



**LA ELECCIÓN DE SÍ MISMO Y EL PROYECTO
FILOSÓFICO DE KIERKEGAARD***

***THE CHOICE OF ONESELF AND KIERKEGAARD'S
PHILOSOPHICAL PROJECT***

LEONARDO RODRÍGUEZ DUPLÁ
Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 03/01/2021

Aceptado: 23/06/2021

RESUMEN

La elección de sí mismo es la pieza clave de la teoría ética propuesta en el segundo volumen de *O lo uno, o lo otro*. El propósito de este trabajo es aclarar el sentido de esa elección mostrando su relación orgánica con otros temas centrales del pensamiento de Kierkegaard (como la verdad subjetiva, la vida estética o la desesperación) y con la estrategia de comunicación indirecta practicada por este autor. Al final del trabajo se aborda brevemente la relación entre el pensamiento filosófico de Kierkegaard y sus convicciones religiosas.

Palabras clave: Kierkegaard, elección de sí mismo, verdad subjetiva, comunicación indirecta.

ABSTRACT

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación "Existencia estética e ironía en Kierkegaard" (Ref. PID2020-115212GB-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

The choice of oneself is the cornerstone of the ethical theory expounded in the second volume of *Either/Or*. The aim of this paper is to cast light on the meaning of this choice by showing its connection to other central topics in Kierkegaard's thought (such as subjective truth, aesthetic life and despair) and to his strategy of indirect communication. The relationship between Kierkegaard's philosophical thought and his religious beliefs is also considered at the end of the paper.

Keywords: Kierkegaard, choice of oneself, subjective truth, indirect communication.

I. PLANTEAMIENTO

El antiguo pensamiento griego hacía del precepto délfico “conócete a ti mismo” la máxima que ha de presidir la vida del hombre. En cambio, en *O lo uno, o lo otro* (1843), la obra que da comienzo al ciclo pseudónimo de Kierkegaard, ese precepto es reemplazado muy conscientemente por este otro: “elígete a ti mismo”.

La elección de sí mismo ocupa el centro de la teoría de la existencia ética expuesta en esa obra, pero su sentido no es de entrada evidente. ¿Cabe aquí hablar propiamente de una elección? ¿No soy ya siempre el que soy, y además estoy condenado a seguir siéndolo? ¿No es la única sabiduría razonable la que me exhorta a conocer mis límites y aceptar el lugar en el mundo que ellos me imponen? ¿O acaso nos brinda Kierkegaard una versión *ante litteram* del existencialismo sartreano, que precisamente confía al sujeto la misión de construir su propia esencia?

La respuesta a estas preguntas se encuentra, desde luego, en *O lo uno, o lo otro*. Sin embargo, y por razones que habrá que explicar más adelante, Kierkegaard no quiere ponérselo demasiado fácil a sus lectores. Supuesto que la elección de uno mismo representa a su juicio el inicio de la vida ética, cabría esperar una defensa clara y decidida de este principio. Pero Kierkegaard no se pronuncia, o al menos no lo hace abiertamente. Antes bien, se distancia del problema al confiar la exposición de la teoría de la elección de sí mismo a otra persona, el juez Wilhelm, uno de los muchos autores ficticios por él creados. Incluso se abstiene de captar la benevolencia del lector en favor del juez, de quien pinta un retrato ambiguo. Wilhelm es un hombre razonable y bienintencionado, pero también un pequeño burgués satisfecho de sí mismo, un tanto

cursi y redicho, defensor acérrimo del orden establecido y partidario de ideas tan sorprendentes como la de que todo hombre tiene la obligación de casarse¹.

Esto ha llevado a algunos críticos recientes a sostener que en realidad Kierkegaard desconfía de las opiniones de Wilhelm, en particular de la concepción ética cuyo centro es la elección de sí mismo.² Quien más lejos ha ido en esta dirección es MacIntyre, que en su influyente libro *Tras la virtud* sostuvo que Kierkegaard no ofrece argumentos racionales en favor de la vida ética, sino que nos confronta con la necesidad de una elección radical, en el fondo arbitraria, que dé fuerza a nuestras razones en favor o en contra de ese género de vida³. Supuesto que uno se elija a sí mismo en el sentido que el juez reclama, no lo hace porque tenga razones para ello, sino que comienza a tener “razones” en el momento en que se elige.

El propósito del presente trabajo es arrojar luz sobre la teoría de la elección de sí mismo. Los resultados alcanzados nos situarán muy lejos de la versión irracionalista del pensamiento de Kierkegaard a la que acabamos de referirnos. Para dar mayor fuerza a nuestra interpretación, dedicaremos las primeras páginas del trabajo (secciones 2 a 4) a situar la teoría de la elección de sí mismo en el conjunto del proyecto filosófico de Kierkegaard, y sólo después (secciones 5 a 7) abordaremos el análisis de lo expuesto por el juez Wilhelm en el segundo volumen de *O lo uno, o lo otro*. En el tramo final (secciones 8 y 9) se adoptará de nuevo la perspectiva de conjunto y se indagará el problema de la relación entre la posición filosófica de Kierkegaard y sus convicciones religiosas.

II. EL OLVIDO DE SÍ MISMO

En el verano de 1851 Kierkegaard publicó el opúsculo *Sobre mi actividad como escritor*, en el que lanzaba una mirada retrospectiva sobre la extensa obra pseudónima que había venido dando a las prensas a lo largo de los últimos años. El autor afirmaba que su obra entera estaba dedicada a un único problema, el de

1 Cf. Karsten Harries, *Between nihilism and faith: a commentary on Either/Or* (Berlín y Nueva York: De Gruyter, 2010), 111, que describe al juez Wilhelm como un personaje aburrido que, por sus ideas, “no parece que encaje del todo en el mundo moderno”.

2 Es el caso de Elisabeth Gräß-Schmidt, “Das Gleichgewicht zwischen dem Ästhetischen und dem Ethischen in der Herausarbeitung der Persönlichkeit”, en *Søren Kierkegaard: Entweder-Oder*, editado por Hermann Deuser y Markus Kleinert (Berlín y Boston: De Gruyter, 2017), 193-211.

3 Cf. Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Londres: Duckworth, 1981), 39-45.

cómo “llegar a ser cristiano” (SKS 13, 14)⁴. Esta declaración es sorprendente, habida cuenta del contexto en el que se realiza. En efecto, en la Dinamarca de la primera mitad del siglo XIX llegar a ser cristiano, lejos de ser un problema, parecía la cosa más fácil del mundo. ¿No era cristiano cualquier súbdito danés merced al bautismo que recibía al poco de nacer, sin poner nada de su parte?

Pero para Kierkegaard ser cristiano no es lo mismo que pertenecer a la iglesia oficial. Como había explicado años antes, en la *Apostilla*, ser cristiano implica “la más terrible de las decisiones en la vida de una persona, puesto que se trata de ganar la fe a través de la desesperación y el escándalo” (SKS 7, 339). Si se ha perdido de vista esta verdad, es porque en el mundo moderno el espíritu del evangelio se ha visto progresivamente desvirtuado hasta convertirse en una forma solapada de paganismo. Ser cristiano es hoy extremadamente difícil, precisamente porque se ha vuelto tan fácil serlo.

Entre las causas que han provocado la práctica desaparición del cristianismo en Occidente, una muy importante es que los seres humanos se han olvidado de sí mismos, de su propia condición de seres espirituales, poseedores de un yo eterno. “Un yo -había escrito Kierkegaard con amarga ironía- es aquello por lo que menos se pregunta en el mundo” (SKS 11, 148). Y este olvido, a su vez, tiene una de sus causas principales en el aumento desmedido del *saber objetivo* en el mundo moderno. En efecto, las ciencias naturales y el conocimiento histórico han crecido exponencialmente no sólo en volumen sino también en prestigio social. La respetabilidad de estos saberes procede de su carácter aséptico, impersonal, desapasionado. Los métodos empleados ponen el foco en el objeto de estudio y desactivan toda influencia del sujeto investigador, posiblemente cargado de prejuicios e intereses espurios. La ciencia moderna, que tan gran peso posee en la configuración de nuestra cultura, se atiene estrictamente al lema formulado por el canciller Bacon: *de nobis ipsis silemus*. A fuerza de ser objetivos, nos hemos olvidado de nosotros mismos.

La misma tendencia se registra en el ámbito del pensamiento especulativo, esta vez de la mano de la filosofía hegeliana, dominante en el clima espiritual danés de la primera mitad del siglo XIX. Desde la perspectiva de la historia universal, privilegiada por el hegelianismo, el individuo no es más que una mota de polvo insignificante, mera *quantité négligeable*. Lo que importa es el despliegue de la Idea en el curso de la Historia, ídolo al que se sacrifica al hombre de carne y hueso. En el Sistema no hay lugar para la ética, como no lo hay para

4 Citaremos a Kierkegaard por los *Søren Kierkegaards Skrifter* (Copenhague, 1997-2012), con indicación de volumen y página.

la pasión, la ironía, la inmortalidad, la fe, el tiempo, la paradoja... es decir, para los temas más directamente relacionados con el problema de la existencia.

De este modo, el hegelianismo viene a reforzar el olvido del sujeto individual favorecido por la mentalidad científica moderna. El diagnóstico de Kierkegaard es tajante:

[...] la inmoralidad de nuestra época quizá no sea la codicia, el placer, la sensualidad, sino más bien un depravado desprecio panteísta por los individuos humanos. En medio de todo el júbilo por nuestra época y por el siglo XIX resuena un desprecio secreto hacia el ser humano; en medio del engruimiento de esta generación se experimenta desesperación por ser hombre. Todo, todo contribuye, la gente quiere disolverse en la totalidad histórico-universal; nadie quiere ser un individuo humano existente (SKS 7, 324).

Así las cosas, no es de extrañar que el aparente triunfo histórico del cristianismo en Occidente venga a coincidir con su práctica desaparición. Pues la categoría central del cristianismo es precisamente la del “individuo singular” (*den Enkelte*). El mensaje cristiano se dirige al sujeto individual en tanto que tal, a cada uno en particular, e ignora abstracciones como la Historia, el Estado o el Sistema. En un clima espiritual marcado por el desprecio de la subjetividad, de la interioridad de cada individuo, la suerte del cristianismo está echada. Y a la inversa: la recuperación de la posibilidad de ser cristianos pasa por la elaboración de un pensamiento que ponga en primer plano al individuo existente.

Esto explica la decidida reivindicación por parte de Kierkegaard de la figura de Sócrates, cuya contribución imperecedera consiste en “haber prestado atención al significado esencial del hecho de existir” (SKS 7, 187). Y explica asimismo la definición de la verdad como subjetividad. Frente al ideal de verdad propio del saber objetivo, verdad entendida como relación del espíritu inmediato con un conjunto de enunciados sobre objetos cualesquiera, Kierkegaard pondrá el acento en la adhesión apasionada, en la *apropiación* por el sujeto de todo conocimiento esencial; en el entendido de que “sólo el conocimiento ético y el conocimiento ético-religioso son conocimiento esencial” (SKS 7, 181), conocimiento que atañe a la existencia. Desde esta perspectiva, la verdad ha de entenderse como “la transformación del sujeto en sí mismo” (SKS 7, 44), precisamente mediante la apropiación de ese conocimiento.

III. LA VERDAD SUBJETIVA

Aunque en el párrafo anterior hayamos citado pasajes de la *Apostilla*, obra de 1846, la concepción de la verdad como apropiación transformadora está ya

presente en los inicios de la actividad intelectual de Kierkegaard. Prueba de ello es la célebre anotación de Gilleleje, redactada por el pensador en 1835, a los veintidós años de edad:

La cuestión es encontrar una verdad que sea verdad *para mí*, encontrar *la idea por la cual quiera vivir y morir*. ¿De qué me serviría si descubriese eso que se llama una verdad objetiva? [...] ¿De qué me serviría poder desarrollar el significado del cristianismo, poder aclarar muchos fenómenos singulares, si después esto no tuviera un significado más profundo para *mí mismo* y *mi vida*? [...] ¿De qué me serviría si la verdad se irguiese ante mí, fría y desnuda, indiferente a si la reconozco o no, causando un escalofrío angustioso en lugar de un confiado abandono? [...] el conocimiento debe ser asimilado vitalmente en mí, y *es esto* lo que ahora reconozco como lo fundamental. (SKS 17, 24-5)

Apenas hace falta decir que en esta “verdad para mí” anhelada por Kierkegaard no hay connotaciones relativistas. Insistamos en que se trata más bien de proponer un concepto de verdad que satisfaga dos exigencias irrenunciables. En primer lugar, se ha de situar en el centro de la búsqueda espiritual de cada hombre las cuestiones decisivas relacionadas con la existencia, sistemáticamente marginadas, a juicio de Kierkegaard, por la filosofía especulativa de cuño hegeliano. En segundo lugar, la comprensión kierkegaardiana de la verdad subraya la importancia de la actividad autónoma de apropiación de esa verdad. La verdad no puede reducirse a un conjunto de enunciados que guardan una relación externa con el sujeto, sino que ha de ser interiorizada y asumida hasta transformar al pensador existente. Este segundo aspecto de la “verdad para mí” cobra especial relieve en un pasaje de la *Apostilla* en el que compara la situación de quien vive en medio de la cristiandad y ora al Dios verdadero, pero lo hace de manera meramente ritual y descomprometida, con la del pagano que reza a un ídolo pero lo hace con la pasión infinita que transforma la existencia. El veredicto de Kierkegaard es terminante: “Uno ora en verdad a Dios, aunque adore a un ídolo. El otro ora al verdadero Dios en la no-verdad, de ahí que en verdad adore a un ídolo” (SKS 7, 184).

Teniendo esto a la vista, cabe entender ciertas convicciones de Kierkegaard relativas al acceso a la verdad y a su transmisión. Por de pronto, establecer un contacto íntimo con la verdad esencial es una tarea intransferible de todo ser humano. Nadie puede ahorrarme ese esfuerzo en el que me va la vida. Por eso deplora Kierkegaard el “exceso de enseñanza” (SKS 7, 255) característico de nuestro tiempo. La verdad *objetiva* se expone en manuales y se proclama desde las cátedras. La comunicación directa de los resultados de la investigación hace posible la relación discipular y la formación de escuelas de pensamiento. En cambio, la verdad *subjetiva* reclamada por Kierkegaard ha de ser buscada y

apropiada en solitario por cada individuo singular, impulsado por su interés infinito en su propia salvación. Aquí no hay resultados que comunicar, pues el pensador subjetivo se encuentra siempre en devenir, siempre en lucha contra el peso de su finitud, contra la fuerza centrífuga que lo aparta de la vía de la interioridad.

La senda que el pensador subjetivo va abriendo trabajosamente se cierra de inmediato a sus espaldas. Como supo Sócrates y ha sabido más recientemente Lessing, ningún hombre es maestro de otro hombre. Quien se declara discípulo de alguien, incluso del mayor sabio, es víctima de un fatal malentendido propiciado por la preponderancia del saber objetivo en nuestro tiempo. Sin duda, hemos de ver algo más que una broma amable en las palabras de Kierkegaard cuando afirma que el mayor de los errores es tener un seguidor (cf. *SKS 7, 277*) o cuando agradece al destino que nadie haya prestado atención a sus *Migajas filosóficas* (*SKS 7, 9*).

IV. LA COMUNICACIÓN INDIRECTA

Esto supuesto, ¿qué función *social* corresponde al pensador subjetivo? En su opúsculo retrospectivo *Sobre mi actividad como escritor* Kierkegaard afirma que su intención ha sido atravesar la dura costra de la “masa”, en la que todos abdicar de su responsabilidad existencial, y alcanzar al “individuo singular” (*den Enkelte*), único destinatario de sus escritos (*SKS 13, 16*). Pero por más que su propósito declarado sea educar a sus lectores, Kierkegaard advierte que escribe “sin autoridad”. Él no es un maestro de saberes objetivos socialmente acreditados, sino alguien cuya misión es despertar en sus lectores la conciencia de su condición espiritual y de su responsabilidad intransferible. Dirigiéndose a cada uno en particular, los invita a la tarea más elevada, buscar la verdad esencial que, al ser apropiada, transforma la propia vida⁵.

Este propósito explica la compleja estrategia de “comunicación indirecta”, practicada por Kierkegaard, y más en particular su constante recurso a la pseudonimia. Precisamente porque el camino hacia la verdad ha de ser recorrido en solitario y nadie puede ser maestro de nadie, Kierkegaard practica una ambigüedad deliberada y, como Lessing, juega a confundir a sus lectores. Los confronta con un conjunto de concepciones de la vida, pero deja que sean ellos los que decidan. Se trata aquí de “conducir a la verdad con el engaño” (*SKS 13, 13*). El

5 Cf. Wilfried Greve, *Kierkegaards maieutische Ethik* (Frankfurt: Suhrkamp, 1990), 15-36.

engaño consiste en sustraerse al compromiso, implícito en todo acto comunicativo, de expresarse de manera no ambigua⁶. Quien practica la comunicación indirecta juega a desorientar a su interlocutor con declaraciones que puedan tomarse en varios sentidos. En circunstancias normales, la manera de superar esa ambigüedad consiste en tomar en consideración las convicciones de quien habla, por ejemplo sus principios políticos o religiosos, y atribuir al mensaje un sentido congruente con esos principios. Pero precisamente la comunicación indirecta impide resolver el problema hermenéutico de esa manera, ya que quien habla es un personaje pseudónimo, una persona que no existe. Al receptor del mensaje no le queda otra opción que interpretarlo él mismo, apoyándose en su propia identidad, en sus propias convicciones. Estamos ante el fenómeno de la “doble reflexión” (SKS 12, 137): uno se mira en quien practica la comunicación indirecta como en un espejo que le devuelve su propia imagen y le obliga a decantarse. De este modo, Kierkegaard no propone una verdad ya decidida, sino que provoca la reflexión del lector, el cual ha de asumir la responsabilidad de la interpretación. La comprensión del mensaje pasa a ser un proceso que reenvía al individuo a su propia interioridad.

La estrategia comunicativa que acabamos de describir está claramente presente en *O lo uno, o lo otro*, obra a la que prestaremos atención preferente a partir de ahora. El libro, muy extenso, consta de dos volúmenes, cada uno de los cuales está dedicado a presentar una concepción de la vida. La primera es la concepción estética, expuesta en un conjunto heterogéneo de escritos pertenecientes a un joven de identidad desconocida, al que el editor de los textos llama *A*. La segunda es la concepción ética, presentada en dos largas cartas dirigidas a ese joven por un juez de nombre Wilhelm, al que el editor llama *B*. A estas dos cartas se añade un sermón escrito por un pastor luterano de Jutlandia, en el que se expone una concepción religiosa a la que *B* dice adherirse. Para mayor complejidad, no está claro que todos los escritos del primer volumen hayan sido redactados por *A*. Además, el editor de los textos, que dice haberlos encontrado todos de manera accidental en un secreter que perteneció a *A*, no es Kierkegaard, sino un tal Víctor Eremita, el primero de la larga serie de autores pseudónimos creados por el pensador danés.

Las dos visiones de la vida expuestas en el libro son claramente incompatibles. Como ya indica el título de la obra, *O lo uno, o lo otro*, se hace necesario elegir una de ellas. Pero Víctor Eremita no se decanta, no ofrece argumentos de su propia cosecha que muestren la superioridad de una de las opciones, sino que

6 Cf. Ettore Rocca, *Kierkegaard. Secreto y testimonio*, (Madrid: Comillas, 2020), 21-50.

se limita a publicar los textos encontrados en el secreto y de este modo confronta al lector con la necesidad de elegir por sí mismo. El carácter personal de la decisión a la que se invita queda subrayado por el hecho de que las distintas concepciones de la existencia no sean presentadas en términos abstractos, sino encarnadas cada una de ellas “en una individualidad existente” (SKS 7, 229). Por otra parte, el que no se alcance en el libro ningún resultado definitivo casa bien con la definición de la verdad como interioridad, y supone por tanto el rechazo del saber objetivo con el que ya nos hemos familiarizado.

V. LO ESTÉTICO Y LO ÉTICO EN EL HOMBRE

De las muchas determinaciones de la vida estética señaladas por el juez Wilhelm en sus cartas a A, ¿cuál es la primera, aquella de la que se derivan las demás? El juez afirma que “lo estético en un hombre es aquello por lo que él es inmediatamente lo que es; lo ético es aquello por lo que llega a ser lo que llega a ser” (SKS 3, 174ss.)⁷. ¿Cómo entender estas definiciones, al pronto oscuras? La respuesta nos la brinda la experiencia de la angustia.

La angustia enseña a cada ser humano que él no es él mismo automáticamente, por el solo hecho de existir, sino que está dado a sí mismo como tarea: en un sentido que habremos de determinar, tiene que llegar a ser sí mismo⁸. Éste es, precisamente, el punto de vista desde que el cabe determinar la diferencia última entre la vida estética y la ética. La primera es la de quien *no asume la tarea de llegar a ser*, sino que se ve a sí mismo como ya hecho, concluido. Este modo de verse a sí mismo es más bien un no verse: un rasgo esencial del hombre estético sobre el que habremos de volver es el ocultamiento de su propia condición, tanto ante los demás como ante su propia mirada, mientras que el hombre ético se vuelve transparente para sí mismo.

Concebirse a uno mismo como concluido es verse como dotado de un conjunto de rasgos ya dados: talentos, capacidades, deseos, aspiraciones. No se

7 Es una lástima que precisamente esta frase, tan importante para la comprensión de las vidas ética y estética, aparezca mal traducida en las versiones españolas del texto. Por cierto que también la célebre definición del *Selv* al comienzo de *La enfermedad para la muerte* aparece desfigurada en la traducciones españolas disponibles. En los últimos años se han realizado esfuerzos muy considerables para poner las obras de Kierkegaard a disposición de los lectores hispanohablantes; en el futuro esos loables esfuerzos habrán de ser no sólo prolongados, sino también corregidos.

8 Cf. Arne Grøn, *Begrebet Angst hos Søren Kierkegaard*, (Copenhague: Gyldendal, 1993). Hay una buena traducción alemana de esta obra (Stuttgart: Klett-Cotta, 1999) y una, no tan buena, inglesa (Macon, Georgia: Mercer University Press, 2008).

tienen tareas sino posibilidades. La propia dicha depende entonces del encaje contingente de esos rasgos con el contexto en el que se despliega la vida. Ese contexto facilitará o dificultará la satisfacción de mis deseos, deparando la felicidad o la desgracia. Todo dependerá de cómo caigan los dados: la suerte, el destino favorable o adverso, es el principio que rige la existencia.

El lema que preside la vida estética dice: “hay que gozar de la vida” (SKS 3, 175). En efecto, el estético administra sus recursos, acecha sus oportunidades, aprovecha las ocasiones que le brinda el destino de satisfacer sus deseos. Su problema estriba en que esa satisfacción depende siempre de una condición que no está en sus manos. Puede ser una condición externa, como la paz o la prosperidad material, o una condición interna, como la posesión de salud o de un especial talento. Ni una ni otra puede controlarlas como querría. Está, por tanto, a expensas de circunstancias que no dependen de él.

El agudo diagnóstico de Kierkegaard sostendrá que la vida estética es, en todas sus numerosas formas, desesperación.

La desesperación no es simplemente zozobra; no es el grado extremo de la inquietud de quien vive en vilo, sin saber si podrá alcanzar los bienes finitos a los que aspira o conservar los que ha conquistado. De hecho, también el hombre estético a quien sonríe incesantemente la fortuna está desesperado, aunque no lo sepa. La desesperación, enfermedad del espíritu, se asemeja a las enfermedades del cuerpo en que pueden estar presentes en el organismo sin haberse manifestado. La desesperación no es ante todo un sentimiento, sino un desequilibrio en el espíritu; el sentimiento es su manifestación o reflejo, no su esencia.

La vida estética es desesperación porque su fondo es el nihilismo. La tensión con que ella se vuelca en la satisfacción del deseo -y no tienen por qué ser deseos en sí mismos condenables; el ejemplo muchas veces repetido por Kierkegaard es el amor de una joven por su amado- es trasunto, consciente o no, de la percepción, lúcida u oscura, de la vanidad de todo. El hombre estético se aferra al objeto de su anhelo como a un clavo ardiendo. El objeto del deseo es la venda en los ojos del espíritu, la fuente de la diversión en sentido pascaliano, lo que nos ahorra el destino horrible de estar a solas con nosotros mismos, confrontados con el sinsentido⁹.

El hombre estético vive sumido en sus estados de ánimo, sobre todo cuando el mecanismo de la diversión pascaliana se revela eficaz. Volcarse en el gozo

9 Cf. Blaise Pascal, *Pensées*, en: *Oeuvres complètes II*, ed. Le Guern (París: Gallimard, 2000), es584-588 (=Brunschvicg, frsgs. 139, 142, 143 y 166).

del bien poseído es la manera de no levantar la mirada, de no cobrar conciencia de la propia desesperación. Precisamente porque la vida estética se sume en la siempre precaria satisfacción del instante, carece de continuidad. Cada momento presente es como una vía de agua abierta en la nave del yo, y urge acudir a cerrarla recreando a cada paso la ilusión de la dicha. No hay propiamente tiempo, sino una sucesión de presentes que absorben toda la energía del hombre estético.

Esto conviene precisarlo. Hemos definido al hombre estético como aquel que no se concibe a sí mismo como tarea; y hemos afirmado que su vida es una sucesión de instantes discretos, no ligados en una curva temporal proyectada al futuro. Pero nada de esto impide que se dé en el hombre estético un desarrollo. Sólo que éste no será un desarrollo libre sino necesario, comparable al de una planta (SKS 3, 216). También la planta va cambiando: crece, hunde sus raíces en el suelo buscando agua y nutrientes, orienta sus ramas hacia la luz solar, reacciona a los cambios del medio en que vive. Del mismo modo, el hombre estético desarrolla sus talentos y se adapta a los desafíos de su cambiante contexto vital. En ambos casos, el desarrollo es consecuencia del cambio de las condiciones externas. El hombre estético no se determina autónomamente, no es libre.

Pasemos ahora a la caracterización de la vida ética. Si el estético, según acabamos de ver, se considera a sí mismo como ya hecho, como un dato inicial del problema que es vivir, “el que vive de manera ética se tiene a sí mismo como tarea” (SKS 3, 244). No permite que se enturbie su conciencia de tener que llegar-a-ser, sino que toma la iniciativa: es esencialmente activo.

También el ético aspira a la felicidad, pero sin renunciar a la soberanía respecto de sí mismo. No se inclina ante la suerte, ante la coincidencia fortuita de sus deseos con sus posibilidades. Si las circunstancias truncan sus deseos, no pierde por ello el coraje; sabe cuál es su tarea y que “el arte no consiste en desear sino en querer” (SKS 3, 241) de manera profunda e íntima. Tiene su centro de gravedad en sí mismo, no en circunstancias cambiantes. No está atado a condiciones que no dependan de él; por eso es libre. Aunque las calamidades se abatan sobre él, no se derrumba, pues “hay siempre un punto en el que resiste: en sí mismo” (SKS 3, 241). Precisamente porque lo esencial está en él siempre a salvo, por eso su vida no es desesperación en el sentido antes explicado.

La vida que estamos describiendo se llama ética porque está sometida a deberes. Pero la tergiversamos por completo si entendemos el deber como algo extrínseco al individuo, como una imposición externa que se ramifica en una multiplicidad de obligaciones socialmente aceptadas. No olvidemos que el deber fundamental es llegar a ser uno mismo, un deber que constituye al individuo

existente como tal. El deber es un hecho interno; no es coerción sino incumbencia. Aunque quepa clasificar deberes y hasta llegar a la sutileza casuística, lo cierto es que lo ético no estriba en la multiplicidad sino en la intensidad del deber, en la adhesión incondicionada a la tarea que somos. Y puesto que el deber es lo universal, la tarea consiste en someter nuestra concreción particular a lo universal. Sobre este punto habrá que volver más adelante.

VI. LA ELECCIÓN DE SÍ MISMO

La tesis del juez Wilhelm es que “o bien uno ha de vivir de manera estética, o bien de manera ética” (SKS 3, 164). Nada cambia en lo esencial el que haya muchas formas de ambos géneros de vida, e incluso zonas de transición entre uno y otro. Lo que ahora más importa es que sólo se pasa de la vida estética a la ética mediante una elección. Esto hay que entenderlo bien.

No se trata, por de pronto, de elegir entre el bien y el mal. Quien elige la vida ética, elige considerar la existencia bajo determinaciones morales, es decir, elige el bien y el mal. Quien no da ese paso excluye con ello el bien y el mal: lo estético no es el mal sino la indiferencia moral. Esto no significa que su vida no sea calificable moralmente -pensemos en el terrible modo de proceder descrito en el *Diario del Seductor*-, sino que el hombre estético no contempla su propia vida bajo el prisma moral. Por eso los argumentos morales no lo alcanzan.

Tampoco es exactamente que el individuo se halle ante una disyuntiva que le fuerza a elegir entre dos opciones, como quien toma un camino al llegar a una bifurcación. En rigor, sólo elige propiamente el que emprende la vida ética: “elegir es expresión propia y rigurosa de lo ético” (SKS 3, 163), mientras que una elección estética no es una elección, en el sentido preciso que el juez Wilhelm da a esta palabra. Si eliges la vida estética, es que no has elegido. La “elección” estética se pierde en una multiplicidad de opciones; se elige para el momento, y quien elige una cosa puede a continuación elegir otra, pues la elección no compromete. En cambio, en la elección ética la personalidad se sumerge en lo elegido; aquí lo decisivo es “la energía, la seriedad, el *pathos* con que se elige” (SKS 3, 164). La elección absoluta sacude el alma hasta sus cimientos, como una conmoción que lo cambia todo, ojalá para siempre.

¿Cuál es el objeto de la elección en sentido propio? Wilhelm afirma una y otra vez que quien elige *se elige a sí mismo en su valor eterno*. A la inversa, quien no se elige comete la más alta traición, pues permite que su alma inmortal se desvanezca. No elegirse a sí mismo es, muy literalmente, perderse.

Evidentemente, hemos llegado a un punto de crucial importancia. La legitimidad de la distinción entre la vida estética y la ética está en juego, y todo depende de si es posible identificar el tipo de experiencia que justifica el empleo de expresiones tan enfáticas como “sí mismo en su valor eterno” o “alma inmortal”.

El juez Wilhelm sostiene que la experiencia que hace posible la elección de uno mismo es la conciencia del deber moral. La conciencia del deber permite al individuo palpase en su densidad ontológica al percibirse como sujeto *responsable* de sus actos. En la estela de Kant, el deber es visto aquí como garantía de la posesión de un espíritu inmortal. El deber es un espejo en el que el sujeto se ve “como aquel cuya memoria ningún tiempo ha de borrar” (SKS 3, 198). Pero el espejo se oscurece en la medida en que la conciencia moral es adulterada mediante componendas y transacciones que privan al deber de su carácter incondicionado. Aquel cuya conciencia del deber se embota se pierde de vista a sí mismo y en consecuencia no podrá elegirse. Y esto es, por desgracia, lo más frecuente.

Para explicar esta relación entre la conciencia del deber y la elección absoluta conviene que distingamos dos tipos de saber. El primero es el saber objetivo, que incluye conocimientos que van de la noticia más trivial -por ejemplo, que el número de libros que hay ahora sobre la mesa es par o impar- al conocimiento científico más elaborado -aquel cuya sobreabundancia, según vimos, deplora Kierkegaard-. En este tipo de saber el peso de la relación cognoscitiva recae claramente del lado del objeto conocido; el sujeto del conocimiento, en cambio, queda en un plano muy secundario. Saber esto y aquello podrá ser más o menos interesante, pero no transforma la existencia del sujeto, el cual se mantiene a distancia de lo conocido -e incluso ve en este distanciamiento aséptico una garantía de la objetividad del saber alcanzado-.

Distinto es el caso del saber subjetivo. Aquí el sujeto se ve confrontado con una verdad que lo interpela y reclama de él un giro existencial. El sujeto no queda en segundo plano, pues ahora no basta con conocer la verdad, sino que es preciso apropiársela de modo que la existencia resulte transformada. Quien cree poder demostrar que Dios existe o que el alma humana es inmortal, pero lo cree sin que esta creencia cambie su vida, podrá presumir de un saber objetivo sobre esas cuestiones, pero no habrá alcanzado un verdadero saber subjetivo, el cual consiste en la transformación del sujeto en sí mismo. Y esto mismo ocurre con las verdades de orden moral, que son las que ahora interesan. No basta con reconocerse sujeto a deberes, ni siquiera basta con el cumplimiento externo. La conciencia del deber exige del individuo que se apropie esa experiencia, que

asuma un compromiso inquebrantable que lo transforme en alguien que de ningún modo querría apartarse del camino escogido. *En esta apropiación de la verdad consiste precisamente el elegirse a sí mismo.*

Desde la altura de esta definición es posible entender mejor la crítica de Kierkegaard a la modernidad y el carácter mayéutico de su obra. A sus ojos, la modernidad se caracteriza por la conversión de los individuos en masa irresponsable, en conglomerado de seres humanos que abdican de la tarea de elegirse a sí mismos. Precisamente porque renuncian a la apropiación de la verdad, todos esos seres humanos están sumidos en la desesperación, lo sepan o no. En este contexto, la misión asumida por el pensador danés es la de suscitar individuos conscientes de su responsabilidad existencial y resueltos a asumirla hasta el final. El destinatario de sus escritos, el lector por él deseado, es precisamente el individuo (*den Enkelte*). Sólo el individuo, en el sentido enfático que cobra esta palabra en la pluma de Kierkegaard, puede superar la desesperación.

¿Por qué es tan infrecuente que se emprenda este camino de superación? ¿Por qué apenas hay individuos? Después de todo, la experiencia del deber no está reservada a unos pocos. En principio todos podrían apropiársela, hacer de ella una verdad subjetiva, despertar del marasmo. Si esto no ocurre, es porque en el hombre moderno actúan mecanismos psicológicos -muy reforzados por factores ambientales- que hacen que la conciencia del deber se embote. No es que el deber no se reconozca, sino que pierde filo: se ve privado de su carácter incondicional. Los filósofos -Kant, por ejemplo, en una medida extraordinaria-¹⁰ han descrito los mecanismos psicológicos que transforman la exigencia moral incondicionada en un factor negociable. También Kierkegaard ha contribuido a la descripción de tales mecanismos, por ejemplo al señalar la paradoja de que el propósito sincero de cumplir el deber, al tranquilizar la conciencia, muchas veces tenga un efecto paralizante; o al advertir de los peligros que conlleva el realizar promesas, las cuales a menudo se revelan aplazamientos fatales. Quien incurre en estas maniobras u otras semejantes, permite que el perfil nítido del deber se desdibuje ante su mirada interior. Habrá convertido el deber en un sucedáneo mucho más llevadero. Aunque proclame sinceramente su compromiso con el deber, aunque crea que cree en él, ya no cree. No podrá, por tanto, apropiárselo, ni dejará atrás la desesperación. Y es que elegirse a sí mismo consiste

¹⁰ Cf. Immanuel Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón* (Madrid: Alianza, 1969), 41-49.

en el fondo, dicho con las maravillosas palabras de Péguy, en “creer lo que se cree”¹¹.

VII. LOS DOS MOMENTOS DE LA ELECCIÓN DE SÍ MISMO

Elegirse a sí mismo en su valor eterno, lo hemos dicho, es la única manera de superar la desesperación. Pero la elección de sí mismo no es un acto instantáneo, sino un proceso largo y trabajoso. El juez Wilhelm distingue, dentro de ese proceso, “dos movimientos dialécticos simultáneos” (SKS 3, 207).

El *primero* consiste en desesperar hasta el final. Esto suena a paradoja, supuesto que se trata precisamente de dejar atrás la desesperación. ¿No es extraña la exhortación a superar ese estado negativo a fuerza de hundirse más en él? ¿Recomendaríamos al alcohólico deseoso de superar su adicción que bebiera aún más? Pero el caso es que Wilhelm recomienda a su amigo, el hombre estético, que desespere con toda su alma y todo su pensamiento. Nada tan peligroso, afirma, como una desesperación a medias.

La paradoja se deshace cuando advertimos que Wilhelm distingue dos tipos de desesperación. El primero ya lo conocemos: es la desesperación que atenaza -lo sepa o no- a quien no se concibe a sí mismo como tarea, sino que vive sumido en la inmediatez. Este hombre está desesperado porque su dicha está a expensas de una condición cuya realidad nunca está garantizada. Desea gozar de la vida, pero su gozo depende del fortuito encaje de sus talentos con un contexto vital cambiante. Al final, todo depende de la suerte. Si ésta es favorable, el individuo desesperado podrá ganar el mundo entero, pero habrá perdido su alma, ya que no se ha elegido a sí mismo como espíritu inmortal.

A esta desesperación en sentido finito contraponen Wilhelm la desesperación en sentido absoluto. En esta no se desespera por no poder garantizar el logro de las aspiraciones del yo finito, sino que se desespera de este yo finito. No se desespera de algo particular, lo múltiple exterior al sujeto, sino del propio sujeto en tanto que reducido a sus determinaciones inmediatas y por tanto desesperado. A través de la dura costra de la desesperación en sentido finito prorrumpirá, merced a la desesperación absoluta, el ser más íntimo y libre, aquel para el que está dada la diferencia entre el bien y el mal. Quien desespera hasta el final podrá perder el mundo, pero ganará su alma, pues se elige a sí mismo en su valor eterno.

11 Cf. Charles Péguy, *L'Argent*, en: *Oeuvres en prose: 1909-1914* (París: Gallimard, 1957), 1080.

Pero el sí mismo elegido en virtud de la desesperación absoluta, ¿no es un sí mismo abstracto y vacío, una mera tautología? Este riesgo existe, y sucumbir a él es de hecho, según el juez, el defecto de la mística y el monaquismo medieval, que busca encontrar a Dios dando la espalda al mundo¹². Por eso Wilhelm insiste en que la desesperación absoluta ha de ser completada con un *segundo* movimiento del espíritu, que consiste en recuperarse a sí mismo como “este ser determinado y libre que es él mismo y no otro” (SKS 3, 213).

El sí mismo posee, en efecto, multitud de determinaciones y características que hacen de él una personalidad concreta. No sólo eso: tiene una historia que lo vincula a otros individuos, a la sociedad, al mundo, y de hecho él es el que es sólo en virtud de esa historia. Todo ello se recobra, todo vuelve merced a este segundo movimiento, pero vuelve transfigurado, pues la totalidad de la vida estética es elegida ahora de manera ética y queda con ello revestida de lo universal. Se trata de llegar a ser sí mismo, el sí mismo que se era antes, con todas sus determinaciones, pero a la vez se trata de llegar a ser otro, pues la elección lo transforma todo. Lo que elijo existía ya antes de la elección, pues yo no me creo a mí mismo, sino que precisamente me elijo, me recibo. Wilhelm comparará la elección de sí mismo con un segundo nacimiento: “si yo mismo como personalidad inmediata fui creado de la nada, en tanto que espíritu libre he nacido del principio de contradicción” (SKS 3, 207), de ese principio que, en polémica con el hegelianismo, es aludido en el título mismo de *O lo uno, o lo otro*.

Cuando recobro mi historia al elegirme, descubro que algo ha de ser rehecho. La elección siempre llega con retraso. Cuanto mayor es la libertad, mayor es la culpa. Por eso elegirse, nacer a la libertad y verse a sí mismo desde la altura de la existencia ética, es arrepentirse. Sólo el cristianismo ha arrojado luz sobre esta dimensión esencial de la existencia al colocarla toda ella bajo la determinación del pecado.

No hay otro camino para superar la abstracción del sí mismo que el arrepentimiento, y éste exige mucha humildad y mucho coraje. Humildad para reconocer la culpa y confiar en un perdón que no podemos concedernos a nosotros mismos. Coraje para emprender una tarea sin término. La elección de sí mismo no se realiza de una vez por todas, sino que ha de reiterarse en cada momento de una vida que sigue sometida a la ley de gravedad del pecado, a la atracción del olvido de sí mismo. Darse a luz a sí mismo en sentido espiritual es tarea de cada instante, y por eso sostiene Wilhelm que la temporalidad existe a

¹² El resultado del movimiento monástico medieval, según sostiene Johannes Climacus en la *Apostilla*, es una “enorme abstracción” (SKS 7, 365).

causa del hombre y por mor de su dignidad. Es de hecho “el mayor de los dones de la gracia” (SKS 3, 239). El mayor, pero no el único. El hombre cuenta siempre con el viático de la conciencia del deber moral, verdadera prueba de la inmortalidad del alma que otorga al individuo “una infinita seguridad en sí mismo” (SKS 3, 243).

VIII. TRANSPARENCIA Y CORAJE

En los textos kierkegaardianos que se refieren más explícitamente a la elección de sí mismo -y decimos más explícitamente porque en realidad todos los trabajos de este autor giran en mayor o menor medida en torno a este problema-, abundan términos como manifestación, apertura o transparencia, y también sus contrarios, ocultamiento, encerramiento, disimulación. No es de extrañar que las páginas dedicadas a Kierkegaard en la *Psicopatología general* de Karl Jaspers tengan por eje la ecuación de llegar-a-ser-sí-mismo (*Selbstwerden*) y ponerse-de-manifiesto (*Offenbarwerden*)¹³. O que el excelente *Kierkegaard* de Ettore Rocca abunde en el tema del secreto y su revelación¹⁴. La idea que está en la base de estas opciones expositivas es que la elección de sí mismo supone y a la vez promueve en el individuo que se elige una gran lucidez respecto a su verdadera situación existencial. Para poder elegirse es necesario, en primer lugar, reconocer que está uno desesperado, precisamente porque todavía no se ha elegido. En segundo lugar, es necesario que uno se conozca a sí mismo en su concreción, como individuo dotado de determinadas facultades, inclinaciones y hábitos, expuesto a estas y aquellas influencias externas, cargado ya con una historia personal en la que hay mucho que lamentar. Sólo si cumple estas condiciones podrá el individuo acometer la tarea incesante de llegar a ser sí mismo sometiendo su inmediatez a principios éticos. Podrá arrepentirse y esperar un perdón y una ayuda constante que vienen de lo alto. Pues quien se arriesga éticamente consigue que Dios no pueda abandonarlo por toda la eternidad (SKS 7, 139).

Sólo quien se vuelve transparente a sus propios ojos es capaz de amar, pues está en condiciones de mostrar su ser más íntimo. Esto no se refiere únicamente al amor conyugal, que es el caso que tanto interesa al juez Wilhelm. Quien se elige a sí mismo gana una perspectiva desde la que ve a sus semejantes como

13 Véase el “Referat Kierkegaard” en Karl Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie* (Berlín: Springer, 1965), 419-432.

14 Cf. n. 4.

semejantes, como individuos existentes confrontados con la amenaza de la desesperación. Los mirará al trasluz y apreciará en ellos la marca de agua de la eternidad, como tan bellamente se dice en *Las obras del amor*. La elección de sí mismo es, por ello, la puerta que da acceso a la “ética segunda”, que es la ética del amor cristiano descrita en ese libro extraordinario.

Muy distinta es la situación del hombre estético, que quiere a toda cosa librarse de la responsabilidad de ser sí mismo. Por eso tapa las rendijas de su alma para que no penetre ningún rayo de luz y termina volviéndose opaco. Ese hombre ya no se ve. Es verdad que de cuando en cuando le visitará de improviso, como un ladrón que llega en la noche, la conciencia de estar desesperado. Pero se las arreglará para distraerse y la crisis pasará. Y si no pasa, o si esas visitas son demasiado reiteradas, se encerrará cada vez más en sí mismo, guardará celosamente su secreto, disimulará ante el mundo. Las variantes de este hermetismo (*Indesluttethed*) han sido profundamente descritas por Kierkegaard en *La enfermedad para la muerte*.¹⁵

Por lo mismo que el amor exige apertura, quien se encierra en sí mismo no podrá amar. Tampoco ser feliz, pues el amor es la llave de la felicidad. En realidad, este hombre es víctima de su propia cobardía (cf. *SKS* 3, 88).

Ya advertimos antes que la elección de sí mismo requiere coraje. Pero no como lo entiende el mundo. En uno de sus *Discursos edificantes* Kierkegaard explica cómo entiende el mundo el coraje con la imagen del nadador valeroso que se arroja desde una elevada roca al agua procelosa.¹⁶ El mundo aplaude la valentía con que este hombre afronta el peligro. Pero para Kierkegaard el verdadero peligro para cualquier ser humano no es el de sufrir daños físicos, sino el de perder su alma, es decir, enajenarse en la masa y no acometer la tarea de llegar a ser uno mismo. Por eso lo que el mundo alaba como coraje muchas veces es una forma solapada de cobardía, pues está motivado por el deseo de lograr la aprobación de los demás o identificarse con una causa colectiva, en vez de asumir la plena responsabilidad por nuestra existencia. Refugiarse en el grupo, aceptar sus principios e ideales, es una actitud que puede conducir a logros muy estimables, incluso a acciones heroicas; pero para lo que hace falta el mayor arrojo es para conservar la propia independencia y evitar el conformismo.¹⁷

15 Véase el apartado “La desesperación en torno a uno mismo o por uno mismo” (*SKS* 11, 175-181).

16 Cf. “Contra la cobardía”, en: *Cuatro discursos edificantes* (*SKS* 5, 335-360). El ejemplo del nadador audaz está en 336.

17 Cf. George Pattison y Helle Møller Jensen, *Kierkegaard's Pastoral Dialogues* (Eugene, Oregon: Cascade Books, 2012), 33-48.

Además, el aplauso con que el mundo premia el salto del nadador puede hacernos perder de vista que el coraje verdadero no es cuestión de un instante aislado en el que uno se lo juega todo a una carta. El peligro de recaer en la vida inauténtica acecha de continuo, por lo que la elección de sí mismo ha de reiterarse a cada paso. No sólo, por tanto, en situaciones y contextos extraordinarios, sino al hilo ininterrumpido de la existencia cotidiana, pues “el hombre verdaderamente extraordinario es el hombre verdaderamente ordinario” (SKS 3, 310).

IX. ¿UN AUTOR RELIGIOSO?

Las páginas precedentes perseguían el doble objetivo de aclarar el sentido de la elección de sí mismo y mostrar su relación orgánica con muchos otros temas recurrentes en la obra de Kierkegaard. Por eso no nos hemos limitado a citar pasajes de *O lo uno, o lo otro*, sino que hemos recurrido también a otros textos. Mas si ese propósito se hubiera conseguido en alguna medida, cabría todavía preguntar por la relevancia de los resultados alcanzados. ¿Para quién es importante la teoría de la elección de sí mismo?

La respuesta a esta pregunta se ve dificultada por la frecuente consideración de Kierkegaard como un “autor religioso”. Esto parece acertado, dado que él mismo declara, según vimos, que toda su obra está dedicada al problema de cómo llegar a ser cristiano. El problema estriba en que a menudo, al clasificarlo como autor religioso, se quiere dar a entender que sus escritos son de interés únicamente para quien comparta sus creencias o al menos sus inquietudes específicamente cristianas. En cambio, quien acostumbre a mirar el mundo de tejas abajo no tendrá motivos para sentirse concernido por los escritos de este autor.¹⁸

Quienes reducen a Kierkegaard a la condición de autor religioso y extraen de ahí la consecuencia que acaba de indicarse, pasan por alto que el conjunto de su obra pseudónima ofrece una exploración genuinamente filosófica de la condición humana. Genuinamente filosófica quiere decir: racional e independiente, no sometida a tutelajes de ningún orden, guiada exclusivamente por el afán de vivir en la verdad. El proyecto filosófico desplegado en el ciclo pseudónimo de Kierkegaard no está al servicio de nada, aunque desde luego sí está al servicio de alguien: al servicio de todos sus semejantes. Los temas de Kierkegaard son

18 El caso de Kierkegaard no es único a este respecto. ¿No frena la recepción de la obra de Levinas su condición de pensador judío? ¿No es despachado a menudo como alguien cuyo pensamiento está atado a una tradición religiosa ajena a la mayor parte de sus potenciales lectores? Y quien dice Levinas, dice Henry, Rosenzweig, Blondel y tantos otros.

la angustia y la libertad, el amor y la dicha, la desesperación y la culpa. A todos ellos dedica descripciones y argumentos de indiscutible sutileza. Dado que se trata de dimensiones esenciales de la existencia humana, todo lector está en condiciones de confrontar las opiniones expuestas por los pseudónimos kierkegaardianos con su propia experiencia. Lo que no tiene sentido, al menos entre quienes se pretenden filósofos, es ahorrarse ese esfuerzo alegando las creencias religiosas del autor, como si esas creencias forzosamente hubieran de restar objetividad a sus argumentos.

El propio Kierkegaard afirma implícitamente el carácter filosófico de sus investigaciones sobre la condición humana al ponerlas en boca de una multitud de autores ficticios, dotados cada uno de ellos de una personalidad específica, e insistir en que no debían atribuírsele las opiniones por ellos expresadas (cf. *SKS* 7, 570). Es especialmente reveladora a este propósito la figura de Johannes Climacus, bajo cuyo nombre aparecieron las *Migajas filosóficas* y la *Apostilla*. Al afirmar repetidamente que él no es cristiano (cf. por ej. *SKS* 7, 542), Climacus pone esas obras a resguardo de una lectura que vea en ellos la expresión de un pensamiento confesional; se nos invita por tanto a leerlas como textos filosóficos cuyo valor ha de establecerse únicamente en el plano argumentativo.

Por otra parte, dado que Kierkegaard se distancia de las opiniones expresadas por los autores ficticios por él creados, resulta difícil precisar cuál era su propia posición. De aquí parece seguirse un fuerte argumento contra la tendencia a entender el ciclo pseudónimo como un esfuerzo intelectual sometido desde el principio a premisas religiosas. Pues si no sabemos a punto fijo cuál era la posición filosófica de Kierkegaard, difícilmente podremos demostrar que esa posición se inspira en determinado tipo de premisas.

Creemos, sin embargo, que no debemos sacar ventaja de este último argumento. Por más que las interpretaciones disponibles del pensamiento de este autor presenten discrepancias muy considerables, estamos persuadidos de que es posible avanzar hacia una interpretación coherente que, abriéndose paso por el tupido bosque de los escritos pseudónimos, saque a la luz las convicciones filosóficas del propio Kierkegaard. Sin duda, esas convicciones presentan numerosas afinidades con la comprensión kierkegaardiana del cristianismo. Pero no hemos de ver en ello una prueba de que estemos ante un pensamiento hipotecado. Antes bien, insistimos en que el proyecto intelectual del ciclo pseudónimo es genuinamente filosófico y en que su valor, sea el que sea, reclama ser estimado de manera estrictamente argumentativa. El que los resultados de ese proyecto sean convergentes con una determinada fe religiosa no puede invalidarlos. Si se admite la dudosa definición del filósofo cristiano

como aquel cuyo pensamiento no es libre sino ancilar, sometido a un fin estrechamente apoloético, entonces se hace necesario afirmar que Kierkegaard no era un filósofo cristiano, aunque ciertamente era filósofo y era cristiano.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- Gräb-Schmidt, Elisabeth. “Das Gleichgewicht zwischen dem Ästhetischen und dem Ethischen in der Herausarbeitung der Persönlichkeit”. En *Søren Kierkegaard: Entweder-Oder*, editado por Hermann Deuser y Markus Kleinert, 193-211. Berlín y Boston: De Gruyter, 2017.
- Greve, Wilfried. *Kierkegaards maieutische Ethik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1990.
- Grøn, Arne. *Begrebet Angst hos Søren Kierkegaard*. Copenhagen: Gyldendal, 1993.
- Harries, Karsten. *Between nihilism and faith: a comentary on Either/Or*. Berlín y Nueva York: De Gruyter, 2010.
- Jaspers, Karl. *Allgemeine Psychopathologie*. Berlín: Springer, 1965.
- Kant, Immanuel. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza, 1969.
- Kierkegaard, Søren. *Søren Kierkegaards Skrifter*, editados por Niels Jørgen Cappelørn et al. Copenhagen: Kierkegaards Forskningscenteret, 1997-2012. <http://www.sks.dk>
- MacIntyre, Alasdair. *After Virtue*. Londres: Duckworth, 1981.
- Pascal, Blaise, *Pensées*, en: *Oeuvres complètes II*. París: Gallimard, 2000.
- Pattison, George, y Helle Møller Jensen, *Kierkegaard's Pastoral Dialogues*. Eugene, Oregón: Cascade Books, 2012.
- Péguy, Charles. *L'Argent*, en: *Oeuvres en prose: 1909-1914*. París: Gallimard, 1957.
- Rocca, Ettore. *Kierkegaard. Secreto y testimonio*, Madrid: Comillas, 2020.

Leonardo Rodríguez Duplá
Facultad de Filosofía
Universidad Complutense de Madrid
Ciudad Universitaria
28040 Madrid (España)
<https://orcid.org/0000-0003-4308-2125>

