

HACIA UNA ONTOLOGÍA RELACIONAL EN KIERKEGAARD:
“LA CONFIRMACIÓN EN EL HOMBRE INTERIOR” COMO PRELUDIO
A *LA ENFERMEDAD MORTAL*
<http://doi.org/10.54354/SICV4768>

José Luis Evangelista Ávila
Universidad Autónoma de Chihuahua

Resumen

La consideración de una ontología del yo en Kierkegaard suele concentrarse en los análisis de *La enfermedad mortal*, no obstante, encuentra un importante desarrollo en los *Tres discursos edificantes* de 1843. Por ello, este trabajo se propone analizar “La confirmación en el hombre interior” como un antecedente de la ontología del yo presentada por Anti Climacus, con la finalidad de ampliar el margen de reflexión focalizado en el trabajo seudónimo y exponer su presencia previa. Para ello, se desarrolla la significación de la obra religiosa en la propuesta del danés a fin de señalar la continuidad entre las obras en la reflexión sobre el cristianismo, seguido de una revisión del discurso edificante desde la perspectiva del hombre interior puesto por el testimonio divino y un cierre relativo a la ontología relacional del yo en Kierkegaard expuesto en el discurso edificante.

Palabras clave: Ontología del yo, identidad, relación, Dios, repetición.

Abstract

The consideration of an ontology of the self in Kierkegaard tends to focus on the analysis of *The Sickness unto Death*, however, it finds an important development in the *Three Edifying Discourses* of 1843. For this reason, this work intends to analyze “Strengthening in the Inner Being” as an antecedent of the ontology of the self presented by Anti Climacus, with the purpose of expanding the margin of reflection focused on the pseudonymous work and exposing its previous presence. For this, the significance of the religious work in the proposal of the Danish philosopher is developed in order to point out the continuity between his works reflecting about Christianity, followed by a review of the edifying discourse from the perspective of the inner man placed by divine testimony, and a closing related to the relational ontology present in his works since the edifying discourse of 1843.

Keywords: Ontology of the self, identity, relationship, God, repetition.

Introducción

En *El extranjero*, cuando Meursault es apresado, éste recurre al consuelo de la memoria¹. Con ello trae hacia sí el mundo entero y, supone, hará llevadero el claustro que le es impuesto. La exposición del personaje de Camus guarda un paralelo con el *pathos griego*² descrito en 1844 por Climacus en *Migajas filosóficas*. Para el seudónimo kierkegaardiano, este *pathos* apunta a la posibilidad del sujeto de comprender e incorporar, dentro de sí, cuanto hay, de modo que “el conocimiento de sí es conocimiento de Dios”³. De esta manera, el sujeto encuentra toda verdad en sí mismo, sea la verdad sobre el mundo en el caso de Camus, o incluso sobre Dios en el referente griego. Como alternativa, Climacus presenta el *pathos del instante*⁴, con el cual apela a una diferencia entre lo humano y lo divino que, a su vez, fundamenta una diferencia entre el individuo, el prójimo y el mundo. Sin esta diferencia el sujeto quedaría arrojado a la desesperación y a la angustia, pues la supuesta identidad subyacente con el todo, más que ampliar su horizonte existencial, lo reduce al negar la diferencia. Esta segunda propuesta es la que fundamenta lo que ha venido a denominarse por Strokes como una ontología del yo⁵, cuya exposición se encuentra presentada por Anti Climacus en las páginas iniciales de *La enfermedad mortal*.

La consideración de Strokes, quien sigue en ello a John Davenport, señala que la concepción del yo de Anti Climacus marca una ruptura con las propuestas sustancialista cartesiana e hilemórfica aristotélica⁶. A tal afirmación debe agregarse que la exposición kierkegaardiana también cuestiona la capacidad del yo para dar plena cuenta de sí, puesto que es incapaz de conocer los elementos que conforman la relación: puede apelar

¹ Meursault reflexiona sobre sí: “Todo el problema consistía, una vez más, en matar el tiempo. Terminé por no aburrirme en absoluto. (...) Así, cuanto más reflexionaba, más cosas desconocidas y olvidadas emergían en mi memoria. Comprendí entonces que un hombre que no hubiese vivido más que un solo día podría, sin dificultad, vivir cien años en una prisión. Tendría suficientes recuerdos para no aburrirse. En cierto modo, era una ventaja”. Albert Camus, *El extranjero*, trad. de José Ángel Valente, España: Alianza, 1996, p. 172.

² Søren Kierkegaard, *Escritos 4/2. Migajas filosóficas. El concepto de la angustia. Prólogos*, trad. de Rafael Larrañeta revisada por Darío González y Óscar Parcerro, España: Trotta, 2016, pp. 31 y ss.

³ Cfr. *Ibíd.*, p. 33.

⁴ Cfr. *Ibíd.*, p. 34.

⁵ Cfr. Patrick Stokes, *The Naked Self: Kierkegaard and the Personal Identity*, Reino Unido: Oxford University Press, 2015, pp. 143 y ss.

⁶ *Ibíd.*, p. 144.

a lo infinito, a lo eterno y a la libertad, mas es incapaz de agotarlos, incluso, cabría cuestionar en qué medida le es posible asumir la finitud, temporalidad y necesidad a plenitud. Además, líneas más adelante del conocido pasaje que abre el primer capítulo de *La enfermedad mortal*⁷, se clarifica “que [la relación del yo] en tanto se relaciona consigo misma, está relacionándose con otro” al encontrarse “en la relación con el Poder que la fundamenta”, pues “la relación, que se relaciona consigo misma, ha sido puesta por otro” y, aunque el “yo se apoye de una manera lúcida en el Poder que lo ha creado”⁸, esto no significa que pueda dar cuenta de él. El poder que lo fundamenta, Dios, forma parte de la relación sin por tal perder su alteridad, su carácter de “absolutamente diferente para lo cual no hay indicio alguno”⁹.

Asimismo, la síntesis a la cual aluden los seudónimos del danés no ha de entenderse al modo hegeliano en su capacidad de integrar los opuestos en su superación, sino que es más próxima a una tensión que sitúa a los elementos constitutivos del yo en una forma de relación de la que es incapaz de dar cuenta plena. Esto se radicaliza cuando se asume que Dios, imposible de reducir al pensamiento y con el cual no puede haber una identificación debido a su insuperable diferencia, forma parte de esa relación. Con ello, Kierkegaard no sólo plantea una ruptura con diversas formas de concebir al yo, sino que remite a un yo que, en alguna medida, escapa a sí mismo. Si hay una ontología del yo en Kierkegaard, ésta será relacional, no sólo en relación consigo misma, sino también en relación con “el Poder que la fundamenta” y, por ende, debe asumir la imposibilidad del individuo para conocerse a cabalidad al modo en que parecieran suponerlo otras exposiciones. Si el individuo no puede dar cuenta de sí, ¿dónde obtendrá un testimonio que le permita afirmar el yo?

La oposición kierkegaardiana al *cogito* cartesiano, habitualmente concentrada en la oposición a las sustancias y la identificación del yo con la *res cogitans*, también debe comprenderse como una negativa del individuo a enunciarse y fundamentar su existencia en la enunciación de sí. De este

⁷ Hago referencia a: “El hombre es espíritu. Mas ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo. Pero ¿qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que ésta se relaciona 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 lo eterno, de libertad y necesidad, en una palabra: es una síntesis. Y una síntesis es la relación entre dos términos. El hombre, considerado de esta manera, no es todavía un yo”. Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivera, España: Trotta, p. 33.

⁸ *Ibíd.*, pp. 33-34, 34, 33 y 34, respectivamente.

⁹ Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, p. 61.

modo, el individuo kierkegaardiano resulta incapaz de dar plena cuenta de sí, pues no se trata de una sustancia capaz de enunciarse y encontrar el fundamento en sí, sino que, puesto en relación, ha de concebirse en esa relación y, más que referir a sí, apelar al testimonio que en ella pueda encontrar. Para el existente, lo más propio será el obrar como testimonio (de un testimonio previo) y, por ende, una ética, antes que una atestación epistémica que responda al qué soy o qué es lo humano. Esta alternativa no es banal, en términos filosóficos implica la disyuntiva entre un sujeto que da cuenta de sí en una ontología cerrada a constarse a través del conocimiento, la consciencia y disposiciones afectivas centradas en el yo; o, por otra parte, un individuo eminentemente ético que se constata a través de su actuar y en su relación con Dios, el prójimo y el mundo.

Las consideraciones previas, centradas de manera habitual en el principio de *La enfermedad mortal* tienen un importante precedente en la reflexión kierkegaardiana que este trabajo intentará poner de relieve. De este modo, el objetivo de este trabajo es analizar “La confirmación en el hombre interior” como un antecedente de la ontología del yo presentada por Anti Climacus en *La enfermedad mortal*, a fin de clarificar su presencia en la propuesta de Kierkegaard y ampliar el margen de reflexión focalizado en el trabajo seudónimo. Para tal efecto, se desarrolla una introducción a la significación de la denominada obra religiosa en la propuesta del danés que permita señalar la continuidad entre las obras en la reflexión sobre el cristianismo, seguido de una revisión del discurso edificante desde la perspectiva del hombre interior puesto por el testimonio divino y, una tercera parte, a manera de cierre, algunas líneas que nos permitan sintetizar la exposición. Lo anterior, en un intento por clarificar el aporte del discurso edificante “La confirmación en el hombre interior” en la ontología relacional kierkegaardiana, como un antecedente a su exposición en *La enfermedad mortal*.

I.

De forma tácita o explícita, la pregunta antropológica recorre la historia de la filosofía. Como cualquier actividad humana, el quehacer filosófico conlleva una concepción de lo humano a la que se adhiere, sustenta o cuestiona y, pese a su distancia del proceder filosófico tradicional (en especial al de su época), los trabajos kierkegaardianos no son la excepción. El motivo de su filosofía, si consideramos lo expuesto en *Mi punto de vista*, “se relaciona con

el cristianismo, con el problema de ‘llegar a ser cristiano’, con una polémica directa o indirecta contra la monstruosa ilusión que llamamos cristiandad, o contra la ilusión de que en un país como el nuestro todos somos cristianos”¹⁰, lo cual coincide con una concepción antropológica y lo que el autor nos plantea como la categoría “decisiva”, la categoría de “lo individual”¹¹. Sin embargo, suele olvidarse que, en el caso de Kierkegaard, “lo individual” es relacional, por lo cual, hay una implicación entre “el problema de «llegar a ser cristiano»” y el problema antropológico: La posibilidad de ser cristiano supone una antropología específica.

Además, la centralidad de lo individual y el cristianismo exige aclarar un aspecto de corte metodológico en su propuesta, pues, con propiedad, el cuestionamiento por lo humano se circunscribe a la pregunta por el *qué*, mientras que nuestro autor tiende a priorizar el *cómo*, aspecto que puede verse en la formulación del “llegar a ser cristiano”, antes que el mero “ser cristiano”. Por este motivo, en su autoría parece experimentar filosóficamente vías de acceso al problema, tanto del “llegar a ser cristiano” como de la existencia, mismas que se concretan en las posibilidades dadas por cada seudónimo, en lo particular, y por la división entre sus obras seudónimas, no seudónimas y el *Post Scriptum no científico y definitivo a “Migajas filosóficas”*, en lo general. En *Mi punto de vista* escribió respecto al problema abordado por su obra y dos de los caminos que ésta postula:

[Mi obra] Presenta el “problema”, el de llegar a ser cristiano. Siendo toda la obra escrita bajo seudónimo, la obra estética, la descripción de *un* camino que una persona puede tomar para llegar a ser cristiano (a saber, *fuera* de lo estético para llegar a ser cristiano), ésta [el *Post Scriptum*...] describe el otro camino (a saber, *fuera* del Sistema, de la especulación, etcétera, para llegar a ser cristiano)¹².

Sin embargo, esta exposición posee un silencio significativo. Al plantear su trabajo seudónimo vinculado a la obra estética y al *Post Scriptum*... (bajo el

¹⁰ Søren Kierkegaard, *Mi punto de vista*, trad. de José Miguel Velloso, España: Sarpe, 1985, p. 30.

¹¹ Señala: “«Lo individual», ésa es la decisiva categoría cristiana, y será decisiva también para el futuro del cristianismo” (Ibíd., p. 175) y, líneas antes, “«Lo individual» es la categoría del espíritu, del despertar espiritual” (Ibíd.). El vínculo con lo espiritual no debe considerarse secundario a nuestra indagación si recordamos lo expuesto por el seudónimo Anti Climacus al inicio de *La enfermedad mortal*, donde inició el “Libro Primero” con las palabras “El hombre es espíritu. Mas ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo” (*La enfermedad mortal*, p. 33).

¹² Kierkegaard, *Mi punto de vista*, p. 71. Los énfasis proceden de la fuente.

seudónimo Johannes Climacus) y editado con su propia firma, Kierkegaard deja sin clarificar un *tercer camino* que ya ha desarrollado y señalado: el de los trabajos edificantes¹³. Bajo esta consideración, apuntaremos a esa senda antropológica que recorre los *Discursos edificantes*, teniendo por eje principal el discurso de 1843 “La confirmación en el hombre interior” y el carácter relacional del yo.

Las indicaciones de Kierkegaard respecto su obra religiosa y seudónima, como se les suele denominar, tiende a abordarse desde el planteamiento de *Mi punto de vista*. Ahí declaró: “Ofrecí al mundo *Alternativa* con la mano izquierda, y con la derecha los *Dos discursos edificantes*; pero todos, o casi todos, asieron con sus diestras lo que yo sostenía en mi siniestra”¹⁴. Sin embargo, este planteamiento que se hace extensivo a la totalidad de su trabajo, no es el único al respecto. La misma producción seudónima hace referencia, acaso sutil, pero significativa, a las obras autógrafas del danés. Consideremos, de manera sucinta, el inicio y el final de *O lo uno o lo otro*, donde las voces seudónimas remiten a los trabajos edificantes.

El seudónimo A, a quien Víctor Eremita atribuye los “ΔΙΑΨΑΛΜΑΤΑ”, en el único de estos aforismos que lleva título (“*O lo uno o lo otro: Un discurso extático*”) señaló:

Cásate, te arrepentirás; no te cases, también te arrepentirás; te cases o no te cases, en ambos casos te arrepentirás; o bien te casas o bien no te casas, en ambos casos te arrepientes (...). Esto, señores míos, es la quintaesencia de toda sabiduría. No es que yo únicamente en instantes contados lo contemple todo *æterno modo*, como dice Spinoza, sino que soy siempre *æterno modo*. Muchos creen también que lo son cuando, habiendo hecho o lo uno o lo otro, unen o median dichos opuestos. Pero esto es un malentendido, ya que la verdadera eternidad no yace tras un tal o bien – o bien, sino delante de éste¹⁵.

¹³ Presentamos las tres vías, a partir de una afirmación previa del autor, cuando indicó “El *Post Scriptum* no es un trabajo estético, pero tampoco es religioso en el estricto sentido de la palabra”. *Ibíd.*, p. 39.

¹⁴ Kierkegaard, *Mi punto de vista*, p. 46-47. Ha de notarse aquí que, ante las dos vías de acceso señaladas antes (la obra seudónima y el *Post Scriptum*...), Kierkegaard apela a esta otra consideración (la obra seudónima y los discursos edificantes), abriendo el cuestionamiento por el lugar del *Post Scriptum*... De ahí nuestro señalamiento de tres vías posibles. En cualquier caso, recurrimos aquí a un abordaje centrado en la obra religiosa.

¹⁵ Søren Kierkegaard, *Escritos 2/1. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, trad. de Begonya Saez Tajafuerce y Darío González, España: Trotta, 2006, p. 62. Las itálicas proceden del original.

En parte, la cita es autorreferencial, pues el título y las primeras líneas recuperadas aluden a la alternativa entre lo estético y lo ético de *O lo uno o lo otro*, que no logran su cometido en relación con lo eterno. Mientras que, en la segunda parte citada, Kierkegaard toma distancia de la filosofía de su época, no sólo por la referencia irónica a Spinoza, sino también por la insinuación a la propuesta hegeliana y de sus adeptos en la unión o mediación de opuestos. En cualquier caso, nos interesa su declaración sobre la imposibilidad de encontrar lo eterno a través de las vías previas del arrojo estético, de la concepción supuestamente racional de lo ético y de la filosofía imperante. Por último, queda la referencia a lo eterno, a “la verdadera eternidad”¹⁶ ubicada en otra posición respecto al agotamiento de lo ético, lo estético y el quehacer filosófico de su época, esto es, el seudónimo (y Kierkegaard con él) apela a una reflexión sobre la eternidad, ubicada frente a la obra seudónima que contiene el aforismo; es decir, en el trabajo publicado en paralelo a la misma (los *Dos discursos edificantes* de 1843) y, por extensión, al resto de los discursos edificantes y la obra religiosa.

El segundo referente es con el cual se cierra *O lo uno o lo otro*: “sólo la verdad que edifica es verdad para ti”¹⁷. Esta línea es atribuida por el seudónimo B (el Juez Wilhelm) a “un viejo amigo que es pastor en Jutlandia”¹⁸. De nueva cuenta se remite a la edificación y, de manera indirecta, a dicha producción kierkegaardiana. En sus diarios, el mismo autor puso de relieve la importancia de esta nota al comentar:

por desgracia fueron sólo unos pocos los que vieron la concepción [*Anskuelse*] que residía ahí. En la filosofía griega se discutió mucho acerca del criterio de la verdad (...). Sería muy interesante insistir en esta cuestión. Dudo bastante que se pueda llegar a una expresión más concreta¹⁹.

¹⁶ En el mismo pasaje, el seudónimo toma distancia de la eternidad considerada desde la reflexión filosófica al remitir a Spinoza y a Hegel, tanto como de una “dolorosa sucesión temporal” y con ello, abre la insinuación de la eternidad revelada por el cristianismo. Kierkegaard, *O lo uno o lo otro I*, p. 62,

¹⁷ Søren Kierkegaard, *Escritos 3. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, trad. de Darío González, España: Trotta, 2007, p. 316.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 301.

¹⁹ Søren Kierkegaard, *Diarios. Volumen V, 1942-1944*, trad. de F. Nassim Bravo Jordán, México: Universidad Iberoamericana, 2017, p. 19-20. Los corchetes provienen de la fuente. La importancia de tal línea encuentra refuerzo en el *Post Scriptum*...: “La última palabra de toda la obra (...) reza como sigue: «Sólo la verdad que *edifica* es verdad *para ti*». Éste es un predicado esencial en relación con la verdad como interioridad, de manera que su determinación decisiva como edificante «*para ti*», es decir, para el sujeto, es su diferencia esencial con respecto a cualquier saber objetivo, en la medida en que la misma subjetividad

El énfasis del autor se acompaña de la expresión “la concepción que residía ahí”, pues, compaginada con la crítica literaria y filosófica kierkegaardiana (o los principios para tal)²⁰ asume que la significación y valor de una obra depende de que posea “una concepción del mundo, una concepción de la vida, [esa] es la única conclusión verdadera para cualquier producción”²¹.

A menos que Kierkegaard exponga un criterio para la creación escrita para luego no seguirlo, su obra apunta a una concepción de la vida, con la subyacente reflexión antropológica, presente en las diversas series de Discursos edificantes. Como ya se ha indicado, en nuestro caso remitiremos a la centralidad que posee una ontología relacional del yo, presente de manera enfática desde “La confirmación del hombre interior” pues, además de lo enunciado, debe destacarse la presencia de esta temática como parte del proyecto inicial de pensamiento del autor, a concluir con el *Post Scriptum no científico y definitivo a “Migajas filosóficas”* de 1846 y, por ende, previo a *La enfermedad mortal* de 1849, situación que nos plantea la presencia y antecedentes de la propuesta de Anti Climacus ya desde 1843. Aunado a ello, este abordaje busca evitar la concepción de los *Dieciocho discursos edificantes* en reducción o como subordinados a la obra seudónima.

Abordar los discursos edificantes bajo los criterios del *Pos Scriptum...* deriva de que, inicialmente, Kierkegaard consideró concluir su proyecto como escritor con esta obra, de manera que en ella asume una mirada retrospectiva sobre sus trabajos previos²², además de indicaciones posteriores como las de *Mi punto de vista* donde parece posicionarla como

llega a ser el distintivo de la verdad”. Søren Kierkegaard, *Post Scriptum no científico y definitivo a “Migajas filosóficas”*, trad. de Javier Teira y Nekane Legarreta, España: Sígueme, 2010, p. 252.

²⁰ Sin ahondar en el tema, puede considerarse que la crítica literaria kierkegaardiana (o los principios para una) se encuentra presente de modo principal en *De los papeles de alguien que todavía vive* (1838), *Una recensión literaria* (1846) y *El libro sobre Adler* (1846-1847).

²¹ Søren Kierkegaard, *El libro sobre Adler*, trad. de Anna Fioravanti, Argentina: La Docta ignorancia, 2020, p. 28. Con paralelos en *De los papeles de alguien que todavía vive*, en *Søren Kierkegaard, Escritos 1. De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*, trad. de Begonya Saez Tajafuerce, España: Trotta, 2000, pp. 28 y ss. Y *Una recensión literaria*, trad. de Leonardo Rodríguez Duplá, España: Sígueme, 2002, pp. 43 y ss.

²² Sobre esta mirada retrospectiva puede considerarse tanto el “Apéndice. Ojeada a un esfuerzo contemporáneo en la literatura danesa” (pp. 251 y ss.) como a “Primera y última explicación” (603 y ss.), ambos en el *Post Scriptum...* donde su autor realiza, en el primero, una revisión de la obra seudónima desde la perspectiva de Johannes Climacus y, en el segundo, el reconocimiento de su autoría detrás de los seudónimos utilizados al momento.

rectora de su quehacer²³. Si bien en el *Post Scriptum...* señala que “trata y plantea «el Problema» (...): cómo llegar a ser cristiano”, también agrega que “no es un trabajo estético, pero tampoco es religioso en el estricto sentido de la palabra”²⁴. Sin embargo, que su contenido se alinee con el objetivo general de la escritura kierkegaardiana no significa que tal sea suficiente para englobar bajo sus reflexiones el resto de su producción. En este sentido, como ya ha planteado Thomas C. Anderson, la interpretación de los Discursos edificantes no puede reducirse a las formas de religiosidad expuestas por Climacus, puesto que la última no logra dar cuenta de la complejidad de aquellos.

En el cierre de su trabajo, “*Is the Religion of Eighteen Upbuilding Discourses Religiousness A?*”, Anderson señaló “así, lo mínimo que se puede concluir es que resulta incorrecto el simplemente clasificar los discursos dentro de la Religiosidad A [descrita en el *Post Scriptum...*] –no importa lo que diga Johannes Climacus”²⁵. También debemos resaltar la última nota a pie presentada por Anderson: “No he discutido el abordaje del amor cristiano en los *Dieciocho Discursos Edificantes* en este artículo porque el planteamiento de la Religiosidad A en el *Post Scriptum* casi no menciona las relaciones humanas”²⁶. Esta delimitación deviene fundamental para nuestro trabajo por dos motivos principales, primero, porque señala una subordinación de los discursos edificantes a la obra seudónima²⁷ y, segundo, porque esta subordinación deja de lado un punto fundamental del abordaje religioso de Kierkegaard, a saber, “las relaciones humanas” y, por ende, el amor cuya posibilidad apunta a una ontología relacional del yo. El aporte de Anderson es importante al señalar la insuficiencia de la exposición de Climacus respecto a los discursos edificantes, no obstante, su proximidad al

²³ En *Mi punto de vista* expuso sobre el *Post Scriptum...*: “toma conocimiento del trabajo escrito bajo seudónimo y de los dieciocho discursos edificantes, demostrando que todo ello sirve para iluminar el Problema” (pp.38-39).

²⁴ *Ibid.*, p. 39.

²⁵ Thomas C. Anderson, “*Is the Religion of Eighteen Upbuilding Discourses Religiousness A?*”, en *International Kierkegaard Commentary. Volume 5: Eighteen Upbuilding Discourses*, ed. por Robert L. Perkins, Macon: Mercer University Press, 2003, p. 75. La traducción es propia, en el original: “Thus, the very least that one can conclude is that it is incorrect simply to classify the discourses within Religiousness A –no matter what Johannes Climacus says”.

²⁶ *Ibid.* En la fuente: “I have not discussed *Eighteen Upbuilding Discourses*’s treatment of Christian love in this paper because the Postscript’s account of Religiousness A contains almost no mention of human relationships”.

²⁷ Ello al considerar a los discursos edificantes bajo un criterio seudónimo, incluso si claramente señala su insuficiencia.

seudónimo lo mantiene dentro de sus mismas limitaciones, aunque no sea reprochable en función de su objetivo.

Tanto como Climacus, Anderson remite a la importancia de la revelación para el cristianismo (o la Religiosidad B descrita en el *Post Scriptum...*). Sin embargo, aunque el planteamiento de Climacus enfatiza el contenido cristiano, al mismo tiempo parece olvidar cómo la revelación del cristianismo conlleva la revelación de que el otro (humano) es el prójimo y que (la obra de) el amor deviene un determinante ineludible para el individuo religioso. El amor, tanto como las relaciones interpersonales o, con mayor propiedad, aquello que las permite, son una particularidad de la propuesta kierkegaardiana que sustentan lo religioso y su crítica a la filosofía.

La revelación del cristianismo, junto con los contenidos dogmáticos que le son propios y, por ende, la posibilidad del escándalo, implican la revelación del otro como prójimo. Sin esta revelación, el otro no sólo dejaría de ser considerado como prójimo, sino que, como critica en *Las obras del amor*, los pensadores lo dejarían de lado²⁸. Con la revelación cristiana emerge la posibilidad de una forma de relación: el amor cristiano al prójimo. De esta manera, si bien hay una ruptura con el panteísmo en relación con Dios, esta ha de constatarse también en la relación con el prójimo y, en ambos casos, esto tiene implicaciones en la forma en la constitución del individuo.

El amor cristiano, poco o nada abordado en la obra seudónima, supone una reflexión vinculada a la revelación en la medida en que esta implica una modificación del individuo que el sujeto sería incapaz de realizar por sí mismo²⁹. Sin este sustrato, el amor preferencial tenderá a acrecentar formas de desesperación y angustia que sólo el amor, la obra de amor como expresión de la relación y presencia divina, es capaz de redimir³⁰. Estos abordajes kierkegaardianos parecen concluir en lo que ha venido a considerarse como una ontología del yo que abre *La enfermedad mortal*, sin embargo, si estamos en lo cierto, ésta hunde sus raíces en lo expuesto en “La confirmación del hombre interior” y las problemáticas de *La repetición* a la cual los *Tres discursos edificantes* de 1843 son paralelas, bien que las condiciones de cada obra (y firma) sean distintas.

²⁸ Cfr. Søren Kierkegaard, *Las obras del amor*, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivera con revisión y actualización de Victoria Alonso, España: Sígueme, 2006, p. 40.

²⁹ Cfr. Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, p. 34 y ss.

³⁰ Cfr. Kierkegaard, *Las obras del amor*, pp. 49 y ss.

II.

El 16 de octubre de 1843 vieron la luz tres obras kierkegaardianas, *Temor y temblor* (del seudónimo Johannes de silencio), *La repetición* (por Constantin Constantius) y *Tres discursos edificantes*, firmado por el autor. Ésta última se conforma por dos discursos intitolados “El amor ha de cubrir la multitud de pecados” y “La confirmación en el hombre interior”, que la concluye. Del mismo año son los *Dos discursos edificantes* y *O lo uno o lo otro*.

A diferencia de los dos discursos que lo anteceden, “La confirmación en el hombre interior” comienza con una plegaria. Tras ella, inicia enunciando al apóstol Pablo. Kierkegaard caracteriza y contrasta al apóstol con la vida en Roma: La segunda es descrita como arrojada al placer, aprovechando una aparente libertad con la cual intenta ocultar la huida de la desesperación mediante la vanidad de cambiantes placeres y actividades; Pablo, por su parte, aunque preso, posee una verdad y un testimonio que le salvan de la desesperación. Indica también el abandono de Pablo, un paria entre los parias por su conversión desde un pueblo dominado (el judío) a una fe aún más excluida por el sistema político y religioso (el cristianismo). Con ello, el autor procederá a evidenciar el contraste entre la afirmación mundana en la multitud y el testimonio que confirma al hombre interior.

Kierkegaard sitúa su discurso a distancia del mundo, con el cual mantiene un diálogo, pero también queda a distancia de la religiosidad A. Esta distancia deriva de las alusiones directas al cristianismo a través de Pablo, tanto como de su referencia inicial a “una verdad divina que le había sido comunicada [al apóstol] en una revelación especial”³¹ y el cierre con un énfasis en la paternidad divina³², aspectos que encuadran el discurso en la tradición cristiana, bien que no parece atender de manera directa a un contenido dogmático, según la línea que lo intitula. Lo anterior es significativo, no sólo en el afán de precisión en el cual seguimos a Anderson,

³¹ Søren Kierkegaard, *Escritos 5. Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*, trad. de Darío González, España: Trotta, 2010, p. 99.

³² Es importante destacar esta alusión pues, para Anderson, indica la relación entre la revelación y la concepción de Dios como Padre, aspecto que apoya su argumentación respecto a la distancia de los discursos edificantes de la descripción de la religiosidad A del *Post Scriptum...* Cfr. “Is the Religion...?”, p.74. Asimismo, Pattison enfatiza esta nota en el discurso, incluso, en la forma en que Kierkegaard procede de la tercera a la primera persona en la redacción como parte de un énfasis en el carácter revelado y personal que subyace. Cfr. Robert Pattison, *Kierkegaard's Upbuilding Discourses*, Estados Unidos de América: Routledge, 2002, p. 125.

sino para ubicar la continuidad que mantiene con *La enfermedad mortal*, firmada por Anti Climacus, un seudónimo que encarna un ideal cristiano allende al propio Kierkegaard.

Al presentar a Pablo, Kierkegaard señala que el poder del apóstol proviene de su confirmación del hombre interior por Dios y, lo que será uno de los puntos medulares del discurso y de notoria significación para nuestro argumento, que Dios da testimonio del hombre interior, en este caso de Pablo, antes que Pablo de Dios. Tanto como se señala que Dios amó primero³³, Kierkegaard nos indica que el testimonio del hombre interior dado por Dios es previo a cualquier testimonio que pueda dar el individuo de Dios y de la supuesta afirmación de sí. Sucede, con el testimonio, algo paralelo a lo que sucede con el prójimo en la explicación de *Las obras del amor*: no se trata de buscar al prójimo, sino de serlo³⁴. En este caso, más que el supuesto de un primer testimonio del individuo sobre Dios, es la divinidad quien da testimonio del hombre interior de manera previa y, de esta forma, Su testimonio se convierte en condición, sustento y mandato de testimonio para el individuo.

No está de más señalar que un discurso edificante no es un trabajo de argumentación filosófica, sin embargo, en el caso kierkegaardiano posee notorias implicaciones para la última. Del testimonio que da Dios del hombre podemos desprender tres consecuencias, la primera es el carácter relacional del yo que atraviesa la obra del danés; segunda, que el individuo encuentra su sostén fuera de sí y sólo en un momento posterior puede afirmarse a sí mismo, a diferencia del sujeto moderno que, tras afirmarse y dar cuenta de sí, tiene la posibilidad de referir (o no) a la realidad divina; tercero, da apertura a la crítica del sujeto que intenta autofundamentarse a través de sí mismo y sus condiciones de enunciación. A la enunciación de sí precede un testimonio, un reconocimiento dado al individuo, en el cual su decir adquiere un valor y, principalmente, le es mandado un obrar.

Al continuar con el discurso, Kierkegaard escribió lo “necesario para el hombre, en todas las épocas y en todas las circunstancias, [de] salvar su alma en esa confirmación interior”³⁵, para luego apuntar “al alma irreflexiva” que no se preocupa por sí misma en el cambio constante de lo exterior y, un poco más adelante da un aparente salto al condenar: “¡Cuán indigna y repugnante es una vida como ésta, y cuán lejos está de atestiguar el elevado

³³ Cfr. I Jn. 4,19.

³⁴ Señala ahí que se trata “de llegar a ser uno mismo el prójimo, de dar pruebas de ser el prójimo”. Kierkegaard, *Las obras del amor*, p. 41.

³⁵ Kierkegaard, *Escritos 5. Discursos edificantes...*, p. 102.

destino del hombre, el de llegar a ser el amo de la creación!”³⁶. No se trata sólo del vínculo entre la confirmación del hombre interior y su señorío sobre la creación, sino de la posibilidad de una permanencia en medio del cambio: “si el hombre ha de gobernar, entonces debe haber un orden en el mundo”³⁷.

Esto nos permite considerar, respecto del individuo más que del mundo, que alejada de una dimensión estética o la reiteración de estados de ánimo, la repetición que permitiría la identidad y permanencia del individuo se encuentra en el testimonio que de ella brinda Dios en la confirmación en el hombre interior. Así, mientras el individuo reduplica su fe en las obras, su interioridad y permanencia queda asegurada por el testimonio de Aquél quien posee la inmutabilidad. Estos aspectos que Kierkegaard asienta en Dios son, al mismo tiempo, un cuestionamiento sobre la permanencia de la identidad en la primacía de un sujeto sin Dios. Sin permanencia, sea del individuo o del mundo, el control sobre el mundo deviene una farsa que atrapa al sujeto en sus continuos cambios y el existente queda arrojado “a su indigencia, su soledad, en la que es tentado, su angustia e impotencia cuando falta el testimonio”³⁸ tanto como al cuestionamiento de la identidad propia.

Así, junto con las palabras destinadas al creyente, Kierkegaard parece tener en miras a la subjetividad moderna desentendida de Dios que, no obstante, intenta reclamar todavía el título de amo de la creación o, con mayor precisión, del mundo y la naturaleza. Si se ha de gobernar sobre el mundo, si hay un orden, esto exige un sostén de dicha estabilidad (sea del mundo o del sujeto) y, por ende, que haya un testimonio de ello más allá de la voluntad del sujeto porque la haya. Si el testimonio dependiera del hombre, éste quedaría expuesto al vaivén del mundo para convertirse en un estorbo en el intento por asumirse dentro de ese mundo que no se doblega ante su comprensión o arrojado al azar de una realidad cambiante³⁹. Las dificultades que se anuncian con la exposición del orden del mundo y su

³⁶ Ibíd.

³⁷ Ibíd.

³⁸ Ibíd., 102.

³⁹ Aquí cabría recordar la concepción del absurdo en Camus. En una de sus exposiciones dejó asentado: “Yo decía que el mundo es absurdo y me adelantaba demasiado. Todo lo que se puede decir es que este mundo, en sí mismo, no es razonable. Pero lo que resulta absurdo es la confrontación de ese irracional y ese deseo desenfrenado de claridad cuyo llamamiento resuena en lo más profundo del hombre. Lo absurdo depende tanto del hombre como del mundo. Es por el momento su único lazo”. Albert Camus, *El mito de Sísifo*, trad. de Luis Echávarri, en *Obras 1*, España: Alianza, 1996, p. 230.

relación con Dios se acrecientan sin Él, además de que dejan al descubierto otra problemática, la continuidad de la identidad de un sujeto al que le resulta imposible la repetición, incluso en su dimensión anímica como denuncia la obra seudónima.

Sin el testimonio que pueda darse de él, el sujeto moderno parece recurrir a la posibilidad de una solitaria (auto)fundamentación de su yo a través de una constatación epistémica y su enunciación. Por el contrario, el testimonio asume de manera esencial una pluralidad, pues se da testimonio de otro, incluso de quien se encuentra ausente⁴⁰ y, en el caso kierkegaardiano, pone en juego al hombre interior en la medida en que su confirmación es, con propiedad, la puesta de quien se encontraba ausente: el hombre interior aparece en la medida en que Dios lo pone al dar testimonio de él. A causa de esta desposesión, el individuo necesita paciencia. Al negar el testimonio, el sujeto asume la capacidad de ponerse a sí mismo, aspecto que se complica desde la consideración relacional, pues, además de ponerse a sí mismo, asumiría la capacidad para poner el otro polo de la relación⁴¹ y, con ello, adquirir la presunción de una preeminencia, ya sea mediante la eternidad de la consciencia o de la substancia con la cual se identifica (acaso válida en un panteísmo) o el surgir de la nada, próximo al motor inmóvil o al modo de alguna divinidad. En cualquier caso, al sujeto moderno le parece más viable la negación de la condición relacional o su puesta en un segundo plano, al modo de un anexo posterior.

La centralidad del sujeto, además, dificulta la posibilidad del otro en tanto alteridad (sea Dios o el prójimo), así como de la ética al asumirlos como meras extensiones de sí y del deseo propio; mientras que, en lo que al mundo concierne, la búsqueda de un testimonio en las cosas, las reduce a la forma en “que él[, el sujeto,] pueda utilizarlas”⁴². Ahora bien, incluso bajo esos criterios, el testimonio de las cosas arroja al sujeto a lo cambiante del

⁴⁰ Si pensamos el testimonio desde la exposición de Primo Levi (*Trilogía de Auschwitz*, trad. de Pilar Gómez Bedate, España: Océano, 2012) y las reflexiones que sobre tal realiza Giorgio Agamben (*Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, trad. de Antonio Gimeno Cuspina, España: Pre-Textos, 2014), se da testimonio de quien no está para, de alguna manera, hacerle presente y restituirle en la memoria. En el caso kierkegaardiano, es el testimonio divino el que pone al individuo al hacerlo presente como una creación nueva a través del instante y la condición que supone.

⁴¹ En *La enfermedad mortal*, Anti Climacus es claro en lo relativo a este punto al considerar que: “Una tal relación que se relaciona consigo misma —es decir, un yo— tiene que haberse puesto a sí misma, o haber sido puesta por otro” (p. 33), de negarse la segunda posibilidad, ¿es posible para el yo ponerse a sí mismo?

⁴² Kierkegaard, *Escritos 5. Discursos edificantes...*, p. 102.

mundo o, por el contrario, lo remite a sí mismo en una razón que intentará imponerse a una exterioridad que asume como extensión de sí o, por otra parte, quedará arrojado a los movimientos de sus estados de ánimo. En cualquier caso, estas posibilidades lo llevarían eventualmente a revelar la desesperación y angustia que permean dichos intentos de evasión. Del modo que fuere, para Kierkegaard resulta más comprensible quien permanece en un arrojo constante fuera de sí que a quien supone entender el mundo: “¡Cuán lamentable es ese extravío, el de aquel que no cree vivir de manera irreflexiva, sino que cree más bien comprenderlo todo, y que, en la confusión de su corazón, cree sacar provecho de todo!”⁴³.

Se trata, entonces, de gobernar sobre el mundo siendo gobernado. Tal es el obrar de un hombre interior dado por el testimonio de Dios, de modo “Que uno adquiera su alma en la paciencia”, según se titula un discurso edificante de 1843. La paciencia, como obra de amor de sí, es necesaria al constatar que “no es capaz de nada en absoluto”⁴⁴ y que “Necesitar de Dios es la suprema perfección del hombre”, como denomina el discurso edificante de 1844. La extenuación propia surge cuando se intenta, por sí mismo, apropiarse de sí y del mundo sin referencia a Dios, es decir, cuando busca imponer su razón a un mundo que no está obligado a responder o se arroja al azar, a los criterios de su razón o de sus estados de ánimo. Por el contrario, en la relación puesta junto con la confirmación del hombre interior, el individuo no sólo es encontrado por lo divino, sino que le es dada la posibilidad de reconciliación consigo mismo, con el prójimo y con el mundo.

La posibilidad de reconciliarse con el mundo proviene de la significación que el mundo tiene para el individuo y de la significación del individuo para el mundo, a diferencia de un saber indiferente o meramente instrumental que suplantaría esta relación. Kierkegaard lo plantea de la siguiente manera:

Cada vez que recapacita de manera profunda, hecho que lo vuelve *más viejo* que el instante y le permite captar lo eterno, el hombre comprueba que tiene una relación real con el mundo, y que esta relación no puede ser un mero saber acerca de ese mundo y acerca de sí mismo como parte de él, pues un tal saber no es relación alguna, precisamente porque él mismo en ese saber es indiferente con respecto a ese mundo, y ese mundo, indiferente con respecto a su saber acerca de él. Sólo en el instante en que despierta en su alma la preocupación acerca de qué ha de significar el mundo para él, y él para el

⁴³ *Ibíd.*

⁴⁴ Kierkegaard, *Escritos 5. Discursos edificantes...*, p. 302, en el discurso edificante “Necesitar de Dios es la suprema perfección del hombre”.

mundo, acerca de qué ha de significar para él todo aquello, en él, hace que pertenezca al mundo, y él, en ello, para el mundo, sólo entonces el hombre interior se anuncia en esa *preocupación*⁴⁵.

La significación de esta cita se pone en relieve junto a *Migajas filosóficas*, donde Johannes Climacus expone que, en el *pathos socrático*, la significación del otro, se hace vana, pues el sujeto ya posee la verdad y, con ello, torna irrelevante cuanto suponga apoyarle en su aproximación. Lo que es así para el otro, incluido el maestro⁴⁶, con mayor razón ha de serlo para el mundo, mero objeto de conocimiento y de una razón instrumental. Por el contrario, con el instante se revela Dios y es puesto el individuo en la confirmación del hombre interior, pero también adquiere significación el otro, ya que con la revelación divina viene la revelación del otro como prójimo, y, como señala en este discurso edificante, el mundo deviene el lugar de una significación y un obrar. Se trata entonces de “otro tipo de saber, un saber que (...) en el instante de la posesión, se transforma en un obrar, pues de otra manera no se lo posee”⁴⁷. Si bien el mundo y el espacio permanecen en segundo plano en buena parte de la reflexión kierkegaardiana, esto no los exime de presencia y, al individuo, de la posibilidad de una reconciliación con ellos.

La reconciliación con Dios, en la conversión a la fe, ressignifica el resto de las relaciones del individuo. Para consigo mismo, el individuo ha de obrar con paciencia⁴⁸, ante el prójimo mediante la obra de amor y, frente al mundo, como lugar de la obra e, incluso, del encuentro (con el prójimo) y de revelación, pues no resulta secundario que Dios, hecho hombre, habitó entre nosotros, esto es, en un espacio, en el mundo. Lo anterior abre el cuestionamiento por el obrar, en especial el obrar en el mundo, un tema no central de la reflexión kierkegaardiana, pero presente, por ejemplo, en los discursos dedicados a *Los lirios del campo y las aves del cielo*, aunque también a modo de contraejemplo al analizar “Las preocupaciones de los paganos” donde contrasta la relación de paganos con creyentes respecto al obrar con y en el mundo.

La significación del mundo, sin embargo, no indicará que el individuo se encuentra “preocupado por el mundo entero, sino sólo por Dios y por sí mismo, y por la explicación que le permite comprender la relación, y

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 103.

⁴⁶ El seudónimo sentenció: “Desde la perspectiva socrática, cada punto de partida en el tiempo es *eo ipso* algo contingente, algo fugaz, una ocasión; el maestro tampoco es más que eso”. Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, p. 32.

⁴⁷ Kierkegaard, *Escritos 5. Discursos edificantes...*, p. 103-104.

⁴⁸ Cfr. “Que uno adquiera su alma en la paciencia”, *Ibíd.*, pp. 168-182.

por el testimonio que lo corrobora en la relación”⁴⁹. Kierkegaard se aleja de las consideraciones exteriores, el testimonio será en cuanto espíritu al hombre interior, de otro modo “todo testimonio exterior a Dios, en caso de que pudiera tratarse de algo así, puede igualmente ser un engaño”⁵⁰. Con esto, el danés toma distancia del vínculo que, por ejemplo, establecerá en posterior Max Weber entre protestantismo y capitalismo o las críticas alzadas por Jung Mo Sung⁵¹ en torno a los vínculos contemporáneos entre el capitalismo y ciertas formas de cristiandad de las últimas décadas.

En otras palabras, tanto como la pregunta por quién es el prójimo se convierte en la constatación del deber de ser su prójimo, para el hombre interior, dar testimonio de su saber (que es un obrar) y de Dios, deviene en la constatación de que Dios da testimonio de él y le confirma en el hombre interior de forma previa. La posibilidad de un hombre interior, a quien se le brinda la repetición en cuya ausencia se pondría en juego la posibilidad de la identidad, halla refugio en la inmutabilidad de Dios que lo testimonia. Esto deriva en que la preocupación por Dios y por sí mismo (que necesariamente involucra al prójimo y la relación con el mundo), asuma la exigencia de un testimonio interior, pues el yo es espíritu, y Dios, en mayor medida (cualitativa y cuantitativamente), también es espíritu. A Dios, entonces, se lo constata cuando Él constata y pone la condición relacional humana en el instante, en tanto revelación, con lo cual también plantea, la posibilidad de engaño en todo testimonio exterior sobre el hombre.

Posterior a estos planteamientos, Kierkegaard aborda algunos de los escondrijos y evasiones que tiene el sujeto para eludir la confirmación del hombre interior. No obstante, a tales sólo haremos alusión, en la medida en que, sin reducirse a ello, hacen preámbulo de las formas de desesperación y angustia que son profundizados en otras obras con las cuales guarda relación el discurso que atendemos. Así, el danés parte del cuestionamiento de los bienes del malhechor que, sin explicación de su origen, devienen sospechosos para la justicia; desde esta imagen, asumimos que Kierkegaard plantea la ausencia de un origen del sujeto y de la permanencia de su identidad, pues carece de razones para dar cuenta de la posesión de sí, que asume sin referente al origen de dicha posesión. Sin este referente, continua con las dificultades en que se encuentran en el desdichado y el feliz, incluso

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 105.

⁵⁰ *Ibíd.*

⁵¹ En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo y Deseo, mercado y religión*, respectivamente.

si “la prosperidad es muy fácil de comprender”⁵², por en el favorecido, en la adversidad, en el injurio, por el experimentado y quien en el extremo culpa a Dios de su propia perdición para dar cuenta de sí, pues, sin la confirmación en el hombre interior, el cuestionamiento por sí se encamina a la desesperación.

III.

En la primera parte de este trabajo se ha intentado plantear la dimensión cristiana del discurso edificante en la medida en que permite vincularlo con la propuesta, eminentemente cristiana, de *La enfermedad mortal*. En la segunda, hemos abordado “La confirmación en el hombre interior” en tanto da cuenta de lo que, siguiendo a Strokes, hemos denominado como ontología del yo, bien que añadiendo la nota relacional para visibilizar dicho rasgo. Lo cual nos permite sustentar los siguientes señalamientos.

La ontología relacional del yo se encuentra presente desde el discurso edificante de 1843, bien que, en comparación con el trabajo de Anti Climacus, guarde diferencias debido a la condición de cada trabajo. No obstante, así como allá es puesto el yo, aquí es puesto el hombre interior. El discurso edificante plantea un abordaje “desde los fundamentos”⁵³, mas no en el sentido en que supondría una ontología o el asumir el cristianismo como en *La enfermedad mortal*, acaso por ello, la centralidad de la condición relacional apunta también a la posibilidad de una relación con el prójimo y el mundo, a su significación, y no sólo a la relación con Dios, la desesperación o el pecado.

Asimismo, resulta significativo su vínculo con *La repetición*, obra de publicación paralela. En lo relativo a la subjetividad, el testimonio dado en el hombre interior fundamenta y permite la permanencia de la identidad al asentarse en la inmutabilidad de Dios, en tanto pone de manifiesto un cuestionamiento a la subjetividad moderna que, se asume, puede enunciarse a sí misma a la manera de un malhechor incapaz de señalar el origen de sus bienes más allá de la auto referencialidad.

Demetrio Gutiérrez Rivero, a quien debemos el primer intento por traducir la obra de Kierkegaard al español hace hincapié en la relación con lo divino⁵⁴. Esta observación apela a una ontología relacional que, como

⁵² Kierkegaard, *Escritos 5. Discursos edificantes...*, pp. 108 y 109.

⁵³ Kierkegaard, *Las obras del amor*, p. 256.

⁵⁴ Cfr. el “Prólogo” a Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, pp. 11-22.

sucede con la obra del danés, ha de entenderse desde la dimensión del cristianismo, sea de quien pretenda alcanzarlo, de quien se asume en él o a la manera de un cuestionamiento para la ontología de un yo “sin Dios”, cerrado sobre sí y ajeno a la condición relacional. Ese hincapié, sin embargo, aparece desde “La confirmación en el hombre interior”.

Los abordajes por la relación y significación del individuo con Dios, consigo mismo, con el mundo y el prójimo, así como por el fundamento y sostén de una identidad, plantean no sólo una exposición de las implicaciones religiosas y cristianas de la filosofía kierkegaardiana, sino también cuestionamientos a las propuestas que encuentran un sostén del sujeto en sí mismo e, incluso, desentendido de Dios. Con ello, Kierkegaard apunta a uno de sus objetivos generales: obligar a juzgar a su lector⁵⁵. La edificación kierkegaardiana cuestiona la concepción de la vida de quien a ella se aproxime, ya sea al situar al cristianismo en la antesala del mandato de amor o, a la cristiandad y quien se asume fuera de ella, ante la posibilidad del escándalo, esto es, de confrontar sus principios con miras a la consideración del cristianismo o la negación del mismo por las paradojas que alza a la razón. En cualquier caso, Kierkegaard cuestiona la concepción de la vida en sus cimientos y da apertura a la preocupación por el yo que, de ser honesta, podría apuntar a la preocupación por Dios y a la confirmación en el hombre interior.

Bibliografía

Kierkegaard, Søren, *Diarios. Volumen V, 1942-1944*, trad. de F. Nassim Bravo Jordán, México: Universidad Iberoamericana A. C., 2017.

— *El libro sobre Adler*, trad. de Anna Fioravanti, Argentina: La Docta ignorancia, 2020.

— *Escritos 1. De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*, trad. de Begonya Saez Tajafuerce, España: Trotta, 2000.

— *Escritos 2/1. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, trad. de Begonya Saez Tajafuerce y Darío González, España: Trotta, 2006.

— *Escritos 3. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, trad. de Darío González, España: Trotta, 2007.

⁵⁵ Cfr. Kierkegaard, *Mi punto de vista*, p. 64.

— *Escritos 4/2. Migajas filosóficas. El concepto de la angustia. Prólogos*, trad. de Rafael Larrañeta revisada por Darío González y Óscar Parceró, España: Trotta, 2016.

— *Escritos 5. Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*, trad. de Darío González, España: Trotta, 2010.

— *La enfermedad mortal*, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivera, España: Trotta, 2008.

— *Las obras del amor*, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivera con revisión y actualización de Victoria Alonso, España: Sígueme, 2006.

— *Mi punto de vista*, trad. de José Miguel Velloso, España: Sarpe, 1985.

— *Post Scriptum no científico y definitivo a «Migajas filosóficas»*, trad. de Javier Teira y Nekane Legarreta, España: Sígueme, 2010.

— *Una recensión literaria*, trad. de Leonardo Rodríguez Duplá, España: Sígueme, 2002.

Otras obras consultadas

Agamben, Giorgio, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, trad. de Antonio Gimeno Cuspinera, España: Pre-Textos, 2014.

Anderson, Thomas C., “Is the Religion of *Eighteen Upbuilding Discourses* Religiousness A?”, en *International Kierkegaard Commentary. Volume 5: Eighteen Upbuilding Discourses*, ed. de Robert L. Perkins, Macon: Mercer University Press, 2003.

Camus, Albert, *El extranjero*, en *Obras 1*, trad. de José Ángel Valente, España: Alianza, 1996.

— *El mito de Sísifo*, en *Obras 1*, trad. de Luis Echávarri revisado por Miguel Salabert, en *Obras 1*, España: Alianza, 1996

Levi, Primo, *Trilogía de Auschwitz*, trad. de Pilar Gómez Bedate, España: Océano, 2012.

Pattison, Robert, *Kierkegaard's Upbuilding Discourses*, Estados Unidos de América: Routledge, 2002

Strokes, Patrick, *The Naked Self: Kierkegaard and the Personal Identity*, Reino Unido: Oxford University Press, 2015.