

## EL CONCEPTO DE 'OCASIÓN' EN EL PENSAMIENTO DE S. KIERKEGAARD

**JOAN CARLES CÁNOVAS MIRANDA**

Doctor en Filosofía  
Profesor Titular de materias filosóficas  
Centro de Enseñanza Superior Alberta Giménez  
Universidad Pontificia Comillas  
Madrid / España  
jccanovas@yahoo.es

Recibido: 02/06/2014  
Revisado: 19/08/2014  
Aceptado: 03/10/2014

*Resumen:* El presente artículo desarrolla una hermenéutica de la 'ocasión' (Anledning) que pone al descubierto la fecundidad de esta particular categoría como vía de acceso a la heurística existencial de Kierkegaard. La ocasión se presenta como un acontecer singular, refractario al pensamiento abstracto, mediante la cual cada individuo es invitado a ser más sí mismo, y a serlo, en última instancia, delante del "poder que lo fundamenta".

*Palabras clave:* ocasión (Anledning), Sí mismo (Selv), El singular (Den Enkelte)

### THE CONCEPT OF 'OCCASION' IN THE THOUGHT OF S. KIERKEGAARD

*Abstract:* This essay develops a hermeneutics of 'occasion' (Anledning) that reveals the fruitfulness of this particular category as a gateway to the existential heuristic Kierkegaard. The 'occasion' presents itself as a singular events, refractory to abstract thinking, by which each individual is invited to be himself, and then be so, ultimately, before the "power that underlies it".

*Keywords:* occasion (Anledning), Self (Selv), The individual (den Enkelte)

#### 1. UNA INTRODUCCIÓN AL CONCEPTO DE 'OCASIÓN' INSPIRADA EN EL OPÚSCULO 'EL PRIMER AMOR' (DEN FÖRSTE KJAERLIGHED)

Entre los numerosos escritos del pensador danés Søren Aabye Kierkegaard, hay uno que suele permanecer siempre en un discreto segundo plano. Es un texto breve, de apariencia extraña, situado entre la colección de escritos que

conforman la voluminosa obra *O esto o aquello* (Enten Eller), con la que se inaugura la pseudonimia kierkegaardiana<sup>1</sup>. La primera parte de *O esto o aquello* recoge una colección de papeles supuestamente redactados por un autor con inquietudes estéticas que recibe el lacónico apelativo de ‘A’<sup>2</sup>. Estos escritos recibirán la correspondiente réplica ética en la segunda parte de la obra, a través de las cartas que el pseudónimo ‘B’ dirige al primero. ‘El primer amor’ (Den første Kjaerlighed) ocupa el sexto lugar entre los ocho opúsculos<sup>3</sup> de ‘A’.

Esta obra se presenta, prima facie, como un comentario intrascendente de la obra homónima del dramaturgo francés Eugène Scribe<sup>4</sup>, traducida al danés por el literato J. L. Heiberg, y representada en numerosas ocasiones en el teatro real de Copenhague. Sin embargo, tras algunas páginas de serpenteante lectura, el lector no puede dejar de percatarse de que es mucho más de lo que aparenta. La expresión ‘primer amor’ es el guiño poético de Kierkegaard al lector que hojea despistadamente su libro. El ordinal que encabeza el título no solo no es una mera evocación de la obra de Scribe, sino que además nos sugiere que estamos ante algo más que un simple ejercicio de crítica literaria. Ese ‘primer’ amor constituye la prolepsis estética de aquella resolución ético-religiosa que Kierkegaard explorará profusamente en sus escritos posteriores, y que, según ‘B’, es capaz de convertir el amor en “una adquisición cotidiana a lo largo de una vida entera”<sup>5</sup>.

Ahora bien, lo que nos ha llamado especialmente la atención de ‘El primer amor’, y lo que realmente ha inspirado este ensayo, es la curiosa meditación que abre el opúsculo en cuestión. Son unas páginas dedicadas al concepto de ‘ocasión’ (Anledning) que tratan de desentrañar el enigmático origen de la obra de arte. Las primeras líneas marcan el tono de toda la disertación por medio de un paradójico juego de sinónimos contrapuestos.

1 Sobre el sentido de la estrategia de los pseudónimos en Kierkegaard pueden consultarse A. Clair, *Pseudonymie et paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard*, Paris 1976; M. Haitshorne, *Kierkegaard el divino burlador. Sobre la naturaleza y el significado de las obras seudónimas*, Madrid 1992; F. Torralba, *Kierkegaard en el laberinto de las máscaras*, Madrid 2003.

2 Para un estudio sistemático de la primera parte de *Enten-Eller* puede consultarse R. L. Perkins, *International Kierkegaard Commentary, Vol. 3. Either/or I*, Gorgia 1995.

3 Los otros escritos son por este orden: ‘Diapsalmata’, ‘Los estadios eróticos inmediatos’, ‘Siluetas’, ‘El más desgraciado’, ‘La rotación de los cultivos’ y ‘Diario de un seductor’.

4 La comedia de Scribe, en un acto, *Les premiers amours o les souvenirs d'enfance*, se representó numerosas veces en el kongelige Teater en la versión publicada por Heiberg en 1832.

5 SKS 3, 63. Hay una abundante bibliografía sobre pensamiento de Kierkegaard en torno al amor. Citamos algunos estudios relevantes: T. Adorno, *La construcción de lo estético*, Madrid 2006; A. Come, “Kierkegaard’s ontology of love”, en *International Kierkegaard Commentary* vol. 16, p. 79-121; D. Humbert, “Love and time in Kierkegaard’s Concluding unscientific PostScript”, en *Kierkegaardiana* n. 14 (1988), 57-69; R. Larrañeta, *La interioridad apasionada. Verdad y amor en S. Kierkegaard*, Salamanca 1990.

La 'ocasión' es definida inicialmente como una pequeña circunstancia (Oms-taendighed) externa y casual (tilfaeldig)<sup>6</sup>, pero a medida que avanza la explicación de 'A' las contraposiciones se multiplican, de manera que la ocasión, por una parte es "necesaria" (nødvendig), mientras que, por la otra, es 'infinitamente insignificante' (uendelig ubetydelig)<sup>7</sup>. En algún sentido, la ocasión es siempre "lo accidental", aunque se trata de una accidentalidad "igual de necesaria que lo necesario". Y si bien lo esencial se muestra como lo ocasional, en último término lo esencial es "a lo sumo, un ángulo (Kant) de la ocasión"<sup>8</sup>.

Las paradojas prosiguen hasta que 'A' lanza una tesis de pretensiones categóricas: la ocasión no es positiva sino "negativamente productiva" (negativ frembringende)<sup>9</sup>. Finalmente, más allá de su aparente carácter dicotómico, la ocasión se manifiesta como una fuente especial de productividad, una "nada" (Intet) en virtud de la cual las cosas sobrevienen a la existencia.

Sobre esta intuición fundamental, el autor va desgranando los elusivos rasgos de la ocasión, que no duda en calificar como "la última categoría" (sidste Kategori), más aún, como la auténtica "categoría de transición" (overganges-Kategori) desde la esfera de la idea a la esfera de la realidad". Detengámonos unos instantes en esta última definición.

La capacidad generativa de la ocasión se debe precisamente a su vacua configuración. Ella, que es una "nada" en sí misma, sólo es alguna cosa en relación a aquello de lo que es ocasión, pues de ser distinta al no-ser debería ser considerada como "el fundamento" (Grund) o la "causa" (Aarsag), y entonces –concluye el filósofo– "todo se confundiría nuevamente"<sup>10</sup>. En otras palabras, la ocasión sería ocasionante y perdería su naturaleza ocasional.

Detrás de esta líquida descripción de la naturaleza de la ocasión, creemos que es posible descubrir un monitum al lector que se acerca de los escritos kierkegaardianos con avidez teórica y ansia de ir acumulando saberes objetivos. En el frontispicio de su primera obra seudónima, el filósofo sitúa una sutil advertencia sobre la forma en que cabe introducirse en su particular propuesta heurística. Una admonición que va directamente encaminada a disuadirnos de hacerlo prescindiendo del factor ocasional. La explicación de los motivos que justifican este planteamiento constituye el objetivo principal de nuestro trabajo y la razón de ser de las páginas que siguen. Pero, por el momento, regresemos a las meditaciones

6 SKS 2, 227.

7 SKS 2, 228.

8 SKS 2, 229.

9 SKS 2, 230.

10 SKS 2, 232.

de 'A', tratando de penetrar un poco más en su comprensión de la naturaleza de la ocasión.

El autor prosigue diciendo que no cabe confundir lo ocasional con lo meramente azaroso, de manera que cada ocasión pudiese ser suplida, sin dificultad, por cualquier otra versión de lo fortuito. Como si entre ocasión y ocasión no hubiese la menor diferencia, y todo pudiese ser subsumido en una eventualidad indiferenciada. Esto supondría pensar la ocasión especulativamente, mientras que la ocasión se subleva contra toda consideración abstracta de sí misma. No hay ocasiones *in genere*, la ocasión participa de aquella esencia impenetrable a la racionalidad –intuida ya tiempo atrás por Leibniz– de la que está conformado lo perfectamente singular.

Entonces, ¿cómo reconocerla cuando se presenta y de qué manera se hace inteligible su mensaje? El filósofo responderá que es imposible que nos pase inadvertida, puesto que solo se manifiesta en el momento en que es personalmente reconocida por alguien. Eso sí, la ocasión siempre se presenta discretamente, sin magnificencias, porque –ironiza “A”– “de púrpura y cetro hace mal efecto.”<sup>11</sup> En ningún caso pretende disimular su condición humilde, ni se deja disfrazar con las galas de lo necesario. No se ajusta ni al etéreo mundo de la posibilidad genérica ni al pomposo ámbito de la necesidad.

Hasta aquí llegan las sugerentes, aunque ciertamente escuetas y oscuras, indicaciones del autor de 'El primer amor'. Si queremos seguir avanzando en nuestra investigación deberemos proceder de la mano de los otros autores seudónimos.

## 2. LA OCASIÓN INTERPRETADA POR JOHANNES CLIMACUS

Para profundizar algo más en el significado de esta dialéctica de posibilidad y necesidad<sup>12</sup> sobre la que se debate el sentido kierkegaardiano de la ocasión, podemos acudir a otro escrito que lleva la firma del seudónimo Johannes Climacus.

11 SKS 2, 231.

12 Sobre la mencionada dialéctica puede consultarse especialmente D. González, *Essai sur l'ontologie kierkegaardienne. Idéalité et détermination*, Paris 1998. También M. J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de S. Kierkegaard*, Pamplona 1995; J. Stack, “Lenguaje, posibilidad y existencia”, en *Folia humanistica* 9 (1971), 515-532; y el más clásico, N. Abbagnano, “Kierkegaard e il sentiero de la possibilità”, en Abbagnano (ed.), *Studi Kierkegaardiani*, Brescia 1957.

El título de esta disertación es 'Interludio' (Mellemspil) y forma parte de la obra *Migajas filosóficas (Philosophiske Smuler)*<sup>13</sup>.

El texto adopta la forma de un imaginario entremés literario entre los capítulos cuarto y quinto del libro de Climacus, en el que se desarrolla una penetrante digresión sobre la naturaleza de lo histórico. El punto de partida viene a ponerlo el siguiente interrogante doble: "¿Es el pasado más necesario que el futuro? O ¿Se ha hecho lo posible más necesario de lo que era por haberse vuelto real?"<sup>14</sup>.

Aunque Climacus no lo explicita en ningún momento, estas consideraciones pueden ser interpretadas como una invectiva contra la comprensión hegeliana de la necesidad como unidad de la posibilidad y la realidad efectiva (Wirklichkeit)<sup>15</sup>. Una idea que servía de fundamento lógico para una identificación de la realidad absoluta del Geist con la completa Weltgeschichte.

La ingeniosa objeción de Climacus opera sobre el paralogismo de pensar un devenir que sea necesario. El autor seudónimo sostiene, en contra de la tesis idealista, que el hecho de que el pasado sea lo que es, de manera definitiva e imborrable, no solo no confirma su carácter necesario, sino que lo desmiente taxativamente. El pasado no se ha vuelto necesario por haber devenido, su devenir precisamente está verificando todo lo contrario. El pasado es la desaparición de la posibilidad por la actuación de lo real, lo cual equivale a una aniquilación, en la que se ha dejado atrás alguna cosa que ya no volverá más. La inmutabilidad del pasado es muy distinta de aquella que se manifiesta en lo necesario, pues ha

13 *Migajas filosóficas* vio la luz el 13 de junio de 1844, meses después de *O esto o aquello*. El autor ficticio Johannes Climacus aparece firmando el texto en calidad de autor, mientras Kierkegaard figura como su editor. Seguramente, Climacus es una evocación de un asceta con este nombre que vivió a finales del siglo IV, al que se atribuye una obra titulada *Scala paradisi*. Este título sirve de instrumento a la fina ironía kierkegaardiana como acicate contra las megalómanas pretensiones de la filosofía idealista de elevarse racionalmente hasta lo absoluto. La expresión "migajas" (Smuler) sirve de contrapunto existencial al sistema hegeliano, en velada alusión al texto bíblico del pobre Lázaro. Las migajas filosóficas de Kierkegaard representan las visiones que no encajan con los grandes sistemas abstractos del idealismo y que son rechazados por los grandes pensadores del sistema, aunque contienen toda la sustancia que necesita el individuo para alimentar su espíritu.

Para un comentario completo de esta obra remitimos a R. L. Perkins (ed.), *Philosophical fragments and Johannes Climacus. International Kierkegaard Commentary*, vol. 7, Georgia 1994. Puede consultarse además la introducción del traductor R. Larrañeta a *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Madrid 2001, 9-22.

14 SKS 4, 264.

15 Cf. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse* n. 147. Sobre la relación entre Kierkegaard y el idealismo alemán Cf. J. Franco, *Kierkegaard frente al hegelianismo*, Valladolid 1996; N. Thulstrup, *Kierkegaard's relation to Hegel*, New Jersey 1980; J. Urdanibia (Coord.), *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*, Barcelona 1990; AA.VV., *Bibliotheca kierkegaardiana. Vol. 4. Kierkegaard and speculative idealism*, Copenhague 1979.

sido producida por una mutación, la mutación del devenir que, a diferencia de la inmutabilidad de la necesidad, no excluye el cambio de una manera esencial (entiéndase lógica), sino únicamente en el factum concreto del devenir.

Climacus continúa reflexionando sobre el significado del devenir (Tilblivelse) preguntándose en qué consiste el cambio que hay implicado en él, y afirma que “el cambio no está en la esencia sino en el ser” (Forandring er ikke i Vaesen men i Vaeren). El movimiento del devenir es un paso del no-ser al ser. Ahora bien, este no-ser precisamente es la ‘posibilidad’ (Mulighed), de ahí que “el cambio del devenir sea el paso de la posibilidad a la realidad” (Tilblivelsens Forandring er Overgangen fra Mulighed til Virkelighed).

Este pasaje de Climacus nos informa de la oportuna intervención de un vacuum en el devenir de la realidad. Y nos da, acto seguido, una indicación todavía más relevante. Nos dice que este anonadamiento que gesta lo real trae consigo un ‘padecimiento’ (Lide). El movimiento implícito en el acto de hacerse real comporta una especie de sufrimiento, una pérdida dolorosa producida por la desaparición de la posibilidad genérica, donde todo reposaba indolentemente en la infinitud de los posibles.

De modo que hacerse real supone, para Climacus, dejar atrás el mundo abstracto de la posibilidad, en virtud de un movimiento radicalmente distinto al de la tranquila necesidad que él describe como lo que es “de manera permanente, enteramente para sí misma” (staaer ganske for sig selv)<sup>16</sup>.

Las concomitancias de estas reflexiones de Climacus con la noción que nos ocupa no nos parecen fortuitas. Aquella nada en la que se convierte la posibilidad cuando es anulada por la aparición de la realidad efectiva, ¿no remite acaso a la misma condición vacua que ‘A’ atribuía a la ocasión? ¿No será la ocasión el vacío que permite que la posibilidad y la realidad se mantengan siempre separadas y a salvo de la necesidad que parece querer confundirlas, haciéndonos comprender que entre una y otra hay un doloroso salto que se llama libertad?

La ocasión vendría así a interpelar a la libertad para que acuda al rescate de la abstracción que todo lo confunde, y ponga un nuevo punto de partida heurístico sobre el suelo firme de la realidad concreta<sup>17</sup>. La búsqueda de lo verdadero se

16 SKS 4, 266.

17 Para este tema Cf. F. Torralba, *Poética de la libertad. Lectura de Kierkegaard*, Madrid 1998; N. Viallaneix, “La liberté chez Kierkegaard: écoute ton libérateur”, en *Les cahiers de philosophie* n. 8-9 (1989), 23-40; U. Regina, *La costruzione dell’interiorità in S. Kierkegaard: Dalla ripetizione esistenziale al salto del paradosso*, Venezia 1995; L. Guerrero, *Kierkegaard: los límites de la razón en la existencia humana*, México 1993; T. Aizpun, “La libertad en el concepto de la angustia”, en *Thémata. Revista de filosofía* n. 15 (1995), 55-66.

apoya de esta manera en un acto de libertad del buscador que decide hacer de su propia realidad existencial el lugar donde lo verdadero pueda hacerse presente. A partir de entonces ya no hay que ir especulativamente tras la verdad, sino que uno mismo debe transformarse en el lugar donde la verdad pueda hacer acto de presencia.<sup>18</sup>

Esta heurística existencial convierte al individuo, a cada uno en particular, en el “estrecho congozo (Snaevring) por donde el tiempo, la historia y la humanidad ha de pasar.”<sup>19</sup> En esta invitación a la singularización se realiza la obra de la ocasión en cada buscador. Y cada uno deberá encontrar su ocasión, pues si no encuentra la suya no la encuentra en absoluto.

### 3. LA OCASIÓN A LA LUZ DE LOS TEXTOS DE ANTICLIMACUS

Entre la bruma de alegorías que envuelve las reflexiones de los diversos pseudónimos, el lector familiarizado con la historia de la filosofía seguramente ya habrá reconocido la silueta helénica de la ocasión. Esta categoría kierkegaardiana comparte con la platónica el hecho de que ambas radican en la subjetividad el proceso heurístico<sup>20</sup>.

“La verdad es la subjetividad” (Sandheden er subjektivitet), constituye la declaración solemne que recorre las páginas de ‘Postscriptum conclusivo no científico a las Migajas filosóficas’ (*Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til filosofiske Smuler*)<sup>21</sup>, la segunda gran obra del seudónimo Climacus. Sin embargo, el autor se desmarcaba ya de las secuelas que tiene esta tesis, desde la

18 Esta es la idea directriz del conjunto de los escritos de Kierkegaard. El filósofo la expresa en estos precisos términos en el primero de sus *Tres discursos en ocasiones supuestas (Tre taler ved taenkte Leilighed)* de 1845, texto en el que deberemos profundizar más adelante.

19 SKS 16, 98. Esta apología de lo singular (den Enkelte) constituye el centro de un escrito titulado *Punto de vista de mi actividad como escritor (Synspunktet for min Forfatter-virksomhed)*, publicado póstumamente en 1859.

20 La bibliografía sobre la heurística existencial de Kierkegaard es inabarcable. Sugerimos algunos buenos estudios: A. Clair, *Kierkegaard. Penser le singulier*, Paris 1993; N. Viallaneix, *Kierkegaard. L'unique devant Dieu*, Paris 1974; L. Guerrero, *La verdad subjetiva: Kierkegaard como escritor*, México 2004; M. García, *La existencia en Kierkegaard*, Navarra 1992; G. Valadez, *Verdad subjetiva y existencia en Kierkegaard*, México 1993; G. Malantschuk, *Kierkegaard's way to the truth*, Montreal 1987; U. Regina, *Kierkegaard. L'arte di esistere*, Brescia 2005.

21 El ‘Postscriptum conclusivo no científico a las Migajas filosóficas’ aparecía en las librerías de Copenhague el 28 de febrero de 1846. El título parece expresar la voluntad del autor de poner punto y final al ciclo de producción filosófica seudónima, aunque diversas circunstancias personales hicieron que se decidiera a continuar con su actividad literaria.

perspectiva platónica, en su primer libro, al declarar que “mientras el proyecto griego se concentra en la reminiscencia el pathos de nuestro proyecto se concentra en el instante.”<sup>22</sup> La subjetividad es el ‘topos’ que cada individuo tiene que recorrer para percatarse, al final del trayecto, que se encuentra estructuralmente en la no-verdad (usandhed).

En la subjetividad, la verdad solo habita negativamente. El sujeto que ha trabajado fuertemente su interioridad y se ha esforzado vivir con mayor veracidad y seriedad ética, gracias a la solidez que han ido adquiriendo las paredes de su subjetividad puede percibir mejor el eco que del sí mismo anunciándole que es una contradicción irresoluble cuando se escucha únicamente desde sí mismo.

Así, pues, la celeberrima máxima de ‘Postscriptum’, “la verdad es la subjetividad”, no debe ser entendida bidireccionalmente. Decir que la verdad es la subjetividad no equivale en absoluto a afirmar que la subjetividad sea la verdad. Al contrario, en la máxima de Climacus se halla el germen de su ulterior negación. La verdad es la subjetividad solamente como condición primera. La subjetividad es el lugar donde el individuo debe radicarse para poder ir descubriendo existencialmente (no de forma meramente abstracta) que su identidad más profunda es la no-verdad. Un hallazgo, ciertamente el único, que puede disponerlo adecuadamente hacia lo verdadero.

Este es la enseñanza del seudónimo Anticlimacus, autor ficticio de ‘La enfermedad mortal’ (*Sygdømmen til Døden*)<sup>23</sup>. Un tratado sobre la situación de ‘desesperación’ (Fortvivelse) en la que encuentra inmerso, con o sin conciencia de ello, el individuo que solo recurre a la referencia humana para ir construyendo su existencia. Anticlimacus invita al lector a ponerse ‘delante’<sup>24</sup> de aquel que fundamenta el existir del hombre y le otorga un nuevo *Modus essendi* con el que contrarrestar diariamente su desesperación. La siguiente obra de Anticlimacus, ‘Ejercitación del cristianismo’ (*Indøvelse i Christendom*) se encargará de detallar la configuración concreta de este ‘sí mismo teológico’ (theologiske Selv) con el apoyo de una voluminosa colección de ‘discursos edificantes’ (opbyggelige

22 SKS 4, 215. Para una intelección del concepto kierkegaardiano de ‘instante’ Cf. M. J. Benetti, “Una posible historia del ‘instante’ kierkegaardiano,” en *Estudios filosóficos* LII (2004), 59-76; J. Colette, “L’instant chez Kierkegaard et après”, en *Les cahiers de philosophie* n. 8-9 (1989), 71-82.

23 Anticlimacus no sólo firma ‘La enfermedad mortal’ (1849), también se atribuye ‘La ejercitación del cristianismo’ (*Indøvelse i Christendom*), aparecida meses después de la anterior. Estas son las dos últimas obras seudónimas de Kierkegaard. Anticlimacus se arroga la condición del “cristiano extraordinario”, antagonista del dialéctico Climacus, y Kierkegaard dice, en diversas ocasiones, que se encuentra entre ellos.

24 Este ponerse ‘delante’ es una expresión congruente con el pensamiento existencial de Kierkegaard que rehúye cualquier forma objetivante de situarse ante la cuestión de la verdad.



Taler)<sup>25</sup>, que irán dotando de fisonomía propia a la propuesta existencial de Kierkegaard.

La comprensión de la 'ocasión' ha ido dirigiendo, hasta aquí, nuestra manobra de inserción en la compleja obra del pensador danés. Y no podía ser de otra forma, puesto que todos sus textos, seudónimos y homónimos, filosóficos y edificantes, son únicamente esto, un *καιρός*, una oportunidad de embarcarse en el personalísimo viaje hacia una existencia más auténtica. Pero pensar la ocasión no es aprovecharla. Y pensarla abstractamente, nos garantiza su súbita desaparición. Por ello, queremos poner a disposición del lector una ocasión concreta, la misma que un día se presentó ante el autor de estas páginas, procedente también de la pluma de Kierkegaard. Se trata de un texto breve, más ocasional que de costumbre, que pertenece a la obra edificante de Kierkegaard, cuyo título es todo un pre-sagio: 'Tres discursos en ocasiones supuestas' (*Tre Taler ved taenkte Leilighed*).

#### 4. 'TRES DISCURSOS EN OCASIONES SUPUESTAS' (1845)

Estos tres discursos ocasionales, publicados el 29 de abril de 1845, justo un día antes de la aparición del clásico 'Estadios en el camino de la vida' (*Stadier paa livets vei*), debían integrarse en un conjunto más extenso de discursos que nunca llegó a ver la luz.<sup>26</sup> El libro, que no supera las cien páginas en la edición original, nos invita a zambullirnos en tres vivencias fundamentales, propias de todo individuo, pero únicas e irrepetibles para cada uno, como son la experiencia de la culpabilidad, la vivencia del amor y el omnipresente horizonte de la propia mortalidad.

Kierkegaard se encargará de explotar magistralmente la dificultad con la que se encuentra el lector que quiera fingir un talante distante y objetivo ante tres realidades que le conciernen tan personalmente, y la utiliza hábilmente para ir llevándolo al centro de sí mismo.

25 Los discursos edificantes son un conjunto de escritos que Kierkegaard publicaba coetáneamente con los escritos seudónimos, y que se inspiran en algún pasaje bíblico. Fueron publicados ininterrumpidamente entre el 16 de mayo de 1843 y el 7 de agosto de 1851. Aún tratándose de escritos 'edificantes', Heidegger ha captado que en estos textos "hay filosóficamente más cosas que aprender que de los teoréticos, con la excepción de *El concepto de la angustia*. "(Heidegger, *Sein und Zeit* n. 45). Sobre el sentido de la obra edificante Cf. S. Bruun, "S. Kierkegaard i l'edificant", *Enrahonar* 29 (1998), 87-90; G. Modica, *Una verità per me. Itinerari kierkegaardiani*, Milano 2007.

26 Entre las anotaciones de Kierkegaard hay un esbozo de este proyecto que debía componerse de seis discursos de ocasión. También se menciona un prólogo que encabezaría toda la obra pero que al final fue desechado por el autor por ser demasiado extenso.

El tema del primero de los tres discursos, ‘Con motivo de una confesión’ (Ved Anledningen af et Skriftemaal), no es el concepto filosófico de culpabilidad, sino la exigencia de tener que pensar la culpa de uno mismo para poderse pensarse a sí mismo significativamente<sup>27</sup>. Acudiendo a la formulación técnica de Heidegger, de inequívoca raigambre kierkegaardiana, la culpa es uno de los existenciaros (Existentialien) que iluminan el modo humano de ser-en-el mundo. De ahí que este discurso aproveche la ocasión de un acto litúrgico para que el lector se adentre en las profundidades del yo, allá donde la culpa pierde sus contornos genéricos y se hace ineludiblemente personal. Porque pensar la culpa “en general” es una contradicción en los términos, ya que la culpabilidad exige una subjetividad que la reconozca y que se la apropie personalmente. No se puede ser colectivamente culpable sin serlo previamente de manera enteramente subjetiva. Por eso, Kierkegaard comienza su discurso con una invitación al ensimismamiento, al silencio y a la interiorización, porque “el bullicio del mundo ayuda a atenuar la conciencia de la culpabilidad, incluso llega a justificar.”<sup>28</sup>

El segundo discurso, ‘Con motivo de un casamiento’ (Ved Anledningen af en Brudevielse), aprovecha la oportunidad de un enlace nupcial para que el lector realice una íntima revisión de su vida afectiva. El hecho externo de un casamiento no parece comprometer personalmente al lector, pero Kierkegaard no tarda en ponerlo en íntima conexión con su existencia. Con gran habilidad, lo conduce ante la paradójica cuestión de tener que fundamentar algo tan decisivo como la vida afectiva en la fragilidad y volubilidad del corazón humano. ¿Cómo dotar a los afectos de una perdurabilidad que los preserve del desgaste del tiempo? He aquí el tema de este brevísimo ensayo sobre el arte de amar que el autor resuelve con el recurso habitual de apelar a la primera persona del singular.

El amor crece y madura, según el filósofo, cuando hay una subjetividad decidida a arriesgarlo todo por el amor. El matrimonio se convierte aquí en símbolo de esta decisión amorosa que protege al amor de los envites del tiempo, rejuveneciéndolo diariamente por aquella acción que lo pone en contacto con sus orígenes. En la decisión de amar (momento ético) acontece algo así como una actualización permanente del enamoramiento (momento estético) que la vio surgir.

El autor se despoja del lenguaje del filósofo para tomar prestado el del poeta en este significativo pasaje que recoge el nervio del discurso: “No, aquel primer

27 Sobre el papel ipsogénico de la culpa Cf. L. Barret, *Sin and self identity. Two responses to Kant*, Yale University 1984; R. Roberts, *The grammar of sin and the conceptual unity of the Sickness unto Death. International Kierkegaard Commentary*, vol. 19, Georgia 1988.

28 SKS 5, 392.

entusiasmo se extinguió durante la noche en que nació la decisión, pero entonces apareció un nuevo entusiasmo y la feliz sorpresa de la admiración continúa año tras año hasta el atardecer de la vida [...] El matrimonio quiere eliminar, en la rigurosa disciplina de la decisión, los engaños y fantasías, proporcionando al amor un seguro resguardo dentro de la inexpugnable fortaleza del deber, ofreciendo a cada persona decidida un nuevo entusiasmo [...]”<sup>29</sup>

El tercer discurso, ‘Junto a una tumba’ (Ved en Grav), supone una conmovedora invitación, en el marco del circunstancial sepelio que le sirve de inspiración, a la reflexión tanatológica. Una vez más, no se trata de pensar genéricamente el hecho ineludible del morir, lo que cuenta es “pensarse muerto uno mismo”<sup>30</sup>. Aquí hallamos, según Kierkegaard, un pensamiento verdaderamente transformador con el que es posible contrarrestar la consideración meramente especulativa de una eventual inmortalidad.

La “decisión de la muerte” (Dödens Afgjørelse) es la repetitiva sentencia que concentra la quintaesencia del discurso, interpelando al lector a tomar conciencia real de las consecuencias que tiene para su vida el hecho de ser un moriturus. La muerte de cada uno, no la de todos, es la que debe ser interiorizada.

El pensamiento de “mi” muerte viene a transformar “mi” propia vida con el pedagógico anuncio de que su llegada hace imposible añadir ni un día, ni un instante más al propio vivir<sup>31</sup>. Para Kierkegaard, este anuncio viene cargado con una energía nueva para el viviente, que se siente impelido a tener un trato mucho más serio con la vida que está viviendo, y urgido a hacer de su tiempo algo que pueda estar a la altura de lo que merece perdurar. En suma, este trato cotidiano y activo con la propia muerte hace que su existir-en-el-mundo pueda ir cargándose de una plusvalía eterna.

Hemos podido constatar como en estos tres discursos la ocasión viene a interrumpir la extroversión del lector, conminándolo a un retorno a sí mismo, pues es allí donde se libra la verdadera batalla del sentido de la vida. Sin embargo, ya sabemos que este primer e importantísimo movimiento no es el definitivo. El proceso del crecimiento y la maduración del yo solo es condición necesaria pero no suficiente para ir al encuentro del sentido último de la realidad humana. El sí mismo, cuya medida es lo meramente humano, requiere una trasmutación en un nuevo sí mismo cuya referencia es de naturaleza teológica. Así lo reivindica Anticlimacus al inicio de la segunda parte de ‘La enfermedad mortal’: “El crecimiento

29 SKS 5, 430-431.

30 SKS 5, 445.

31 El autor recalca esta condición radicalmente última de la muerte con la incisiva expresión “así, todo se ha acabado” (saa er det da forbi).

gradual de la conciencia del yo, tal como lo veníamos considerando, se movía dentro de la categoría del yo humano (*menneskelige Selv*), o del yo cuya medida era el hombre. Pero el yo alcanza una nueva cualidad y cualificación al ser precisamente un yo delante de Dios (*Selvet lige for Gud*). Ahora ese yo ha dejado de ser simplemente un yo humano para convertirse en un yo que estoy dispuesto a llamar el yo teológico (*teologiske Selv*), es decir, el yo precisamente delante de Dios.”<sup>32</sup>

En el tramo final de estas reflexiones debemos dar cuenta del modo en que se produce esta transformación y de qué manera se materializa en cada uno de los existenciaros tratados.

#### 4.1. DE LA CULPABILIDAD FINITA A LA INFINITA

Vigilius Haufniensis, el autor seudónimo de uno de los escritos más famosos de Kierkegaard, ‘El concepto de la angustia’ (*Begrebet Angest*)<sup>33</sup>, hace unas interesantes observaciones sobre el tema de la culpabilidad hacia el final de su libro: “Aquel que conoce su culpa solamente a través de la finitud está perdido en el mundo finito, dentro del cual la cuestión de si un hombre es culpable no se puede decidir más que de un modo exterior, jurídico, sumamente imperfecto [...] Porque si un hombre es culpable, lo es infinitamente [...]”<sup>34</sup>

Haufniensis establece aquí una distinción esencial entre la culpa vivida desde la órbita de la finitud y la vivencia “infinita” de la culpabilidad. Podríamos decir que la primera forma de culpabilidad no pasa de ser una propedéutica de la segunda. La culpabilidad finita es un eficaz coadyuvante en la constitución y consolidación del ‘*menneskelige Selv*’, pero nos remite en última instancia a otro tipo de culpa que solo pueda entrar en escena cuando el yo ha adquirido una personalidad éticamente madura.

La culpabilidad “autodidacta” –como también la denomina Haufniensis–, aquella que es vivida ante uno mismo y ante lo meramente humano, no consigue resolver el criptograma del hombre. La personalidad que ha sido erigida sobre los parámetros de la inmanencia, en lugar de ver extinguida su conciencia de la ‘angustia’ (*Angest*), comprueba que la ha exasperado hasta cristalizar en for-

32 SKS 11, 193.

33 ‘El concepto de la angustia’ aparecerá pocos días después de ‘Migajas filosóficas’. Al tono filosófico-teológico de la obra de Climacus le sigue el abordaje psicológico del escrito de Haufniensis.

34 SKS 4, 459-460.

ma de una nueva vivencia anímica que Kierkegaard denomina 'desesperación' (Fortvivlelse)<sup>35</sup>.

El yo que ha despertado, por la angustia, de la indiferencia y se ha decidido a ser más él mismo<sup>36</sup>, que se ha moldeado éticamente y ha adquirido una interioridad profunda, se ve instalado al fin en una situación espiritual desesperada. Este es el estado anímico de aquel individuo que ha alcanzado una elevada conciencia de sí mismo, pero que, o bien no quiere renunciar a ser únicamente desde sí mismo y desde lo general humano, o bien quiere renunciar al sí mismo que el verdaderamente es, sustituyéndolo por uno de su invención.<sup>37</sup>

En definitiva, la desesperación es una suerte de constatación anímica de como la libertad finita está reclamando otra Libertad que la libere de sí misma,

35 La concepción kierkegaardiana de la desesperación no debe confundirse con la descripción de un estado psicológico. De hecho, la peor forma de desesperación es la inconsciente, por lo que su reconocimiento efectivo es condición imprescindible para empezar a dejarla atrás. Kierkegaard estudia el fenómeno de la desesperación y sus formas en 'La enfermedad mortal'. En el siguiente pasaje precisa el sentido de esta figura anímica que afecta solamente a los individuos dotados de una constitución espiritual desarrollada: "Desesperar por alguna cosa aún no es la auténtica desesperación [...] Una vez declarada la desesperación se desespera de sí mismo [...] Desesperar de sí mismo, querer desesperadamente deshacerse de sí mismo, es la fórmula de toda desesperación. El sí mismo que uno quiere desesperadamente ser es un sí mismo que él no es [...] En una palabra, aquello que quiere no es otra cosa que desligar su sí mismo del poder que lo fundamenta para llegar a ser un sí mismo de su propia invención." (SKS 11, 135-136). Para un esclarecimiento del concepto de 'desesperación', distinguiéndolo de la angustia, Cf. V. Igual, "Determinación del yo y su desesperación", en *Escritos del Vedat* n. 4 (1976), 345-357; J. Marsh, "Kierkegaard's double dialectic of Despair and Sin", en *International Kierkegaard Commentary*, vol. 19, Georgia 1987; J. Pegueroles, "La conciencia desesperada en la enfermedad mortal de S. Kierkegaard", en *Espíritu* LII (2003), 29-38.

36 Este tema es desarrollado a través de la sugerente imagen de la angustia como el "vértigo de la libertad" (Frihedens Svimlen) en el capítulo segundo de 'El concepto de la angustia': "Así es la angustia el vértigo de la libertad; un vértigo que surge cuando, al querer el espíritu poner la síntesis, la libertad echa la vista hacia abajo por los derroteros de su propia posibilidad, agarrándose entonces a la finitud para sostenerse. En este vértigo cae desmayada [...] y cuando la libertad se incorpora de nuevo, ve que es culpable. Entre estos dos momentos hay que situar un salto, que ninguna ciencia ha explicado ni puede explicar [...] La angustia es una de las cosas que mayor egotismo encierra. En este sentido, ninguna manifestación concreta de la libertad es tan egotista como la posibilidad de cualquier concreción [...] En la angustia reside la infinitud egotista de la posibilidad, la cual no tienta como una elección que haya que hacer, sino que angustia seduciendo con su dulce ansiedad." (SKS 4, 365-366).

37 La desesperación consciente se divide en dos formas básicas. La primera es "la desesperación de no querer ser sí mismo o la desesperación de debilidad", que a su vez, reviste dos versiones distintas, la desesperación por algo terrenal y la desesperación en torno a lo eterno. La segunda forma consiste en "la desesperación de querer ser uno mismo o desesperación de obstinación".

la única capaz de conferir el máximo grado de independencia a aquel que la deja actuar en la propia vida.<sup>38</sup>

Como vemos, la obra de Haufniensis nos ha ido proyectando constantemente hacia la de Anticlimacus. El yo inmediato, que ha elevado su condición personal a la categoría de espíritu, gracias al hábil magisterio de la culpa, debe al fin someterse a una transformación completa en la que ira encontrando día a día la reconciliación.<sup>39</sup> La consideración meramente humana de la culpa ha de dejar el paso expedito a una renovada vivencia ‘delante’ de Dios de la propia culpabilidad. O dicho de otro modo, la conciencia de la culpa (Skyld) ha de mudar en conciencia de ‘pecado’ (Synd), porque el pecado no es otra cosa que el reverso de la reconciliación<sup>40</sup>.

En el fondo, el conocimiento del pecado y el reconocimiento del perdón son un único y mismo acto epistémico que producen la transformación teológica del sí mismo. Quien ha comprendido radicalmente su culpa, ha entendido con la misma intensidad la reconciliación que le ha sido concedida. De modo que el pecado se convierte en el mejor nexo existencial para poner al individuo en relación con Dios, sin violentar ni reducir la diferencia cualitativa que los distingue. Estas son las profundas declaraciones de Anticlimacus al respecto: “En nada es el hombre tan distinto de Dios como en el hecho de que él es, y también cada hombre, pecador, y que lo es delante de Dios; de manera que los contrastes se conectan en un doble sentido, se mantienen unidos, no se pueden separar el uno del otro, pero de manera que manteniéndose unidos la diferencia resalta tanto como cuando se ponen juntos dos colores, *opposita juxta se posita magis illuscescunt*.”<sup>41</sup>

38 Esta idea aparece consignada en un fragmento de los papirer de Kierkegaard: “Solamente la omnipotencia se puede recuperar a sí misma cuando se da, y esta relación constituye la independencia del que la recibe.” (Pap. VIIA 181)

39 Kierkegaard insiste en que la reconciliación no es un acto que tenga lugar de una vez para siempre. Se trata de una adquisición cotidiana, una victoria diaria sobre la desesperación.

40 Para una ulterior profundización en la transformación de la conciencia de la culpa en conciencia de pecado Cf. E. Rocca, “La percezione del peccato. Per una estetica teologica”, en E. Rocca (a cura di), *Kierkegaard contemporaneo. Ripresa, pentimento, perdono*, Brescia 2007, 43-59; T. Di Stefano, *Kierkegaard: Della situazione della angoscia al rischio della fede*, Roma 1986; K. Verstrynge, “Anxiety as innocence: between Vigilius Haufniensis and Anticlimacus”, a *Kierkegaard Studies* 2001, 141-157; V. Melchiorre, “Pentimento e ripresa in Kierkegaard”, en *Notabene* n. 4 (2005), 45-59.

41 SKS 11, 233.

#### 4.2. VISLUMBRANDO UNA FORMA MÁS ALTA DE AMOR

Veíamos antes como el segundo de los tres discursos ocasionales apoyaba el arte de amar en el terreno firme de la decisión por el amor. El movimiento de los afectos es un movimiento inmediato del yo, la decisión de querer amar es un acto de una subjetividad que sabe de sí misma y quiere dotar de continuidad al amor en el seno de la unidad y continuidad de la personalidad.

Amor y personalidad se requieren mutuamente, ya que el primero ejerce una imprescindible acción ipsogénica sobre la segunda. Esta cuestión la abordarán los pseudónimos con inquietudes éticas de la segunda parte de 'O esto o aquello', en combinación con el escrito que sirve de encomio del matrimonio de 'Estadios en el camino de la vida'<sup>42</sup>.

El amor, como la culpa, contribuye a cincelar la personalidad, dotándola de cualidades éticas y de profundidad anímica, por lo que constituye una excelente forja del 'sí mismo humano'. Pero solo hasta aquí alcanza su aportación. Tras una larga instrucción en el arte de amar, el individuo se percata de que ninguna realidad humana puede colmar una inclinación que se le revela, en el fondo, infinita. Esta es el corolario del relato filosófico 'Culpable – no culpable' (Skyldig-ikke Skyldig)<sup>43</sup>, atribuido al seudónimo Taciturnus, que nos narra la historia de un amor infeliz, basada ficticiamente en las anotaciones que el enamorado protagonista, Quidam, ha dejado consignadas en su diario íntimo.

Taciturnus constata a través de esta narración psicológica, de forma muy parecida a como lo hacía Anticlimacus con nuestro primer existenciario, como los niveles de conflictividad interna del sujeto crecen exponencialmente a medida que se despliega el compromiso del sujeto con el amor. La decisión por el amor no acarrea *eo ipso* la serenidad del espíritu. Cuanto mejor y más cualificada sea la forma de amar, más se pone de manifiesta su inconmensurabilidad con lo finito, y con más desasosiego se siente su manifiesta incolmabilidad. De ahí que

42 Todos los escritos de la segunda parte de 'O esto o aquello' están editados supuestamente por Victor Eremita y redactados por "B". Los que forman 'Estadios en el camino de la vida' han sido recogidos y publicados por el seudónimo Hilarius Bogbinder.

43 Este texto está ubicado tras las obras de los seudónimos Afham, 'In vino veritas' y de 'Un Esposo', 'Consideraciones varias sobre el matrimonio en respuesta a las objeciones', que aparecen en primer y en segundo lugar, respectivamente, en el orden de los escritos que componen 'Estadios en el camino de la vida'. La obra debe leerse, en conexión con los escritos que la preceden, como la descripción de un itinerario vital que no conduce a ninguna parte. El final abrupto de 'Culpable –no culpable' contribuye a enfatizar la inconsistencia de una forma de vida que se intenta sostener sobre sus fuerzas, impotente para salir de la duda que la atenaza y en reclusión perpetua sobre sí misma. Una existencia que empieza y acaba con el lector –cuya vida participa probablemente de la misma discontinuidad– que le confiere una vida momentánea, durante el breve lapso que dura el evento literario.

las reflexiones de Taciturnus contengan el presagio de una forma más alta de amor que sea el fundamento de todo acto amoroso y el venero que impida su consunción.<sup>44</sup>

Sin embargo, Taciturnus es solo un presagio. Debemos esperar al magno estudio sobre el amor, o mejor, sobre 'las obras del amor' (Kjerlighedens Gjerninger)<sup>45</sup>, que Kierkegaard se adjudica sin la intermediación de la pseudonimia. Aquí hallamos la exposición orgánica de esta nueva forma de amar de inspiración cristiana.

No es el momento de hacer una síntesis, ni siquiera aproximada, de las penetrantes consideraciones que se encuentran diseminadas en este texto homónimo de Kierkegaard. Apuntaremos simplemente algunos aspectos que guardan una relación directa con la transformación de la subjetividad a la que nos estamos refiriendo.

Las ideas de Kierkegaard sobre el amor se pueden compendiar en su ubérrima definición del prójimo como "la reduplicación de tu propio sí mismo" (Fordoblelsen af Dit eget Selv)<sup>46</sup>. Detrás de este barroco enunciado se oculta una altísima comprensión del amor de raigambre neotestamentaria. Si el sí mismo se reduplica en el prójimo, quiere decir que se ha de escindir en dos, esto es, que cada sí mismo ha de perder la inmediatez consigo mismo. La relación del yo consigo ha dejado de ser una relación del tipo 'yo-yo' y se ha transformado en una relación 'yo-tú'. En virtud de esta conversión del yo no sólo en prójimo de los otros sino también en prójimo de sí mismo, el amor humano puede dejar de gravitar egocéntricamente en torno al amante y supera la condición del "amor de sí" (Selvkjerlighed).

44 En el capítulo inicial de 'Las obras del amor' leemos: "Si no hubiese manantial alguno en el fondo, Si Dios no fuese amor, entonces tampoco existiría el pequeño lago ni el amor de un ser humano. Como el lago tranquilo se asienta oscuramente en el profundo manantial, así el amor de un ser humano se asienta enigmáticamente en el de Dios." (SKS 9, 17-18).

Sobre la reconfiguración religiosa del amor Cf. G. Montenegro, *Entre Sócrates e Cristo. Ensaaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard*, Porto Alegre 2000; E. Metivier, "La notion de saut chez Kierkegaard. L'exemple de l'amour humain", en *Kierkegaardiana* 21 (2000); R. Larrañeta, *La interioridad apasionada*, Salamanca 1990; F. Torralba, *Amor y diferencia. El misterio de Dios en Kierkegaard*, Barcelona 1993; M. Taylor, "Love and forms of spirit: Kierkegaard versus Hegel", en *Kierkegaardiana* n. 10 (1977), 182-189.

45 *Las obras del amor* se publicó en 1847 de manera homónima. No es una meditación sobre el amor, sino sobre la práctica del amor, imbuida de espíritu cristiano como reza su subtítulo: "Algunas reflexiones cristianas en forma de discursos". Kierkegaard regaló al rey de Dinamarca un ejemplar de la obra que comentó con él en persona durante una audiencia en el palacio real de Copenhague.

46 SKS 9, 29.



Y esto acontece porque el yo que “delante de Dios” se ha transformado en un tú –la relación teológica viene a poner la diferenciación en el interior del yo y en la relación con los otros<sup>47</sup>– puede empezar a amar al otro, no como un *alter ego*, sino en su alteridad absoluta. El amor al otro deja de ser, así, una mera expansión del amor a sí mismo y deviene un amor respetuoso con la diferencia en la que se envuelve siempre el tú.

Un pasaje de ‘Las obras del amor’ da expresión gráfica a esta mutación y sintetiza todo lo que venimos diciendo: “La señal de la infancia está en decir: para mí, a mí, a mí; la señal de la juventud está en decir, yo y yo y yo; la señal de la madurez y de la consagración de lo eterno consiste en que se quiera comprender que este yo no significa nada mientras no se convierta en el tú a quien la eternidad habla sin cesar diciéndole: “tú has de”, “tú has de”, “tú has de”. La juventud pretende ser el único yo en el mundo entero; la madurez consiste en comprender este tú acerca de uno mismo (at forstaae dette Du om sig Selv), aunque no haya sido dicho a ningún otro ser humano.”<sup>48</sup>

#### 4.3. DOTANDO AL YO MORTAL DE UNA PLUSVALÍA ETERNA

El tercer discurso ocasional, ‘Junto a una tumba’, nos transporta, al socaire de las circunstancias de un entierro, del pensamiento sobre la muerte del otro al pensamiento en la muerte de uno mismo. Kierkegaard desactiva así el discurso abstracto sobre la condición mortal del hombre, singularizando el acto de morir para que pueda resonar el perentorio anuncio de que hay un tiempo decisivo, puesto que llega el momento en que “todo se ha acabado” (det er forbi).

La muerte es una de las más serias pedagogas del viviente, pues le enseña que no hay tiempo que perder, que hay un único tiempo para ser aquello que se ha de ser y en el que todo está en juego. Pero el magisterio de la muerte instruye al sujeto combinando el anuncio de su inexorable llegada con la advertencia de la imposibilidad de determinar el momento exacto en que esto acontecerá. Por esta acción cruzada de la necesidad y la posibilidad, la muerte abandona el terreno de lo puramente necesario y de lo meramente posible, haciéndose presente a cada

47 La forma en que esto acontece es prolijamente descrita en la primera parte de *Las obras del amor*.

48 SKS 9, 95.

instante con su incisiva invitación a “vivir cada día como el último y a la vez como el primero de una larga vida”<sup>49</sup>.

Cuando el pensamiento de la muerte se sucede de esta manera, deja de ser un pensamiento y se convierte en una acción (Handling). Actúa como un acicate que dinamiza la existencia con el anuncio de un final seguro e indeterminable. El pensamiento de la muerte adquiere así una “fuerza retroactiva” (tilbagevirkende Kraft) que ejerce su asidua pedagogía sobre cada individuo, sabedor de que está llamado a construir una personalidad que, yendo hacia la muerte, ha de estar a la altura de lo que merece durar para siempre.

El pensamiento de la muerte, así entendido, es todo menos especulativo. La convicción de la inmortalidad personal puede convertirse, de esta manera, en una certeza práctica que procede del riesgo asumido en la “potenciación y el desarrollo más alto de la subjetividad”<sup>50</sup>. Precisamente, este interés apasionado de la subjetividad es, para Kierkegaard, la mejor evidencia al respecto.

Pero, como es habitual, llegados a este punto hay que dar la vez a Anticlimacus. Cuanto más fuerte es el presentimiento de que el individuo ha venido a incorporar una plusvalía eterna, más perentoria es la evidencia de no poder ser aquello que es desde la sola referencia humana. Nuevamente es la relación teológica la que viene al rescate de un individuo que se sabe llamado a una eternidad que él mismo no se puede ofrecer.

## POSTSCRIPTUM

Estas líneas han querido ser una reflexión más al servicio de la ocasión, con la esperanza de que la perspicacia del lector sabrá deslindar, por cuenta propia, el sentido kairótico de esta categoría de otros sentidos que tienden a confundirla con lo meramente casual. Creemos que ésta es la pretensión última de Kierkegaard en cada uno de sus escritos, seudónimos y homónimos, dialécticos y edificantes, todos ellos portadores de una oferta amplia y variada de oportunidades para el crecimiento personal y el desarrollo de nuestras más hondas inquietudes éticas y

49 SKS 5, 464. Sobre la pedagogía de la muerte sobre el individuo Cf. G. Bonaiuso, “Dalla morte: il silenzio e la parola”, en Adinolfi (ed.), *Il religioso in Kierkegaard*, Venezia 2000; C. Goñi, *El valor eterno del tiempo. Introducción a Kierkegaard*, Barcelona 1996; L. Kjaeldgaard, “What it means to be immortal: afterlife and aesthetic communication in Kierkegaard’s Concluding unscientific Postcript”, en *Kierkegaard Studies* 2005, 90-113.

50 Tomamos estas palabras del tratado de Climacus ‘Postscriptum conclusivo no científico a Migajas filosóficas’ (SKS 7, 161)

religiosas. Tal vez alguno de estos sabios textos se transforme en la ocasión que el lector esperaba. Deseamos, de ser así, que sepa aprovecharla.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### OBRAS CITADAS DE KIERKEGAARD:

- Sören Kierkegaard *Skrifter (SKS). Bind 2. Enten- Eller. Første del*, Köbenhavn 1997.
- SKS. *Bind 3. Enten- Eller. Anden del*, Köbenhavn 1997.
- SKS. *Bind 4. Gjentagelsen, Frygt og Bæven, Philosophiske Smuler, Begrebet Angest, Forord*, Köbenhavn 1997.
- SKS. *Bind 7. Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, Köbenhavn 2002.
- SKS. *Bind 9. Kjerlighedens Gjerninger*, Köbenhavn 2004.
- SKS. *Bind 11. Lilien paa Marken og Flugen under Himlen, Tvende Ethisk religiøse smaa Afhandlinger, Sygdommen til Døden og "Ypperstepraesten"- "Tolderen"- "Synderinden"*, Köbenhavn 2006.
- SKS. *Bind 13. Om min Forfatter-Virksomhed, Til Selvprøvelse, Dette skal siges, Hvad Christus dömer, Guds Uforanderlighed, Öieblikket 1-1*, Köbenhavn 2009.

### OBRAS CITADAS SOBRE KIERKEGAARD:

- Adinolfi (ed.), *Il religioso in Kierkegaard*, Venezia 2000.
- T. Adorno, *La construcción de lo estético*, Madrid 2006.
- T. Aizpun, "La libertad en el concepto de la angustia", en *Thémata. Revista de filosofía* n. 15 (1995), 55-66.
- L. Barret, *Sin and self identity. Two responses to Kant*, Yale University 1984 (tesis doctoral).
- M. J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de S. Kierkegaard*, Pamplona 1995.
- S. Bruun, "S. Kierkegaard i l'edificant", en *Enrahonar* 29 (1998), 87-90.
- Clair, *Pseudonymie et paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard*, Paris 1976.
- A. Clair, *Kierkegaard. Penser le singulier*, Paris 1993.
- J. Colette, "L'instant chez Kierkegaard et après", en *Les cahiers de philosophie* n. 8-9 (1989), 71-82.

- A. Come, "Kierkegaard's ontology of love", en *International Kierkegaard Commentary*, vol. 16, 79-121.
- T. Di Stefano, *Kierkegaard: Della situazione della angoscia al rischio della fede*, Roma 1986.
- J. Franco, *Kierkegaard frente al hegelianismo*, Valladolid 1996.
- M. García, *La existencia en Kierkegaard*, Navarra 1992.
- D. González, *Essai sur l'ontologie kierkegaardienne. Idéalité et détermination*, Paris 1998.
- C. Goñi, *El valor eterno del tiempo. Introducción a Kierkegaard*, Barcelona 1996
- L. Guerrero, *Kierkegaard: los límites de la razón en la existencia humana*, México 1993.
- L. Guerrero, *La verdad subjetiva: Kierkegaard como escritor*, México 2004.
- V. Igual, "Determinación del yo y su desesperación", en *Escritos del Vedat* n. 4 (1976), 345-357.
- M. Haitshorne, *Kierkegaard el divino burlador. Sobre la naturaleza y el significado de las obras seudónimas*, Madrid 1992.
- D. Humbert, "Love and time in Kierkegaard's Concluding unscientific Post-Script", en *Kierkegardiana* n. 14 (1988), 57-69.
- L. Kjaeldgaard, "What it means to be immortal: afterlife and aesthetic communication in Kierkegaard's Concluding unscientific Postscript", en *Kierkegaard Studies* 2005, 90-113.
- R. Jolivet, *El existencialismo de Kierkegaard*, Buenos Aires 1952.
- R. Larrañeta, *La interioridad apasionada. Verdad y amor en S. Kierkegaard*, Salamanca 1990.
- G. Malantschuk, *Kierkegaard's way to the truth*, Montreal 1987.
- J. Marsh, "Kierkegaard's double dialectic of Despair and Sin", en *International Kierkegaard Commentary*, vol. 19, Georgia 1987.
- V. Melchiorre, "Pentimento e represa in Kierkegaard", en *Notabene* n. 4 (2005), 45-59.
- E. Metivier, "La notion de saut chez Kierkegaard. L'exemple de l'amour humain", en *Kierkegardiana* 21 (2000), 57-77.
- G. Modica, *Una verità per me. Itinerari kierkegardiani*, Milano 2007.
- G. Montenegro, *Entre Socrates e Cristo. Ensaio sobre a ironia e o amor em Kierkegaard*, Porto Alegre 2000.
- J. Pegueroles, "La conciencia desesperada en la enfermedad mortal de S. Kierkegaard", en *Espíritu* LII (2003), 29-38.
- R. L. Perkins (ed.), *Philosophical fragments and Johannes Climacus. International Kierkegaard Commentary*, vol. 7, Georgia 1994.
- U. Regina, *Kierkegaard. L'arte di esistere*, Brescia 2005.

- R. Roberts, *The grammar of sin and the conceptual unity of the Sickness unto Death. International Kierkegaard Commentary*, vol. 19, Georgia 1988.
- E. Rocca (a cura di), *Kierkegaard contemporaneo. Ripresa, pentimento, perdono*, Brescia 2007.
- J. Stack, "Lenguaje, posibilidad y existencia", en *Folia humanística* 9 (1971), 515-532.
- M. Taylor, "Love and forms of spirit: Kierkegaard versus Hegel", en *Kierkegaardiana* n. 10 (1977), 182-189.
- F. Torralba, *Amor y diferencia. El misterio de Dios en Kierkegaard*, Barcelona 1993.
- F. Torralba, *Kierkegaard en el laberinto de las máscaras*, Madrid 2003.
- N. Thulstrup, *Kierkegaard's relation to Hegel*, New Jersey 1980.
- J. Urdanibia (coord.), *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*, Barcelona 1990.
- G. Valadez, *Verdad subjetiva y existencia en Kierkegaard*, México 1993.
- K. Verstrynge, "Anxiety as innocence: between Vigilius Haufniensis and Anticlimacus", en *Kierkegaard Studies* 2001, 141-157.
- N. Viallaneix, *Kierkegaard. L'unique devant Dieu*, Paris 1974.