

# Kierkegaard: literatura, filosofía, vida\*

Fecha de recepción: 19 de marzo de 2017

Fecha de aprobación: 8 de mayo de 2017

## Resumen

En la obra de Søren Kierkegaard se pueden determinar tres estadios para el devenir de los sujetos: el estético, el ético y el religioso. Sin embargo, una lectura en clave autobiográfica permite identificar en éstos una problemática fundamental: la figuración de la subjetividad en la compleja relación literatura/filosofía/vida. El presente trabajo busca analizar esta relación por medio de dos hechos biográficos puntales, la muerte del padre y la ruptura del compromiso, como experiencias que permiten a Kierkegaard elaborar un concepto fundamental: concepción de vida, que no solo da cuenta de lo que en líneas generales se denomina una filosofía de la existencia, sino que también permiten leer una narrativa del yo en donde pensamiento y experiencia hacen de su escritura una enunciación singular.

**Palabras clave:** forma, experiencia, vida, filosofía, literatura, subjetividad, autobiografía.

**Carlos Eugenio Surghi**

Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Investigador Asistente del CONICET  
carlossurghi@yahoo.com.ar

\* Artículo de reflexión enmarcado en el proyecto de investigación: *Representaciones en fuga: tensiones entre escritura y teoría en las prácticas estéticas contemporáneas 2016-2018, desarrollado por el equipo de investigación Arte, escritura y pensamiento contemporáneos: experiencias críticas y prácticas estéticas.*

---

**Citar:** Surghi, C. E. (enero-junio de 2017). Kierkegaard: literatura, filosofía, vida. *La Palabra*, (30), 169–182. doi: <https://doi.org/10.19053/01218530.n30.2017.6212>

# Kierkegaard: Literature, Philosophy, Life

## Abstract

Three stages can be determined for the becoming of subjects in Søren Kierkegaard's work: aesthetic, ethical and religious. However, an autobiographical reading makes it possible to identify a fundamental problem in these stages: the figuration of subjectivity in the complex relationship between literature, philosophy and life. The present work seeks to analyze this relationship through two biographical facts, the death of the father and the breaking off of his engagement, as experiences that allow Kierkegaard to elaborate a fundamental concept: conception of life, which not only accounts for what in general terms is called a philosophy of existence, but also allows us to read a narrative of the Self where writing becomes a singular enunciation due to the combined presence of thought and experience.

**Keywords:** Form, Experience, Life, Philosophy, Literature, Subjectivity, Autobiography.

# Kierkegaard : littérature, philosophie, vie

## Résumé

Dans l'oeuvre de Søren Kierkegaard on peut déterminer trois stades du devenir des sujets: l'esthétique, l'éthique et le religieux. Or, une lecture autobiographique nous permet d'identifier une problématique sur la constitution de la subjectivité dans le rapport littérature/ philosophie/ vie. Dans ce travail nous analyserons cette relation à partir de deux événements biographiques: la mort du père et la rupture de l'engagement. Ces expériences ont permis à Kierkegaard de construire le concept de conception de vie non seulement comme une philosophie de l'existence, mais encore comme une narration du je où la pensée et l'expérience font de l'écriture une énonciation singulière.

**Mots-clés:** forme, expérience, vie, philosophie, littérature, subjectivité, autobiographie.

Si pensáramos literatura, filosofía y vida como formas hospitalarias, solidarias en relación con la experiencia como punto de encuentro para ellas, deberíamos también pensarlas como formas antagónicas, enfrentadas, susceptibles de escapar a la reducción mutua por medio de la cual estas sospechan de sus intenciones. Desde una perspectiva muy general, a la literatura correspondería lo bello; a la filosofía, lo cierto; y a la vida, lo continuo-intermitente. Inevitablemente la literatura y la filosofía provienen de la vida, comienzan en ella como una especie de despliegue de formas, procedimientos y reducciones que buscan transparentar ese origen conflictivo que Nietzsche señalaba como un lento «camino hacia lo apolíneo» (2003, p. 16) en busca de olvidar el desorden dionisiaco propio de un origen perdido en el tiempo. Pero a la vez, en el momento mismo en que la literatura y la filosofía se afianzan sobre la vida hasta reducirla, es decir hasta volverla poema, tragedia o novela, silogismo, concepto o sistema, la vida se vuelve susceptible de evadirse, de transformarse en eso que de diversos modos se enuncia como lo irreducible de toda experiencia, lo que desborda al lenguaje; aquello que, por ejemplo, Sade buscó y llamó «el punto de apatía» (2006, p. 63), o que Bataille soñó como la voluptuosidad misma de lo erótico (2000, p. 33) capaz de suspender la con-

tinuidad constitutiva y conectar a los sujetos de toda experiencia de lo discontinuo, lo sagrado que, desde la modernidad, se ha perdido en el despliegue de la historia.

Como podemos apreciar, el vínculo no es para nada simple; aun cuando el lugar común los reúna bajo frases tan trilladas como *la literatura justifica la vida, o la vida no vale la melancolía de la filosofía*. Pero, por sobre todo, en esta relación conflictiva no hay que perder de vista que la sospecha en torno a la reducción proviene de la aplicación y el rigor que se hace presente en la literatura y la filosofía y que en la vida parece completamente ausente. Por lo tanto, si hay un lugar adonde la vida se piensa a sí misma es en la literatura, en la presunta objetivación de la palabra escrita, en lo que se puede hacer con la vida, entendiéndose una autoficción o una narrativa del yo, que en definitiva le otorgan una forma a una sustancia. Pero también, en la filosofía, la vida encuentra una serie de conceptos y sistemas que la vuelven conciencia de su propia situación de existencia. Pensemos por un momento que, tanto una como otra son un método, una forma de exponer lo humano, cual una serie de hechos con cierto valor interpretativo, y que no hacen otra cosa más que hablar de acontecimientos que se corresponden con un sujeto en el más oscuro campo de la referenciali-

dad. Pero pensemos también la vida como un constante desborde de significados, apariencias sensibles, prácticas evanescentes que conforman lo que hemos entendido como subjetividad, y que, por lo tanto, se resiste a ser reducido.

Un claro ejemplo es el entusiasmo del joven Lukács en su primer libro, quien frente a los artículos reunidos en *El alma y las formas* se preguntaba si estos “comunican la capacidad de una nueva reordenación conceptual de la vida” (1985, p. 15) al pensar, justamente, desde la juventud en la tensión misma de la oposición pensamiento/vida. La literatura y la filosofía serían entonces reflexión de la vida, conciencia que le habla, espejo que a cada paso refleja o refracta un rostro que creemos ver por primera vez. Pero, ¿qué ocurre? ¿Es muda la vida? ¿Es completamente incapaz de pensar sobre sí misma? ¿No puede llamarse a un orden de formas y por eso requiere la rima, el parlamento o la intriga argumental a nuestra atención y la estructuración en conceptos que la trascienden antes que la simple creencia? Extremando un poco más la visión del mismo Lukács al preguntarse si hay conceptos que reduzcan la vida, se podría preguntar: ¿no expone la vida, en su sumisión al concepto, la imposibilidad misma de ser reducida? En realidad, literatura/filosofía/vida no pueden pensarse como una relación en la cual

lo único que resalta es la evidencia de que, necesariamente, lo que en un término está ausente por naturaleza, reaparece en el otro y así sucesivamente; sino que, más bien, habría que pensar esta relación como aquella antigua dialéctica que propicia justamente la conflictividad que hay en una y otra al necesitarse, porque desde ya pueden proponer una relación dinámica y profunda en la cual, el yo que aparece o desaparece en toda enunciación, busca contarse a sí mismo y hacer de sí una ficción que recaerá sobre él.

La obra de Soren Kierkegaard puede pensarse en la tensión misma de esa ambivalente oposición que es literatura/filosofía/vida porque su origen es lo indistinto. Y esto es posible

justamente porque los hechos biográficos dan paso a la estructuración de una obra; pero no en un sentido biográfico, como por caso Dilthey lo pensó para Novalis, Jean Paul o Hölderlin mismo, quien con su decoroso vital le permitía afirmar «el entusiasmo del poeta nos habla por boca de Hölderlin» (p. 351); sino, más bien, todo lo contrario, puesto que la estructuración de una obra encuentra asidero en lo biográfico porque solo los puntos de tensión de la vida son susceptibles de volverse exposición de ideas, narrativa del espíritu, la aventura de una vitalidad que debe hacerse entender con el mundo.

En la biografía de Kierkegaard, hay varios hechos puntuales en los cuales se puede leer el deseo

de pensarse a sí mismo como escritor, esteta y religioso; o como autor de una serie de libros donde ocultarse bajo varios seudónimos que así permitan evidenciar un pensamiento filosófico que lo tiene en el centro mismo de la escena que se expone por medio de recursos propiamente literarios. Transformar en especulación, narración o ficción aquellos hechos puntuales de la experiencia, parece ser entonces la fórmula repetida por la crítica para poder abordar su complejo sistema de ideas<sup>1</sup>. Sin embargo, aquí la distinción entre literatura/filosofía/vida es imposible de trazar. Puesto que, como en todo origen, y más aún en todo *origen mítico*, la sombra de lo improbable lo vuelve inteligible<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Recientemente, José Luis Cañas (2003) propone una lectura de Kierkegaard entre lo que él denomina *inmediatez y relación*; sin embargo, en los primeros capítulos de su trabajo, no duda en señalar lo siguiente: «Aunque la vida y la trayectoria de Soren Aabye Kierkegaard es de sobra conocida, me interesa destacar a modo de coordenadas algunos aspectos biográficos relevantes [...] porque lo primero que encontramos en el danés es que de todas sus obras se pueden hacer lecturas biográficas, o dicho de otro modo, su obra completa estaría escrita en clave autobiográfica» (p. 29). Mucho tiempo antes, Theodor Haecker (1956) buscaría deslindar los elementos biográficos para así restituirle al pensador danés la importancia religiosa que parecía esconderse detrás de estos. Su clásico libro *La joroba de Kierkegaard* comienza justamente refutando anteriores lecturas que ven en esa malformación «la figura demoníaco-trágica» (p. 51); sin embargo, en su desarrollo, Haecker no hace más que transformar un hecho objetivo en manifestación de la providencia: «pudiera ser que Dios mismo, en su amorosa providencia, hubiera impuesto a Kierkegaard esta cruz, para que no errara su salvación» (p. 71). He aquí entonces que, desde dos puntos de vista distantes, no solo en el tiempo sino también en su perspectiva crítica, lo biográfico se impone en el evidente carácter autobiográfico de la obra estudiada.

<sup>2</sup> Carlos Correas señala que la idea de *ruptura*, tanto amorosa –entiéndase el caso Regina Olsen, como social –la siempre tensa relación con la Iglesia Católica de Dinamarca, produce el desvanecimiento, la desaparición o disolución de lo exterior en procura de un incremento de la interioridad, de lo íntimo que es la simple pronunciación del yo en el discurso bajo la apariencia del personaje de la ficción pensada por Kierkegaard. Analizando la correspondencia amorosa de este autor, Correas (2005) señala que «el apasionado trabajo interior de la personalización según la idea de mí mismo [...] se produce a través de la irrealización o del afantasmamiento de la exterioridad, que así es dispuesta como mera escenografía. La individuación que es interiorización cualitativa y asedio de lo absoluto reclama la disolución de toda exterioridad, y, por lo mismo, el desvanecimiento de la historia y el pasaje al mito» (pp. 10-11). Lo que nos lleva a pensar en que toda escritura del yo no es más que la estructuración de un trabajo afectivo: «Podemos esperar una mayor precisión en esto si advertimos que Regina misma es la *ocasión* de su mito, y si entendemos que ese “Regina misma” es la singularidad de Regina amada por Kierkegaard: mitificar es un trabajo de la afectividad» (p. 17). De este modo, leeremos una mitificación constante en Kierkegaard de sus instantes soberanos que van construyendo su biografía.

La anotación en su *Diario* correspondiente al 11 de agosto de 1838<sup>3</sup>, registra la muerte del padre –algo tan personal, tan propio de la intimidad– de la siguiente manera, como si se tratara de una iniciación vital:

Considero su muerte como el último sacrificio de amor que haya hecho por mí, pues no me abandona con su muerte sino que “ha muerto por mí” a fin de que pueda hacer algo con mi vida, si eso es posible (Kierkegaard, 1955, p. 63).

Más allá de cualquier interpretación fundada en la larga novela familiar del hijo menor que teme no sobrevivir al padre que lo ha educado en la más absoluta melancolía y en el rigor religioso, la anotación señala el nacimiento de una voluntad, un deseo de *hacer algo* con la fatalidad biográfica; registra también la transformación del *sujeto Kierkegaard* en problema y, por lo tanto, la transformación de la vida misma en algo eminentemente problemático<sup>4</sup>. Desde los primeros registros de este *Diario*, Kierkegaard (1955) va dejando en sus páginas lo que

considera *la suprema tragedia* de la existencia humana: «ser incomprendido» (p. 29), o lo que denomina como «la imposibilidad de hacerse comprender» (p. 49). De hecho, *el incomprendido* –figura que alienta la necesidad de escribir– siempre se la pasa dando explicaciones de sí, de su conducta, de sus actos, ya sea bajo la máscara de *un seductor*, como también en los registros del diario que hacen las veces de *examen* de lo hecho, *meditación* de sí mismo, *justificación* solitaria y en público respecto a la figura *melancólica* que asume. Pero entonces, ¿por qué si el sujeto de la experiencia corre riesgos de no ser comprendido, se transformaría en lo que la literatura o la filosofía misma deben explicar? ¿Por qué esa necesidad de *narrarse a sí mismo o pensarse a sí mismo*?

Educado en el luteranismo religioso, en la fuerte impronta burguesa del reino de Dinamarca, Kierkegaard no puede escapar al influjo romántico que llega a través de la lengua alemana y, menos aún, a la condición de minoría cultural que lo impulsa a transformarse tarde o temprano en un excéntrico. De hecho,

la muerte del padre significa también el impulso para concluir su tesis sobre el concepto de ironía, la cual no está exenta de haber sido escrita de un modo irónico. *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*, es la disertación pronunciada por Kierkegaard para obtener el grado de Magister en 1841. Sin embargo, desde 1837 pueden encontrarse indicios en sus papeles personales de lo que será un intento descomunal por vincular la figura de Sócrates con el temprano romanticismo que impregnaba sus lecturas. En *Kierkegaard. Una biografía*, Alastair Hannay (2010) señala al respecto:

En términos generales, la disertación perseguía dos claros propósitos principales. Uno de ellos consistía en reivindicar la ironía de Sócrates frente al rechazo de Hegel, quien la consideraba como un simple recurso retórico. Este rechazo formaba parte de la crítica de Hegel en contra de los románticos; Hegel les reprochaba el haberle concedido a la ironía de Sócrates una especie de sentido histórico-univer-

<sup>3</sup> Respecto al empleo del diario, tanto en la experiencia de vida como en la creación literaria, teniendo en cuenta que en la obra de Kierkegaard este empleo se ve una y otra vez llevado adelante, coincidimos con lo expuesto por Amor Arellis Hernández Peñaloza (2016) cuando destaca esta distinción dos orientaciones: «Percibimos entonces que en el caso del diario, se confirma la identidad entre quien firma la obra, el narrador y el autor. Sin embargo, cuando se usa el diario en la ficción, se observa, se refleja y se recrea la realidad por medio de un autor que se oculta, que se disfraza, que desaparece tras el narrador, tras los personajes, tras los nombres propios ficticios, tras las máscaras y tras la pluralidad de sus voces» (pp. 77-78).

<sup>4</sup> Al respecto, Jean Wahl (1956) señala: «Algunos acontecimientos dominaron su vida, y cada uno de ellos permanece rodeado de misterio; cada uno es un secreto, y es partiendo de su vida como podrá edificar él su teoría del secreto, de lo incógnito» (p. 10).

sal, para luego adoptar al filósofo como si fuera uno de los suyos [...] El segundo es el de rescatar a la ironía romántica del rechazo de Hegel, quien la calificó como un callejón sin salida. Después de corregirlos respecto a la ironía socrática, Hegel se enfrentó a los propios románticos para señalar cómo era que su ironía carecía de cualquier potencial dialéctico (pp. 187-188).

Podríamos decir que el objetivo de Kierkegaard era la reivindicación de una dialéctica romántica basada en lo irónico, pero no tanto a nivel de la novísima figura que su disertación le permite exponer, sino más bien a nivel de la *individualidad* que la lleva adelante. Esta idea de una singularidad en lo subjetivo, es motivo de otro texto contemporáneo a la disertación. En 1838, publica una crítica al poeta nacional Hans Christian Andersen, que no es ni más ni menos que un fuerte señalamiento a que en lo escrito por el autor nacional de Dinamarca no hay nada auténtico. En *De los papeles de alguien que todavía vive*, la falta de autenticidad de Andersen gira en torno al análisis que Kierkegaard lleva delante de su novela *Apenas un músico*. Dicha obra menor es pensada por su autor en la tradición del *Bildungsroman*, sin embargo, para Kierkegaard (2006a), esta sirve para leer el conjunto de

su producción no ya a la luz de una idea de obra, sino más bien a la sombra de una *concepción de vida*:

La misma triste batalla que Andersen sostiene en la vida se repite ahora en su poesía. Y como sea que Andersen no puede segregar lo poético de sí mismo porque, por así decir, no puede desprenderse de ello, ya que, en el momento en que entra en juego un estado de ánimo poético, éste es acto seguido arrollado por lo prosaico con o sin deseo suyo, por eso mismo es imposible obtener una impresión sinóptica de las narraciones de Andersen [...] porque su poema oprime como la realidad misma (p. 37).

La falta de personalidad de Andersen es lo que disuelve la unidad de sus obras, pero también lo que hace de su existencia una singularidad negativa, algo así como una mera sustancia sin individuo, algo así como todos los componentes de una voluntad de acción, pero sin efectos sobre él mismo y el mundo, ya que jamás aspiraría a una dialéctica propiamente romántica. Lo importante es que, de esta serie de críticas se desprende un concepto fundamental en estos primeros años, el de *concepción de vida*. Básicamente, este concepto le permite a Kierkegaard pensar que toda acción sobre el

mundo, elevada a una forma del pensamiento, es algo que tiende a incrementar la experiencia; por lo cual, el poeta no muere en sus personajes ni queda reducido a la indistinción de su vida, sino que aspira a cristalizarse en un espíritu inmortal:

Una concepción de la vida es, en efecto, algo más que un prototipo o una suma de frases ensambladas en virtud de su abstracta adversidad. Es más que la experiencia, que, en cuanto tal, siempre es atómica; es, en efecto, la transustanciación de la experiencia, una seguridad inquebrantable en uno mismo combatida por toda la empiria, ya sea orientada hacia lo mundano, ya sea orientada hacia el cielo (p. 38).

Obviamente, en oídos de Andersen las palabras de Kierkegaard sonaron ofensivas, lo cual motivó que en el estreno de una de sus obras, incorpore párrafos del mismo a los parlamentos de un personaje que aparece caracterizado como un «peluquero hegeliano». La respuesta del aludido es bastante singular: «yo nunca me he hecho pasar por un hegeliano, y, hasta tal punto ha sido una locura por parte de Andersen extraer frases de mi obrita y ponerlas en la boca de un hegeliano, que aun ante mis ojos aparezco casi como un demente” (p. 15).

Llama entonces la atención el modo en que Kierkegaard entiende el *hacer algo con su vida* frente a la muerte del padre que, en definitiva, impulsa el desentendimiento respecto a Hegel, el sacrilegio para con Andersen, y todo en función de la singularidad que significa inventarse a sí mismo como un pensador de lo trágico que debe enfrentar a sus padres míticos<sup>5</sup>. Las posiciones extremas en estas primeras obras, parten no solo de lo autobiográfico sino también del riesgo ante lo nuevo que se constituye como tragedia de lo incomprensible. Pero, frente a ello, Kierkegaard reconoce en el concepto de *concepción de vida* una unidad estética, la cual le permite ciertas licencias pertinentes a hacer de la vida, que no es más que una sustancia sin armonía, una forma en la cual lo seguro es la aspiración a toda esfera superior, como por caso lo es el instante en el cual la fe se hace presente, ya que, como señala Hannay (2010), «él en verdad sentía un llamado a convertirse en escritor para defender el cristianismo *como* una concepción de vida» (p. 159).

Entre la experiencia y la forma, Kierkegaard avizora dos fuerzas capaces de otorgarle una orientación a la existencia: lo inmediato y lo relacional<sup>6</sup>. Sin embargo, más allá de lo que estas categorías puedan hacer del sujeto, importa más pensarlas como instancias inseparables, como pasajes necesarios y alternantes en el desarrollo de su pensamiento. De hecho, Kierkegaard mismo tiende a pensar en escisiones –titula *O lo uno o lo otro* a su primer obra significativa– que en realidad no son más que *estadios* en la autorrealización con lo absoluto. Solo el furor, el goce y la inmediatez del poeta, pueden conducir al camino de la religión que lleva al caballero de la fe. Pero, esa trascendencia final requiere de la primera transubstanciación que ahonda la experiencia en lo inmediato para perderla en lo puramente contemplativo de la devoción. De Johannes el seductor a Abraham el obediente, no hay escisiones o alternativas, sino más bien graduaciones, estancias y continuidades que la experiencia va modelando.

De este modo, la vida que parece completamente desencan-

tada en la cosmovisión de la caída y la culpa cristiana, en la melancolía de la juventud aspira a encontrar en la literatura, la filosofía o la religión, una forma de expresión que haga de lo puramente empírico un valor existencial, o como señala Wahl (1956) «un sistema de la existencia» (p. 6) que es lo que falta en Hegel. Adorno se interrogó respecto a cuál es el origen problemático de Kierkegaard; y su respuesta da cuenta de una lectura crítica que ilumina la vieja escisión existente entre poesía y filosofía. A grandes rasgos, luego de Hegel y sus investigaciones sobre la Lógica como planteo de verdad y como contenido de verdad para el espíritu crítico, toda interpretación de lo real por fuera del rigor de los conceptos que fundamentan un sistema dialéctico, puede tranquilamente ser considerada, de cierto modo, peyorativo, como poesía. Para Adorno (2006), el joven Kierkegaard queda preso del valor metafórico: “todo lo que, en la filosofía, no va directo a la cosa, es llamado poesía” (p. 11); lo singular entonces es que en Kierkegaard la cosa es lo irreductible al concepto, lo que denominamos subjetividad y

<sup>5</sup> Kierkegaard mantendrá con Hegel una discusión de tipo filosófico-espiritual que, por momentos, se orienta hacia los que Max Bense (1969) denomina «reducción antropológica», y la describe en los siguientes términos: «La obra de Hegel encuentra una interpretación en la obra de Kierkegaard, de tal calidad como si Kierkegaard fuera aquel extraño, único discípulo de Hegel que lo hubiese entendido y –según Hegel– malentendido al mismo tiempo» (p. 5). En el desarrollo de este trabajo, abordaremos los primeros esbozos de esa confrontación.

<sup>6</sup> En este punto, seguimos la tesis de José Luis Cañas, quien plantea que «Kierkegaard navega tensionado entre la ambigüedad de dos fuerzas opuestas en el camino de su vida, la estética y la religiosa, que hora podemos conceptualizar como la *fuerza de lo inmediato* y la *fuerza de lo relacional*. El enfrentamiento entre el esteta y el religioso, en el sentido dialéctico [...] quiere decir, por un lado, que la existencia del poeta equivale al “hombre estético”, quien lleva una vida inauténtica en comparación con la existencia del “hombre religioso”, pero, por otro lado, ello no puede decir, en su literalidad, que poesía y religión se excluyan» (p. 13).

que Kierkegaard entiende como estadios.

¿Por qué Kierkegaard entendería la vida como algo irreductible, y a la vez partiría de ella para desplegar su escritura corriendo el riesgo de reducirla? En las anotaciones del *Diario* existe una posible respuesta. Lo irreductible de la vida tiene que ver también con su carácter de indistinción. Esta preponderancia de lo indistinto es una de las características de lo subjetivo en nuestro autor: «Lo malo es que apenas uno desarrolla mentalmente una idea, cae en la cuenta de que la vive; te participaba el otro día una idea para componer un Fausto y sólo ahora comprendo que me describía a mí mismo» (Kierkegaard, 1955, p. 53).

Lo indiscernible de la experiencia señala dos procedimientos que marcan fuertemente el pensamiento de Kierkegaard a partir de este momento. Por un lado, las ideas no son algo abstracto, sino que se viven, producen algo en el sujeto; es más, apenas este comienza a pensarlas se hacen carne. Y, por otro lado, lo que describe tipologías del mundo, por caso la leyenda de Fausto, explica a Kierkegaard como sujeto singular antes que a la totalidad de lo humano como entidad universal. De este modo, como si se tratara de una rebelión secreta y personal, propia de la juventud, Kierkegaard partiendo de

hechos irreductibles y, por lo tanto, subjetivos, está llevando adelante una crítica al corazón mismo del saber entendido como objetivo, está planteando un *pensamiento singular*.

En una larga carta a su cuñado Lund, naturalista danés que reside en Brasil, Kierkegaard —ensayando una suerte de autojustificación de su presente— señala la disyuntiva en la cual se encuentra. Bajo la alegoría de que la primera juventud es como una flor de la mañana que afronta el desafío de llegar al final del día dando lo mejor de sus colores y aromas, repara en las virtudes del suelo en el cual esta se encuentra: «Existen al respecto, naturalezas tan fáciles que captan a primera vista el rumbo que deben emprender y avanzan tranquilamente por el camino señalado sin que jamás las perturbe la idea de que, quizás, habrían podido elegir otro diferente» (p. 33).

El problema es que en el ambiente que rodea a estas naturalezas sensibles, el aire se encuentra viciado por perfumes diversos que distraen de la verdadera aspiración. Kierkegaard señala entonces que «así como las primeras [naturalezas] extraen su imperativo categórico de lo íntimo, las segundas parecen resignarse a recibirlo del mundo exterior», y he aquí que en el mundo de los sujetos, «más numeroso son aquellos a quienes la vida reserva la expe-

riencia del significado profundo de la dialéctica hegeliana» (p. 33). La carta fechada en 1839 supone el comienzo del distanciamiento con el hegelianismo danés que dominaba la Universidad de Copenhague por aquellos tiempos (Hannay, 2010); pero supone también el profundo deseo de hacer de la filosofía, por medio de la literatura, una forma de evidenciar cualquier reduccionismo de lo singular; he aquí entonces el justificativo de apelar una vez más a la leyenda de Fausto, en quien Kierkegaard ve «en mayor o menor grado todo desarrollo intelectual», pero en este caso, no tanto ya como un problema de la realización interior, sino más bien como una afirmación concreta: «Fausto, en mi opinión, es la duda personificada» (p. 35).

Una vez más, lo aparentemente objetivo se proyecta en el joven Kierkegaard hasta diluirse en lo circunstancial, ¿quién sino más que él duda en estos momentos sobre si abrasar el hegelianismo o forjar una *filosofía personal* que parta de las circunstancias biográficas? En realidad, la carta redactada en las páginas del *Diario* no hace más que evidenciar una fuerte disputa frente al reino de lo abstracto; aunque como forma de autopercepción es también una forma de elección, de puesta en valor de la elección voluntaria; también es, por supuesto, un ensayo futuro de los temas que conformarán

una filosofía de la existencia o una literatura de lo singular<sup>7</sup>. Kierkegaard entenderá así el pensamiento como una *encrucijada* donde lo que más vale es el *interés absoluto*. Pero, ¿qué es el interés absoluto y cómo difiere en todo caso del espíritu absoluto? ¿Se trata de una verdad en el mundo que hasta el momento nadie ha visto? ¿Es un método natural que alguien ha intuido entre las opacidades y las transparencias de la vida misma? En realidad, para Kierkegaard, cualquier absoluto tiene que ver con el interés personal, con el capricho que se disimula por detrás de la circunstancia. Pero del mismo modo que este es distinción, puede ser también parálisis, experiencia pura, la vacilación que no permite avanzar:

Como Hércules, vacilo en mi camino. No se trata de una alternativa sino de una encrucijada de rutas que se abren en todos los sentidos. Por esto mismo es tan fácil acertar con la exacta. Quizás la desgracia de mi existencia consista en que me interés por demasiadas cosas sin llegar a ninguna decisión; ninguno de mis intereses espirituales se subordina a otro, todos se dan la mano (p. 34).

En Kierkegaard, la renuncia a todo pensamiento sistemático proviene de la actitud misma de sospecha que hay en todo filósofo joven, en todo iniciado que para legitimarse ante los demás cumple con ciertas prácticas heterodoxas. Pero también esa renuncia proviene del egotismo descarado que, poco a poco, irá siendo trabajado por el deseo de obra, por la autfiguración negativa de los seudónimos y la desesperación silenciosa de la renuncia y la consagración ante Regina Olsen. En agosto de 1937, anota en su *Diario*:

El humorista no será nunca un espíritu sistemático: los sistemas, en efecto, le parecerán tentativas para hacer volar el mundo en pedazos con uno solo de sus silogismos [...] El sistemático cree que puede decirlo todo y que lo incomprendible es algo falso y secundario (p. 59).

Meses después: «guardaos de los falsos profetas que vienen a vosotros vestidos de lobos, ¡más por dentro son ovejas!: los fraseólogos... porque son, en efecto, lobos sistemáticos» (p. 60). Aún más adelante, en 1839, «Hegel es un Juan Climacus, quien no toma al cielo por asalto trepando monte tras monte, sino que lo “escala” a fuerza de

silogismos» (p. 68). Más allá de lo intempestivo del rechazo al hegelianismo que puede haber en la confesión que el *Diario* facilita, existe una justificación del orden de lo natural y lo propio para explicar lo que podemos denominar como el apartamiento de Kierkegaard hacia una filosofía y una literatura de la vida.

Si para el autor de *Temor y temblor*, Hegel es un desierto de silogismos, ¿qué puede entonces interesar al pensamiento? En la carta a Lund, anteriormente mencionada, hay un pasaje bastante esclarecedor respecto a estos primeros años y este problema entre lo irreductible de la vida y los conceptos. Dice así: «Lo que más me ha interesado en la vida es el juego de la inteligencia y la libertad, cuyos enigmas sin cesar he deseado explicarme y resolver» (p. 36). Como podemos apreciar, Kierkegaard deposita aquí dos términos que son susceptibles de leerse en toda su obra de un modo espectral. Inteligencia y libertad son justamente temas irreducibles, imposibles de cristalizar en silogismos de cualquier ciencia, son justamente lo humano que hace de cualquier sistema una apariencia que posterga la vida. Inteligencia y libertad son distinción de lo subjetivo; pero son también riesgo

<sup>7</sup> Para Wahl, a grandes rasgos, esta filosofía responde a un impulso que «por una parte quiere refugiarse en lo que él llama la idea, y por otra, precipitarse por una vida de distracciones y hasta de libertinaje» (p. 12). Para Ritvo (1992), una superación de la filosofía llevaría a lo inmensurable que solo se permite la literatura: «Levar un pensamiento hasta el extremo es extremar la ruptura con el sistema virtual que lo contiene y romper la tranquila apariencia de mensurabilidad» (pp. 79-80).

de caer en lo imposible de comunicar. Aun así, en el desarrollo de la carta, la confesión se torna análisis y busca un posible lugar en el cual todo es previo a cualquier forma de pensar:

Lo que en el fondo me falta es ver claro en mí mismo, saber “qué debo hacer” (*Hechos*, 9, 6), y no qué debo conocer, salvo en la medida que el conocimiento deba preceder a la acción. Se trata de comprender mi destino, de descubrir aquello que *en el fondo Dios reclama de mí*, de hallar una verdad que sea tal “para mí”, de encontrar “la idea por la cual deseo vivir y morir” (p. 39).

De ese fondo que falta y en el cual está Dios, se emergerá hacia la acción pura, hacia la singularidad más radical que solo consta de impresiones vitales y que termina siendo *experiencia interior*; o en todo caso acción que podría denominarse la aventura del yo como angustia, que no es ni más ni menos que lo humano ante lo divino.

Justamente un año antes, Kierkegaard había dejado registrado en su *Diario* una experiencia de este tipo, que junto a la muerte del padre, que acaece a escasos

meses posteriores, conforma el origen mítico del yo que emerge por encima de cualquier tutela imbuido del lirismo subjetivo que provee la afectividad. Dice Kierkegaard, respecto a esta experiencia del 19 de mayo de 1838:

Existe un “goce indescriptible” que nos inflama totalmente y que irrumpe de pronto como el grito del Apóstol: “Gozaos en el Señor, otra vez os digo que os gocéis” (*Filipenses*, 4-4). No tal o cual alegría particular, sino el grito desbordante del alma, “con la lengua, la boca y del fondo del corazón, me regocijo de mi gozo, por, en, con, acerca de, a causa y con mi gozo”. Estribillo celestial que de improviso interrumpe todo otro canto; alegría que cual suave brisa apacigua y refresca, soplo del alisio que desde la encina de Mambre se eleva hacia las eternas moradas (pp. 61-62).

La experiencia de gozo indescriptible vale en Kierkegaard como singularidad intransferible, como contracara de la abstracción ya que es sentido puro de un individuo; pero también, y por sobre todo, vale como deleite, como orientación hacia lo

estético-erótico en el tránsito hacia lo ético-religioso ya que es singularidad<sup>8</sup>.

Pero también el origen mítico en Kierkegaard se completa con la irrupción de una figura que lo acompañará por toda su vida: la del enamorado que posterga toda posesión real para ahondarse en la justificación. Es famosa su relación con Regina Olsen, la cual básicamente consistió en un noviazgo que lo llevó al compromiso, al que le siguió la sorpresa de *la ruptura*, para finalizar en una evocación constante. Siguiendo el mismo concepto de *concepción de vida*, podríamos entender que la ruptura es nuevamente un elemento biográfico que singulariza y ahonda la experiencia, pero en tanto la trasciende en la orientación a un nuevo estadio que requiere de la personalización necesaria. Jean Wahl señala aquí el comienzo de una «fase ética» (p. 13), aunque no necesariamente significa una ruptura con la fase estética. Pero, ¿qué buscaba exactamente Kierkegaard con esta ruptura, con este distanciamiento abrupto, con esta humillación pública y esta experiencia de libertad y sumisión al mismo tiempo?

Es innegable que, con ella, Kierkegaard se sitúa en un lugar singular; toda la sociedad de

<sup>8</sup> Cabe destacar aquí la figura de la «seducción» en lo estético-erótico en tanto que la inmediatez que supone puede leerse también en la dependencia con el mito de la ruptura con Regina Olsen, pues supondría en la estrecha relación entre vida y obra el estadia de lo ético en el pensamiento de Kierkegaard. Al respecto, recomendamos el artículo de Hincapié Sanches (2011), titulado De estética y seducción en “Los estadios eróticos inmediatos, o el erotismo musical” de Søren Kierkegaard.

Copenhague lo condena, habla de él y no en muy buenos términos; es más, en el futuro se lo conocerá como el misógino danés. Sin embargo, aun cuando algo de ello pueda haber en lo más profundo y secreto de dicha decisión, no se trata ni de la incapacidad para el matrimonio, ni de la distracción que con él apartaría a cualquiera que buscara hacer de la vida su objeto de interés; ni mucho menos del triunfo de cierta melancolía constitutiva que podría haber animado la decisión de la ruptura. En realidad, se trata de entender el poder de singularizar el pensamiento por medio de los hechos que descentran al sujeto que los experimenta. En Kierkegaard, la ruptura trata de algo mucho más sutil y tiene un fin operativo en la escritura. Sin ella no existirían el *Diario de un seductor*, *La repetición*, *Temor y temblor* o *El concepto de angustia*, todos publicados entre 1843 y 1844, que ficcionalizan la ruptura, aunque el sentimiento de desánimo y desgracia que los embarga es el que, poco a poco, orientará la escritura en dirección al estadio religioso.

Si Regina es «ligera como un pájaro», lo es porque «no recordó, no sabía que era yo el autor de su ligereza»; si Regina es audacia de pensamiento en la

correspondencia enamorada, lo es porque cientos de veces esa fe puesta en el amante «le permitía caminar sobre las aguas»; sin embargo, en determinados momentos la idolatría termina en exabruptos que anulan cualquiera de las otras posturas o poses asumidas por ese furor presa de un cuerpo, pues contraría a ellas «otras veces se arrojaba a mis plantas y sólo quería admirarme, olvidando todo lo demás» (Kierkegaard, 1955, p. 90). La falta de autenticidad en el objeto de deseo, sometido a la modificación que en él produce el sentimiento de Kierkegaard, es por momentos lo que genera la distancia de la ruptura; pero esta distancia ya no es biográfica sino más bien procedimental en cuanto al *desarrollo de la relación*, que por cierto, es una relación dialéctica pero a nivel de lo que Wahl llama *nuncidad* (7)<sup>9</sup>.

En las cartas del noviazgo y las anotaciones del diario, podemos apreciar cómo el desarrollo consiste básicamente en la seducción amorosa, la posesión y la introducción en el mundo de la experiencia por medio del abandono<sup>10</sup>. Regina es mil veces más Regina al ser abandonada, al ser desplazada de la inocencia en la cual es pura expectativa y pura reiteración.

La virtud entonces del amante no es tan solo la fidelidad, sino más bien el dar forma a la sensibilidad del amado, el hacer de este un individuo por medio del sufrimiento, gracias a su «pacto de lágrimas con Dios» (p. 91); puesto que no hay sacrificio más elevado que el de aquel que se condena a idolatrar una ausencia. Pero, al mismo tiempo, es la plena conciencia de que su elección es un verdadero universo moral que se presenta ante él: «Es bien duro ser la causa del infortunio de un ser humano; es duro también pensar que haberla hecho desdichada es casi la única esperanza que tengo de verla dichosa» (p. 99). Del mismo modo, entonces, es que Kierkegaard se propone la singularidad para consigo mismo, su vínculo con el mundo se propone la intelección de lo exterior en virtud de la singularidad que lo piensa.

Kierkegaard abandona Dinamarca en octubre de 1842 rumbo a Alemania, dejando atrás cualquier disyuntiva moral, cualquier razonamiento de orden práctico o civil luego de romper su compromiso; asume así la vida del pensamiento, de la especulación solitaria, del orden de la experiencia inmiscuyéndose en el orden de la filosofía. El abandono de Regina

<sup>9</sup> Wahl deriva el término *nucité* del término latino *nunc*, ahora; El traductor José Rovira Armengol, acertadamente, evita el neologismo *ahoridad* en su versión.

<sup>10</sup> Es imposible no ver en esta deriva biográfica el origen de la (auto) ficción que Kierkegaard (2006b) propone en *Diario de un seductor*, cuando el personaje de Cordelia expone lo siguiente: «A veces él era tan completamente espíritu que yo me sentía aniquilada como mujer; otras veces tan arrebatado, tan deseoso, que yo casi temblaba ante él» (p. 418).

ha sido ciertamente *un trabajo*, una acción casi calculada a la perfección, un deslizamiento desde lo seguro –el matrimonio, la vida familiar– hacia la melancolía, la frivolidad y la contemplación religiosa. La oscilación entre la fase estética y la fase ética, por momentos, adopta diversas figuras para su expresión. Por ejemplo, ante unos versos de un poeta danés olvidado que cita en una de sus cartas –«Se hundió en el seno del mar profundo»– aprovecha para hacer a Regina partícipe de la confesión más descarada: «es aproximadamente lo que he hecho yo; pues como mi vida verdadera no está en el mundo exterior y visible, sino que se hundió en el misterio del alma (y qué imagen sería más justa y más bella que la del mar), sólo puedo compararme con un tritón» (Kierkegaard, 2005, p. 57).

La autenticidad de las cartas enviadas es propia de una inteligencia aplicada a hacer de la seducción un arma de doble filo, tanto para uno como para otro; tal vez, por eso no deja mucho margen para excluir la sinceridad que se oculta detrás de las imágenes que va rasgando y hacen a una retórica amorosa y siniestra. Ante la mínima separación –tal vez por unos días, apenas unas horas– Kierkegaard no tarda en decirle: «pero de ninguna manera tú estás por eso excluida de mis pensamientos, olvidada; al contrario, yo siento tu presencia viviente» (p.

56). En realidad, en la lógica de toda pasión, sentir lo viviente como presencia es transformarlo en ausencia, pues solo así es posible hacer que participe *en el misterio del alma*. Aún más, la posesión con la que todo apasionado hace de lo viviente su ausente compañía, debe volverse necesariamente evanescente; no alcanza con pensar en medio de la ausencia a la ausente, sino que hay que hacer de uno mismo algo capaz de disolverse, algo que pueda desaparecer, transformarse en ligereza que no está ni aquí ni allá; del mismo modo que finalmente Regina termina siendo solo un nombre:

Mi Regina, a ti te gusta escuchar este nombre y a mí me gusta pronunciarlo; sin embargo quizás tenemos en ello ideas diferentes. Tú pones allí, quizás, el humilde pensamiento de que eres tal como yo deseo, la verdad de la imagen que mi deseo ha buscado; y yo pongo allí, quizá el orgulloso pensamiento de que tú me perteneces, no por un instante fugitivo, no parcialmente, sino toda entera y siempre (p. 73).

En una de las últimas cartas intercambiadas por los novios, Kierkegaard al exagerar el deseo de posesión no hace otra cosa más que evidenciar su deseo de ser él mismo: «Tal vez piensas en mí en este momento; tal vez no estoy presente de ma-

nera clara y precisa; tal vez tienes una vaga conciencia de ello. Júpiter se transformaba en nube para visitar a Io; cuando tú me transformas en nube entonces yo soy» (p. 74). Si algo queda claro en todo este intercambio epistolar es que lo erótico, lo inmediato, la vida en su continuo arrebatado, solo puede pensarse en tanto que seducción; lo cual equivale a decir que la vida se corresponde con la literatura y la filosofía en una estructura sensible que el sujeto construye al profundizar su aprensión de la experiencia.

En Alemania, Kierkegaard asiste a las clases de Schelling que terminan decepcionándolo, piensa bastante en Regina no sin cierto grado de culpa y dolor; piensa también en todas las manifestaciones fantasmales que esta asume, como por ejemplo en el rostro de una señorita vista al pasar o en el de una actriz que interpreta a Elvira en *Don Giovanni*; pero, por sobre todo, escribe y mantiene una constante correspondencia con su amigo Emil Bösen, pues para él «esto es lo que llamo un examen riguroso– Uno aprende a conocerse» (p. 114). Estas cartas inmediatamente posteriores a la ruptura, le sirven no solo como *raconto* del desarrollo del noviazgo, sino también como presentación ante los otros y ante sí mismo, que evidencian un estar resuelto y dispuesto a convertirse en el escritor, el hombre de carne y huesos oculto bajo mil

seudónimos, el autor de libros que se debaten entre una visión estética, ética y religiosa de la vida, pero que siempre priorizan lo singular. Sin embargo, Kierkegaard arriba a una justificación de sí mismo que va más allá de la opción por una u otra forma de existencia: «Tú no tienes como yo la costumbre de mantener poéticamente tu vida en la mano. Yo lo he hecho y persevero» (p. 105).

En el escenario de la literatura, la filosofía y la vida entrecruzándose y difuminando sus límites, existe un acto que se corresponde con la *asunción de lo poético*. Dicho instante no es más que la suspensión de cualquier contraposición en tanto que la misma es un

modo de avanzar a través de los estadios de la vida. Por lo tanto, toda visión ética o estética ante lo vivido no es más que una superación por medio de la contradicción que esto supone en su camino hacia la visión religiosa del último estadio. Como señalaba Adorno (2006), previo al apóstol está el poeta, pues este es quien arrebató el concepto de fe a la razón y hace de la estética «la manera en que se manifiesta la interioridad» (p. 24). Paralelo, Kierkegaard (2005) arriba en su observación del *desarrollo* de su noviazgo, a dos principios fundamentales: «En el fondo sólo existe una cualidad: la individualidad» (p. 128), que hace de la comprensión de la propia personalidad algo cualitativo; y por otro lado: «mientras viva en el tiempo, el principio de

identidad es abstracción pura» (p. 129), lo cual nos obliga a confiar plenamente en nuestra existencia, puesto que «la unidad precede a la contradicción y únicamente con la contradicción comienza la existencia» (p. 108). Disponer poéticamente de la propia vida es entonces aislar un instante en el cual la elección a la que se arriba permite hacer uso de las contradicciones existentes entre lo estético, lo ético y lo religioso; disponer poéticamente de la propia vida permite hacer de la literatura, la filosofía y la vida, un destino trágico sin comprensión alguna más allá de la singularidad que define al individuo, como acaso Kierkegaard (1966) lo expresó en esta frase: «Mi actividad de escritor es mi propio desarrollo, mi propia educación» (p. 91).

## Referencias

- Adorno, Th. (2006). *Kierkegaard. Construcción de lo estético*. Madrid: Akal.
- Bataille, G. (2000). *El erotismo*. Barcelona: Tusquets.
- Bense, M. (1969). *Hegel y Kierkegaard. Una investigación de principios*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional de México.
- Cañas, J.L. (2003). *Søren Kierkegaard. Entre la inmediatez y la relación*. Madrid: Trotta.
- Correas, C. (2005). Kierkegaard: un mito en la génesis de una filosofía. En: S. Kierkegaard. *Cartas del noviazgo* (pp. 7-37). Buenos Aires: Leviatán.
- Dilthey, W. (1953). *IV Vida y poesía*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Haecker, Th. (1956). *La joroba de Kierkegaard*. Madrid: Ediciones Rialp, S.A.
- Hannay, A. (2010). *Kierkegaard. Una biografía*. México: Universidad Iberoamericana.
- Hernández Peñaloza, A. (2016). El diario de un escritor en *Encuentro en Saint-Nazaire* de Ricardo Piglia. *La Palabra*, (28), 75-90. doi: <http://dx.doi.org/10.19053/01218530.4789>
- Hincapié Sánchez, J. (2011). De estética y seducción en «Los estadios eróticos inmediatos, o el erotismo musical», de Søren Kierkegaard. *Filosofía UIS*, 10(2), 95-109. Recuperado de <http://revistas.uis.edu.co/index.php/revistafilosofiauis/article/view/2837/3075>
- Kierkegaard, S. (1955). *Diario*. Buenos Aires: Santiago rueda Editor.
- Kierkegaard, S. (1966). *Mi punto de vista*. Madrid: Aguillar.
- Kierkegaard, S. (2005). *Cartas del noviazgo*. Buenos Aires: Leviatán.
- Kierkegaard, S. (2006a). *Escritos 1. De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*. Madrid: Trotta.
- Kierkegaard, S. (2006b). *Escritos 2/1. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*. Madrid: Trotta.
- Lukács, G. (1985). *El alma y las formas. Teoría de la novela*. México: Grijalbo.
- Nietzsche, F. (2003). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Akal.
- Ritvo, J. (1992). *La edad de la lectura*. Rosario: Beatriz Viterbo Editora.
- Sade, M. de (2006). *Filosofía en el tocador*. La Plata: Terramar.
- Wahl, J. (1956). *Kierkegaard*. Buenos Aires: Ediciones Losange.