiritual”<sup>2</sup>.

Es de la mano de esta lección, que Gordon aprendió de su propia vivencia, que nos guía por los senderos de aquello que tenemos que enfrentar en la vida. El escape no es una solución y la ciencia, los psicoterapeutas o los fármacos tampoco nos ayudan. Probablemente no es una casualidad que el primer capítulo se refiere a la angustia. Hoy en día la angustia no sólo no es tomada en serio, sino que se piensa que “es parte de la maquinaria de la racionalidad como todavía creen algunos psiquiatras”<sup>3</sup>.

En la “era de la angustia”, la ciencia nos quiere apartar de este estado natural de este “vértigo de la libertad”. La angustia tiene que ver con la conciencia de la libertad y siempre es “sobre la posibilidad, sobre el futuro”. Por eso el autor nos recuerda que la angustia es nuestro maestro, que tenemos que dejarnos educar por ella y no huir y escondernos en el mundo atormentador de los fármacos.

En el año 1844, Kierkegaard confesaba: “En estos días sufro mucho de una muda inquietud del pensamiento. Estoy envuelto en angustia, ni siquiera puedo decir qué es lo que no puedo entender”. Aun así, el papel de la angustia es ayudarnos a entender que somos seres de libertad y que tenemos que definirnos a nosotros mismos mediante la elección. Porque es sobre la posibilidad y la libertad, la angustia nos recuerda que no podemos controlar nada. La angustia nos puede visitar en cualquier momento, recordándonos lo humanos que somos; por lo mismo, muchos no aguantan sus ataques. Marino nos recuerda las palabras de Kierkegaard: “la angustia es una expresión de la perfección humana; es la nostalgia de la vida terrenal por lo más alto”<sup>4</sup> y nos aconseja dejarnos abrazar por ella, tener valentía y no escapar porque se dirige a nuestra interioridad y nos quiere edificar, hacernos crecer como personas. La angustia no es una enfermedad es “la manifestación de nuestra naturaleza espiritual”, huir de ella es como querer huir de ti mismo. Por lo mismo, Marino nos transmite la idea de que nos tenemos que hacer amigos de nuestros humores, con todo lo que sentimos; porque si no, los obstáculos que creamos sólo serán la desesperación y la depresión, que es algo real y no se pueden borrar de un plumazo.

Ante pensamientos tortuosos, de los cuales no se puede huir, el autor nos dice, con toda la honestidad, que ellos nos pueden arrastrar a la más

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 52.

terrible depresión. Él mismo ha sido preso de ella y se ha dado cuenta que, con los años, ha perdido su confianza en las medicinas que mantenían la depresión a un lado y, como siempre en su vida, no fueron los fármacos los que le ayudaron a entender, sino otra vez Kierkegaard y otros autores queridos.

El gran problema que tenemos como seres humanos es que, como no somos capaces de entender las diferencias entre la desesperación y la depresión, confundimos una enfermedad psicológica con una espiritual y, por lo mismo, la industria farmacéutica crece en potencia cada vez más y los terapeutas se multiplican cada día. “Si Kierkegaard estuviera en Facebook, seguramente se quejaría de que nosotros, que hemos escuchado de Prozac, nos hemos vuelto sordos a la diferencia entre un trastorno que sentimos y una enfermedad en nuestro ser”<sup>5</sup>, afirma nuestro autor.

Como un profundo estudioso de los estados de ánimo, Kierkegaard ha pasado por todos ellos; desde la melancolía a la depresión, de la desesperación a la angustia, para ayudarnos a comprender y asumir todas estas manifestaciones de nuestra frágil naturaleza. Es verdad que, a diferencia de la angustia, la desesperación es una enfermedad del yo cuando ignoramos que tenemos uno o cuando no queremos devenir uno. Es en este punto en el cual Marino retoma las ideas del escrito *La enfermedad mortal* en el cual Kierkegaard nos presenta “una verdadera galería de retratos de las formas que toma la desesperación”<sup>6</sup> y nos recuerda que cumplir con nuestros sueños guajiros no significa no desesperar, sobre todo cuando estos sueños no tienen nada que ver con lo que somos de verdad. Para Kierkegaard estamos hechos de tres formas del yo: 1) el yo concreto; 2) el yo ideal (aquello a lo que tendemos, lo que soñamos ser) y 3) el verdadero yo, que no tiene nada que ver con nuestras ambiciones y sueños. El modo, en el cual nos movemos entre estas tres manifestaciones del yo, habla de quienes somos de verdad. Desafortunadamente muchos nos quedamos en las primeras dos formas del yo: allí manifestamos nuestras ambiciones, nuestros sueños, hasta lograrlos. Y, sin embargo, como bien afirma Marino, ¿logramos la felicidad? “Recuerda: la felicidad es el mayor escondite de la desesperación”<sup>7</sup>.

El peligro que subraya el autor es que hoy en día se piensa que nuestros pensamientos negativos o nuestras emociones son enfermedades para curar.

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, 64.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 74.

¡Hay pastillas para todo, hasta para nuestras emociones! Pero, en la medida en que queremos “curarnos” artificialmente, peor estaremos, porque la desesperación permanecerá. La verdadera curación surge enfrentando el dolor.

Los siguientes capítulos resaltan etapas de la vida que nos retan, que a lo mejor nos hacen sufrir, pero que son fundamentales para la edificación humana. Desde la muerte -que es una realidad misma de la vida, sobre la cual debemos aprender con la ayuda de la filosofía, así como la entendieron, Sócrates, Tolstoi, Kierkegaard-. También Marino llega al cuestionamiento sobre la autenticidad en relación, lo que significa el *social-media* en un mundo en el cual “ya no importa quién eres sino, quién pareces ser”<sup>8</sup> recordándonos las reflexiones que hace Camus en relación a la autenticidad alrededor de la frase apuntada en sus *Cuadernos*: “con el fin de ser, nunca intentes aparentar”. El mensaje es sencillo: “si quieres ser auténtico, no intentes aparentar”<sup>9</sup>.

La autenticidad exige siempre honestidad. En calidad de seres humanos no podemos ser nosotros mismos si no tenemos una relación con nosotros mismos, con nuestra existencia y con Dios porque somos, como sostiene el autor, entidades relacionales; tenemos una naturaleza relacional. Pero la clave para vivir auténticamente está en el modo en el cual elegimos relacionarnos: de manera honesta o falsamente, asumiendo la vida y no huyendo. Afirma el autor: “Sin embargo, según Kierkegaard, Heidegger, Tolstoi y otros existencialistas, la ansiedad, la nostalgia nos brindan la oportunidad de entrar en lo auténtico con los demás y con nosotros mismos”<sup>10</sup>.

Pero eso implica una elección; una elección que es de fe. Así Marino nos invita a reflexionar -mediante el ejemplo de experiencias propias, de diálogos interiores, pláticas con sus alumnos, de momentos de pérdida, pasando por cuestionamientos profundos y radicales: si vale la pena seguir sufriendo y amando; si esta vida, con todos sus desafíos, vale la pena ser vivida o no, como nos cuestionaba el mismo Camus.

El escrito es “la guía de supervivencia” del autor; es su mensaje de “cómo vivir de manera auténtica en un mundo inauténtico” que, con generosidad, regala a sus lectores con el fin de hacernos entender que, ante los grandes retos de la vida, ante los grandes acontecimientos, ante

---

<sup>8</sup> *Ibíd.*, p. 108.

<sup>9</sup> *Ibíd.*, p. 113.

<sup>10</sup> *Ibíd.*, p. 107.



la angustia, la muerte, la desesperación, ante el amor o la fe, no podemos escapar continuamente. No podemos huir. Hay que enfrentarlos.

Y la filosofía es la mejor medicina, el mejor *pharmakon*, así como fue para Nietzsche la música, que lo ayudó a sobrellevar su sufrimiento. Como afirma Marino: “la vida no es un viaje romántico, sino uno desalentador”; sin embargo, vale la pena hacerlo: “desde Kierkegaard hasta Camus, los existencialistas son profundamente conscientes de que la vida es un regalo incomparable, aunque también es un desafío”<sup>11</sup> y para esto no hay tratados de moral que nos ayuden, no hay reglas escritas para seguir lidiando con la belleza, con el amor o el sufrimiento de la vida; así como tampoco los fármacos pueden aniquilar nuestras auténticas emociones que son manifestaciones del espíritu en el hombre. Hay que pasar por la oscuridad para encontrar la luz: este es el mensaje que Marino nos transmite mediante sus confesiones. Y él sabe mejor que nadie, que la oscuridad no se vence huyendo porque, “como nos enseña Kierkegaard, aún tienes la responsabilidad de superar el dolor y cuidar a los demás incluso si te resulta difícil cuidar de ti mismo”<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> *Ibíd.*, p. 228.

<sup>12</sup> *Ibíd.*, p. 232.

Stewart, Jon, *Søren Kierkegaard: subjetividad, ironía y la crisis de la modernidad*, trad. de Azucena Palavicini: México, Universidad Iberoamericana, 2017. 222 páginas. ISBN: 9786074174496

Alejandro Cavallazzi Sánchez

¿Cómo comenzar a leer un autor tan complejo y *sui generis* como *Søren Kierkegaard*? Un autor que más allá de argumentos presenta posiciones existenciales a través de un considerable elenco de pseudónimos cada uno con un punto de vista distinto y original. Además de ello, Kierkegaard presenta la dificultad particular de que su vida personal se encuentra estrechamente entrelazada con su obra. ¿Por dónde empezar? En su caso no es suficiente presentar de forma escolarizada su producción, sino que también se debe tomar en cuenta su vida, y esto de un modo que no sea apoloético, pero tampoco indiferente.

Jon Stewart se da a esta tarea en la nueva publicación de la Universidad Iberoamericana: *Søren Kierkegaard: subjetividad, ironía y la crisis de la Modernidad*, traducido por nuestra colega y amiga Azucena Palavicini Sánchez. Es una obra que surge a partir del curso masivo en línea auspiciado por la Universidad de Copenhague llevado a cabo de los meses de octubre a diciembre de 2013. El curso tuvo un gran éxito, contó con veinticuatro mil estudiantes de todas las nacionalidades y resultó la inspiración y base de este trabajo.

El texto es una introducción o, mejor aún, una aproximación a la vida y obra de Kierkegaard. Su objetivo es presentar los momentos y las obras más representativas del pensamiento de Kierkegaard; esta tarea la realiza su autor a través de la perspectiva de la relación intelectual del filósofo danés con Sócrates.

La elección es afortunada por dos motivos: por un lado, presenta la actitud intelectual y personal de Kierkegaard ante el conocimiento, pues esta actitud explica buena parte de su obra y, por el otro, muestra la línea filosófica que regirá buena parte de su pensamiento desde su comienzo con la redacción de su tesis de magister: *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*.

No es casual la simpatía entre ambos caracteres. Resulta elocuente que a Sócrates le apodaban el ‘moscardón’ un insecto grande y molesto que gusta de picotear y a Kierkegaard el trinche o tenedor. Ambos motes hacían referencia a sus argumentaciones incisivas y actitudes insistentes ante el

conocimiento de uno mismo. Pero más profundo aún que la similitud de estilos está la similitud de objetivos. Kierkegaard se distancia de la figura clásica del filósofo especulativo y se reconoce como un ‘autor edificante’. Algo similar se podría pensar de Sócrates.

Stewart identifica que, en el caso de ciertos autores, resulta una distorsión el separar su actitud y carácter de su obra. “Este libro pretende integrar el aspecto biográfico con la caracterización del pensamiento de Kierkegaard y su obra.”<sup>13</sup> Tal es el caso de pensadores como Kierkegaard y Sócrates. Así, el texto integra el aspecto biográfico con la caracterización del pensamiento de Kierkegaard. “Esto permite al lector apreciar sus textos de manera más plena al observarlos bajo su contexto.”<sup>14</sup>

La obra hace un voto de objetividad, en contraste de otras introducciones que suelen ser apologistas, como lo afirma el profesor Stewart: “el presente trabajo busca observar de manera sobria a Kierkegaard y verlo por lo que era: un ser humano con las limitaciones y las debilidades de otros.”<sup>15</sup>

El texto hace un esfuerzo adicional por hacer contemporánea la obra de Kierkegaard y continuamente hace referencia tanto a la época moderna que vivió Kierkegaard como a la nuestra. Encontramos referencias a temas actuales como los medios de comunicación, la alienación y el conflicto entre el individuo y la sociedad. Kierkegaard “pudo haber muerto en 1855, pero hoy más que nunca es vigente para cualquiera que tenga la habilidad de leer sus obras y apreciar sus ideas.”<sup>16</sup>

En las palabras del propio autor el texto tiene tres objetivos. Primero explorar el conocimiento que Kierkegaard tuvo respecto a la modernidad y su relación con la actualidad. En segundo lugar, nos dice Stewart: “examinaré de qué forma Kierkegaard buscó luz en Sócrates para dar una respuesta a estos problemas; quiero entender por qué Kierkegaard utilizó a Sócrates como modelo para su trabajo y autoría”.<sup>17</sup> Por último, el texto rastrea la vida de Kierkegaard y su relación con los contemporáneos para ilustrar mejor los dos temas anteriores: la relación de Kierkegaard con Sócrates y con la modernidad.

Sorprende la brevedad del texto, pero esto, por supuesto, tiene la intención de acercar a lectores nuevos que no están familiarizados con Kierkegaard

<sup>13</sup> Jon Stewart, *Søren Kierkegaard: subjetividad, ironía y la crisis de la Modernidad*, trad. de Azucena Palavicini: México, Universidad Iberoamericana, 2017, p. 18

<sup>14</sup> *Ibíd.*, p. 18.

<sup>15</sup> *Ibíd.*, p. 18.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, p. 207.

<sup>17</sup> *Ibíd.*, p. 24.

de forma inmediata y, a la vez, presenta un recurso pedagógico de enorme utilidad para los profesores que tienen que dar maromas para exponer un autor tan complejo. El texto se convierte en una fuente de primera mano obligada para toda *curricula* y una guía indispensable e invaluable.

La obra es un puente entre el pasado socrático y el presente moderno, entre la autenticidad del maestro ateniense y la inautenticidad de nuestras sociedades contemporáneas, una introducción y una guía de estudio, pero también una exégesis fresca, original y novedosa.

## NUEVAS PUBLICACIONES Y REIMPRESIONES

Aroosi, Jamie. *The Dialectical Self: Kierkegaard, Marx, and the Making of the Modern Subject*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2018.

Barrett, Lee C. *Kierkegaard as Theologian*. London: T & T Clark International, 2018.

Carlisle, Clare. *Philosopher of the Heart: The Life, Loves and Questions of Søren Kierkegaard*. Allen Lane, 2019.

Compaijen, Rob. *Kierkegaard, Macintyre, Williams, and the Internal Point of View*. New York: Palgrave MacMillan, 2018.

Conway, Daniel, ed. *Kierkegaard's Fear and Trembling: Cambridge Critical Guides*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

Dickinson, T. Wilson. *Exercises in New Creation from Paul to Kierkegaard*. New York: Palgrave MacMillan, 2018.

Emmanuel, Steven. *Kierkegaard Dictionary*. Wiley-Blackwell, 2019.

Fleinert-Jensen, Flemming, Jacques Message, and Emeline Durand, eds. *Kierkegaard, l'oeuvre de l'accomplissement*. Paris: Editions Classiques Garnier, 2018.

Gellman, Jerome I. *Abraham! Abraham!: Kierkegaard and the Hasidim on the Binding of Isaac*. Routledge, 2018.

Hannay, Alastair. *Søren Kierkegaard*. Reaktion Books, 2018.

Huls, J. *Being Seen in God: (Human Hiddenness And) Kierkegaard's Call to Gaze in the Mirror of the Word*. Leuven: Peeters, 2017.

Kemp, Ryan. *Routledge Guidebook to Kierkegaard's Either/Or*. Routledge, 2019.

Kierkegaard, Søren. *Edifying Discourses: A Selection*. Forgotten Books, 2018.

———. *Kierkegaard's Journals and Notebooks: Volume 10, Journals NB31-NB36*. New Jersey: Princeton University Press, 2018.

———. *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*. Trad. de José García Martín. Herder Editorial, 2017.

———. *La pureza de corazón es querer una sola cosa*. Traducción de Luis Farré. Pensódromo 21, 2018.

- . *La repetición*. Trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Alianza Editorial, 2018.
- . *Œuvres*. Translated by Régis Boyer. Paris: Gallimard, 2018.
- . *Purity of Heart Is to Will One Thing*. A & D Publishing, 2018.
- . *The Lily of the Field and the Bird of the Air: Three Godly Discourses*. Translated by Bruce H. Kirmmse. New Jersey: Princeton University Press, 2018.
- Klausen, Søren Harnow. *Søren Kierkegaard: Educating for Authenticity*. New York: Springer, 2018.
- Kline, Peter. *Passion for Nothing: Kierkegaard's Apophatic Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 2017.
- Martínez Álvarez, Luis Eduardo. *Kierkegaard: el estadio estético: Construcción de la personalidad estética como ironía*. EAE, 2017.
- Minister, Stephen, J. Simmons, and Michael Strawser. *Kierkegaard's God and the Good Life*. Indiana: Indiana University Press, 2017.
- Ndong, François Moto. *L'Anthropophagie des prêtres selon Kierkegaard, et l'anthropophagie africaine et gabonaise à travers les crimes rituels*. Saint-Denis: Connaissances & savoirs, 2018.
- Ozturk, Sevcin. *Becoming a Genuine Muslim: Kierkegaard and Muhammad Iqbal*. New York: Routledge, 2018.
- Paffenroth, Kim, John Doody, and Helene Tallon Russell, eds. *Augustine and Kierkegaard*. Lexington Books, 2017.
- Palmer, Elizabeth. *Faith in a Hidden God: Luther, Kierkegaard, and the Binding of Isaac*. Minneapolis: Fortress Press, 2017.
- Pickett, Howard. *Rethinking Sincerity and Authenticity: The Ethics of Theatricality in Kant, Kierkegaard, and Levinas*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2017.
- Pinat, Etienne. *Heidegger et Kierkegaard: La résolution et l'éthique*. Paris: Editions Kimé, 2018.
- Rose, Timothy. *Kierkegaard's Christocentric Theology*. New York: Routledge, 2018.
- Sarah, Nadine. *Réflexion sur le stade éthique de Kierkegaard*. Univ. Européenne, 2018.
- Seland, Andreas. *Divine Suspense: On Kierkegaard's "Frygt og Bæven" and the Aesthetics of Suspense*. De Gruyter, 2018.
- Shakespeare, Steven. *Kierkegaard and the Refusal of Transcendence*. Palgrave Macmillan, 2017.

- Sirvent, Roberto, Silas Morgan, and Gordon Marino. *Kierkegaard and Political Theology*. Oregon: Pickwick Publications, 2018.
- Solé, Joan. *Kierkegaard: El primer existencialista*. EMSE, 2017.
- Stan, Leo. *Selfhood and Otherness in Kierkegaard's Authorship: A Heterological Investigation*. Lanham: Lexington Books, 2017.
- Stark, Michael. *Untruth: Musing with Kierkegaard on Christian Living in Fractured World*. London: Darton Longman and Todd, 2018.
- Stewart, Jon, ed. *A Companion to Kierkegaard*. Wiley-Blackwell, 2019.
- Stewart, Katalin Nun. *Cumulative Index to Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*. Vol. 21, Tome I. New York: Routledge, 2018.
- . *Cumulative Index to Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*. Vol. 21, Tome II. New York: Routledge, 2018.
- . *Cumulative Index to Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*. Vol. 21, Tome III. New York: Routledge, 2018.
- Valls, Alvaro. *Kierkegaard, préludes brésiliens*. Paris: Editions L'Harmattan, 2018.
- Walsh, Sylvia. *Kierkegaard and Religion: Personality, Character, and Virtue*. New York: Cambridge University Press, 2018.
- Westfall, Joseph, ed. *Authorship and Authority in Kierkegaard's Writings*. Bloomsbury Academic, 2018.
- Williams, Will. *Kierkegaard and the Legitimacy of the Comic: Understanding the Relevance of Irony, Humor, and the Comic for Ethics and Religion*. Lanham: Lexington Books, 2018.
- Ziolkowski, Eric, ed. *Kierkegaard, Literature, and the Arts*. Illinois: Northwestern University Press, 2018.



### **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](http://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](mailto: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](http://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](mailto:revista@siek.mx)

### **Para os colaboradores**

O Conselho Editorial da revista *Estudios Kierkegaardianos* convida a comunidade acadêmica e investigadores interessados a enviar ensaios originais e inéditos para as futuras edições.

De temática aberta, os ensaios devem reflectir a relevância do pensamento de Kierkegaard em algum dos seus aspectos específicos, de preferência em diálogo com a mais recente investigação sobre o pensador dinamarquês.

As normas de publicação constam encontram-se em:

[www.siek.mx/revista/revista.htm](http://www.siek.mx/revista/revista.htm)

Os artigos serão submetidos a arbitragem científica com resposta aos autores, após recepção do artigo, no prazo de noventa dias.

Aceitam-se resenhas de livros sobre Kierkegaard publicados recentemente nas línguas de publicação da revista (espanhol, inglês, português).

Os artigos devem ser enviados eletronicamente para o seguinte direcció: [revista@siek.mx](mailto:revista@siek.mx)

*Terminado de imprimir en el mes de diciembre del 2018*